

# cuaderno de realismo especulativo n° 145

PALABRAS PLURALES

no 11. Septiembre 1999.

<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199MP1199berquecr.html>

© Hélène Jaccomard

<traducido al español por Luis Alfonso Paláu C  
Doctor en Historia y filosofía de las ciencias y de las técnicas de la  
Universidad de París I, Sorbona-Panteón.  
Medellín, Colombia. Julio 12 de 2007>

---

## RESEÑA DE HELENE JACCOMARD

### Augustin Berque *Ser humanos sobre la tierra*

Paris: Gallimard, 1996, 214p. ISBN 2-07074549-X

---

Que el lector profano, es decir en este caso, no-filósofo, no le saque el cuerpo a este ensayo de filosofía que integra el pensamiento occidental y el pensamiento japonés sobre las cuestiones de las relaciones del hombre y de la tierra, las cuales tienen “por naturaleza algo de ética” (p. 13). Que no se desanime, pues el autor es un gran pedagogo y nos lleva de la mano a todo lo largo de razonamientos impecables, adornados por encabezados de capítulos y por inter-títulos, de explicaciones claras sobre cada nuevo término filosófico introducido. El espíritu de síntesis anima al filósofo, que se inspira en Heidegger, en el geógrafo fenomenológico Eric Dardel, en el filósofo japonés Watsuji Tetsurô, en Francisco Varela, en Hans Jonas y en muchos otros.

Augustin Berque introduce el término *ecúmene*, neologismo antiguo, pero que él actualiza para significar “la relación de la humanidad con la extensión terrestre” (p. 78), a la vez ecológica y simbólica, “ecosimbólica” (79). Es así como se propone superar los conceptos de entorno, de ecología, o de holismo ecológico.

Este último término ha dado lugar a una corriente que Berque critica por haber reducido —con incoherencia, para no hablar de inmoralidad—, la ética ecológica a las relaciones del hombre con la biosfera (13), y haciéndolo, haber negado que lo propio del ser-humano (el guión significa que aquí *ser* es un verbo) es por supuesto estar en un lugar (la Tierra), pero también ser una entidad consciente.

A partir de acá, el razonamiento de Berque es límpido:

En tanto que seres propiamente humanos, y no en tanto que seres vivientes [nosotros rebasamos la naturaleza], tenemos un deber ecumenal; lo que por supuesto se traduce también materialmente en una obligación de actuar positivamente en el plano ecológico (p. 176).

Recíprocamente, esto quiere decir que, cuando nuestra acción perjudica la Tierra, no somos verdaderamente humanos (177).

Berque explica que la modernidad no está necesariamente contra el entorno; la ciencia, después de todo, en tanto que construcción humana, no es moral por esencia. Sin embargo sería necesario superar la modernidad que ha entrañado una visión de la naturaleza y de los animales como siendo máquinas (pp. 23, 24). Pero no será en la tentación del ecologismo donde encontraremos la manera de ir más allá, puesto que él ha sido ganado por “fantasmas regresivos” (19) de retorno a la matriz (57), a la Gran identidad, al *datong* de los Chinos (57). En este contexto, el error de Michel Serres en el *Contrato natural* consistiría, según Berque, en “negarse a establecer una distinción cualitativa entre el sujeto humano y el resto del mundo viviente (y hasta el inanimado)” (63), lo que puede entrañar el riesgo de incoherencia, para no hablar de fascismo, en donde el hombre pasaría a un segundo plano, y donde su destrucción sería quizás deseable para la Tierra.

Hay pues en el corazón del holismo ecológico una contradicción esencial. Él es claramente a la vez incoherente e inmoral. Inmoral porque implica la desvalorización (para no hablar de la supresión) del ser humano al rango de no-sujeto; absurdo porque implica al mismo tiempo que el ser humano asume en tanto que sujeto esta desvalorización y se encarga de ponerla en vigor (p. 69).

Lo que Berque propone para superar el ecologismo es el concepto de *mediancia* en el seno del ecúmene, es decir “el sentido de un medio, es decir el sentido de la relación de una sociedad con la extensión terrestre [...] que no es pues ni propiamente objetiva, ni propiamente subjetiva [...] sino de orden *trayectivo*” (83), en movimiento. La mediancia es un término tomado de Watsuji Tetsurô (1889-1960), y es aquí donde Berque es extremadamente aclarador, en esta síntesis entre Occidente (que ha puesto el acento sobre el ser) y el Oriente (que ha puesto más bien el acento sobre el devenir) (p. 170).

Planteado esto, permanecen interrogantes: ¿cómo respetar la morada humana, “del aquí y del ahora” (117)? ¿Se debe colocar en el mismo plano el deber con respecto a la naturaleza y el deber con respecto a la humanidad (y su deseo de desarrollo, ya sea durable o no)? ¿Quién va a hablar a nombre de la naturaleza?

Sin responder directamente a estas preguntas, Berque indica vías de comprensión.

En primer lugar es necesario evitar “confusiones de escala” (p. 151), explica Berque. Existe en efecto una jerarquía, o más exactamente una estructura escalar en tamiz (imagen tomada de Platón, p. 138) que permite mostrar las relaciones de interdependencia (es decir, de importancia variada según la situación) entre los vivientes. En razón de “esta misma jerarquía de los lugares del ser, le debemos menos respeto a las cosas inanimadas que a la vida, menos a las plantas que a los animales, y menos a los animales que a los seres humanos” (138).

Evidentemente que será el hombre el que hablará a nombre de la naturaleza, pues el hombre debería llamarse no *Homo sapiens* sino *Homo narrator* (término de Stephane Jay Gould), pues es “al hilo del relato que establece su consciencia del mundo, [que él] se aproxima bien al ser verdadero de la naturaleza” (pp. 204-205). Hombre del “decir”, pero también hombre destinado a morir, y por esto su responsabilidad con respecto al entorno futuro:

En efecto, es porque el sujeto individual es mortal —mientras que la vida ínter subjetiva de la comunidad continúa después de su muerte— que él mismo se vuelve el lugar de los sujetos por venir. Lo deviene por sus obras, por su progenitura, por el recuerdo y por el regreso de su cuerpo a la tierra (p. 206).

Las últimas palabras de este ensayo, resumen un pensamiento y un programa: “Veo aquí la razón ética esencial de respetar nuestro lazo con la tierra” (207).

---

**Hélène Jaccomard**

*The University of Western Australia*

---

[\[Top\]](#) [\[MOTS PLURIELS no 11 \(September 1999\)\]](#) [\["Ontologie des milieux humains" un article d'Augustin Berque\]](#)

## MOTS PLURIELS

n° 11. Septiembre 1999.

<http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199ab.html>

© Augustin Berque

---

# Ontología de los medios humanos

---

[Augustin Berque](#)

Universidad de Miyagi (Sendai)

## 1. A dónde conduce el olvido del ser

Si la Tierra ocupa un sitio tan importante en literatura es porque ella sostiene nuestra existencia. Hablar de lo humano no puede hacérselo en la abstracción de lo que ella comporta, cómo ella nos lleva: bosques y montañas, ciudades y campos, mares y desiertos. Pero, entre las visiones animistas —por una parte— en las que la naturaleza goza de un estatuto ontológico igual o superior a los humanos y —por la otra— la visión moderna, en la que la naturaleza sólo nos toca en la medida en que en ella proyectamos nuestra subjetividad (“paisaje espejo del alma”), la distancia es grande; incluso es infranqueable, a no ser por metáfora, si nos atenemos a esas categorías sin embargo indispensables que son el sujeto y el objeto.

El discurso ecologista que se desarrolló en el último tercio del siglo XX conduce en general a un callejón sin salida a este problema. Por ello no puede evitar una contradicción insuperable. El holismo ecológico, por ejemplo, se fundamenta en una aproximación científica de los problemas medioambientales —la de la ecología— para conceder al viviente un estatuto superior al de la humanidad, que sólo es una parte de ese todo que es la biosfera. Sin embargo, las conclusiones que de acá se sacan, y que en lo esencial se reducen a la necesidad de una conducta más responsable de nuestra parte, presuponen que el humano sea precisamente capaz de una tal responsabilidad; en otros términos, que él sea un sujeto moral, lo que es dotarlo —implícitamente— de un estatuto ontológico que, hasta este momento, nadie ha llegado a concederle de manera creíble a la naturaleza. Lo que se espera de los humanos —la responsabilidad moral— los ecologistas son en efecto los primeros en no exigírsela a los animales, y con mayor razón al resto de la naturaleza. En efecto, no sabemos que un ecosistema sea merecedor de una reprimenda, como pueden serlo los humanos. Las cadenas tróficas funcionan, ellas no son ni buenas ni malas<sup>1</sup>.

Esta contradicción, que por un lado subordina lo humano a lo ecológico, y por el otro le confiere un estatuto aparte, resulta de que la ciencia moderna —de la que hace parte la ecología— implica una objetivación de la naturaleza; hecho que por sí mismo confirma al ser humano en su cualidad de sujeto. Tal es la ontología de la modernidad. El ecologismo sólo puede superar esta distinción renunciando al estatuto científico de la

---

<sup>1</sup> Este tema lo discuto con mas precisión en [Être humains sur la terre](#). Paris: Gallimard, 1996.

ecología, lo que es *de facto* el caso de las múltiples regresiones hacia el animismo a las cuales esta corriente de ideas ha dado lugar (divinización de Gaïa, etc.); pero una tal renuncia, ningún ecologista está dispuesto a asumirla puesto que implicaría el abandono incluso del término ecología. Es la incoherencia completa pues se invoca por una parte una ciencia moderna (lo que supone la reducción de la naturaleza a un objeto moralmente neutro) mientras que por otra parte se proyecta sobre la naturaleza una moral puramente humana.

Como se lo ve, esta actitud sigue siendo prisionera del dualismo moderno, que por lo demás parte de un tajo. En la medida en que no puede satisfacerse con esta absurdidad, la filosofía del entorno ha buscado pues mostrar que la naturaleza, y por consiguiente las ciencias de la naturaleza, no son moralmente neutras. Es la vía de la “ética de la tierra” (*land ethic*) trazada por Aldo Leopold, y que ha profundizado especialmente un J. Baird Callicott al invocar la “ciudadanía biótica” (*biotic citizenship*) que compartimos con los otros vivientes. Pero esta aproximación misma no supera la cesura ontológica de donde procede la ciencia moderna. Cuando Callicott escribe por ejemplo que “[...] la naturaleza no es amoral [...] El análisis biosocial del comportamiento humano, que fundamenta la ética de la tierra, trata precisamente de mostrar que de hecho un comportamiento moral inteligente es un comportamiento natural. De donde se sigue que somos seres morales no a pesar de, sino de acuerdo con la naturaleza. En la medida en que la naturaleza produjo al menos una especie ética, *Homo sapiens*, la naturaleza no es amoral”<sup>2</sup>, cae otra vez en la contradicción denunciada antes, a saber: presupone el estatuto moral singular del humano para, de ahí, conferir ese estatuto a la naturaleza bajo el pretexto de que nuestra especie procede de ella. Además de su inanidad —pues según este principio de regresividad, deberíamos concederle un estatuto moral a los procesos físico-químicos de donde procede la vida, y más allá, al Big Bang mismo— este razonamiento contiene una teleología implícita extraña a los principios de la ciencia. En efecto, decir que la ética de la tierra se cumple en “un comportamiento moral inteligente”, no es otra cosa que afirmar que la naturaleza se realiza en nuestra humanidad. Este finalismo no solamente es contrario a la objetividad científica (invocada en otra parte), sino que manifiesta además un antropocentrismo incompatible con la idea misma de “ciudadanía biótica”.

Las mismas inextricables contradicciones minan toda la fraseología, notable por ejemplo en Michel Serres<sup>3</sup>, que busca conferirle a la Tierra, o a la Naturaleza, el estatuto de “compañera” de la humanidad. Esta intención testimonia, por una parte, un antropocentrismo paroxístico. En efecto, desde un punto de vista físico, la naturaleza es, y seguirá siendo en un porvenir indeterminado, infinitamente más poderosa que la humanidad; un simple cometa, y ¡hop! no más *Homo sapiens*... ¡Qué decir entonces de los otros fenómenos cósmicos! Inversamente, desde un punto de vista moral, hay en lo humano algo de inconmensurable con el resto de la naturaleza. En efecto, nada en la naturaleza puede ser nuestra compañera en el sentido en que, por ejemplo, decimos que Clementina escogió a Mustafá como compañero de ajedrez, o en cualquier otro juego. Incluso un chimpancé no puede serlo, como lo son en desquite las máquinas creadas y programadas por humanos, tales como Deep Blue. Y esto porque nada en la naturaleza accede al grado de subjetividad que es el del humano. Podemos amar los animales y comunicarnos con ellos, pero no como con otras personas. Hablar de una naturaleza compañera es, por otra parte —y en completa incoherencia con el antropomorfismo mencionado— rebajar al humano a un estatuto que no es el suyo: el de un simple viviente. Ahora bien, nosotros somos vivientes y algo más.

<sup>2</sup> J. Baird Callicott. *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*. Alabany: State University of New York Press, 1989, p. 97.

<sup>3</sup> Especialmente en *Le Contrat naturel*. Paris: François Bourrin, 1989.

## 2. Hacia una ontología de los medios humanos

Tales contradicciones testimonian una aporía: no se puede pensar la naturaleza y la humanidad en los términos de la una (el punto de vista físico) o de la otra (el punto de vista moral). Esta dualidad no la heredamos solamente del dualismo cartesiano, de la moral cristiana y de la cosmogénesis bíblica —objetivos fáciles para el discurso ecologista— sino más profundamente de la metafísica platónica, que distinguió el ser absoluto de los entes relativos, y que de hecho es la condición lejana de la ciencia moderna. En efecto, ésta ha podido ocuparse de medir los entes sin preocuparse más por el ser, como debía expresarlo simbólicamente Laplace, en su famosa réplica a Napoleón, que le preguntaba sobre el lugar de Dios en su Sistema del mundo: “Señor, no he tenido necesidad de esa hipótesis”<sup>4</sup>.

Es decir que no se puede fundamentar ontológicamente la relación entre la naturaleza y la humanidad sin cuestionar la metafísica. Este cuestionamiento fue el sentido de la ontología heideggeriana. Sin embargo, Heidegger mismo no encaró directamente la cuestión medioambiental. Por su lado, el discurso ecologista, que mezcla argumentos científicos con convicciones incompatibles con los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna (visiones tomadas del budismo, del taoísmo o de cualquier otra tradición no occidental) permanece indefinidamente abocado a las contradicciones que se han mencionado antes. Aquello de lo que tenemos necesidad en este asunto es de una verdadera ontología de los medios humanos, es decir de la relación de las sociedades humanas con su entorno natural, que nos permita finalmente comprender por qué nos gusta y pensamos que tenemos que respetar la naturaleza, cuando por otra parte la ciencia no cesa de mostrarnos que la naturaleza ni nos ama ni nos respeta. Seguro que ella nos ha producido y nos permite existir, pero ni más ni menos que a cualquier otro de los seres. En efecto la naturaleza conoce órdenes de magnitud, pero no órdenes de valor. Para ella el virus del sida y Madre Teresa, la obra de Miguel Ángel y la de las termitas, es estrictamente el equivalente de lo mismo; no hay sino que ver lo que un tifón o un seísmo pueden hacer. Es para nosotros que no es lo mismo. Pero ¿por qué?

El primero que enfrentó una ontología de los medios humanos es sin duda el filósofo japonés Watsuji Tetsurô, en una obra aparecida en 1935, *Fûdo*<sup>5</sup>. Su punto de partida es una lectura crítica de *Ser y tiempo* (1927), de Heidegger<sup>6</sup>. Watsuji retoma su opción decisiva, la de fundar la existencia humana en una relación con el mundo y no en una trascendencia; pero él la centra de manera diferente. En efecto, para él la perspectiva de Heidegger sobrestima lo individual y lo temporal, a expensas de lo social y de lo espacial. Según Watsuji, la existencia humana es tanto social como individual, y espacial como temporal. Esto lo lleva por ejemplo a oponer un “ser-para-la-vida” (sei e no sonzai, p. 16) al “ser-para-la-muerte” (Sein zum Tode, p. 258) del ser-ahí (*Dasein*) heideggeriano. En efecto, no dejamos de existir con nuestra muerte porque durante nuestra vida no solamente hemos existido en nuestro cuerpo sino también en nuestro medio, es decir también en los otros, puesto que las relaciones sociales (aidagara) son tan constitutivas

<sup>4</sup> Citado por Alexandre Koyré. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 1973 (1957), p. 336.

<sup>5</sup> Watsuji Tetsurô. *Fûdo. Ningengakuteki kôsatsu (Medios. Estudio humanológico)*. Tokyo: Iwanami, 1962 (1935). Existe una traducción inglesa de esta obra hecha por Geoffrey Bownas. *Climate and Culture, a philosophical Study*. New York Westport London: Greenwood Press, 1988 (1961); desafortunadamente, esta traducción borra completamente la problemática de Watsuji; especialmente porque no traduce el concepto central, *fûdosei* (a veces lo traduce de manera incoherente como, según el caso, *climate*, *climatic character*, *climatic phenomena*, etc.). Existe también una traducción alemana, de mucha mejor calidad, y una española, que no he leído. En francés, traduje y comenté el capítulo teórico esencial de *Fûdo*, en *Philosophie*, 51 (septiembre 1996), pp. 3-30.

<sup>6</sup> Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993 (1927).

como las relaciones materiales (hoy diríamos ecológicas); y que la existencia del otro no cesa con nuestra muerte.

Se ve que la problemática de Watsuji, comparada con la de Heidegger, es más radicalmente mesológica<sup>7</sup>. Para él, la existencia humana se extiende verdaderamente al medio que nos rodea. Éste no es solamente constitutivo de nuestro ser, al que prolonga en el espacio, sino que, al prolongarlo también en el tiempo, le da una escala que nos remite mucho más directamente a los fenómenos de la naturaleza. Esta cosmicidad, por lo demás, no es claramente aprehendida por Watsuji, lo que lo hará derivar a fin de cuentas hacia el error clásico del determinismo medioambiental: explicar la cultura por la naturaleza.

Esta deriva ha hecho clasificar la teoría watsujiana —cuando no es que buenamente ignoran su existencia— como un determinismo más; y ello tanto más fácilmente cuanto que la mayor parte de sus lectores, poco advertidos de Heidegger, no han captado nada de su problemática y sólo han visto en ella una interpretación de las relaciones entre entorno natural y cultural. Ahora bien, el libro de Watsuji comienza —abruptamente es verdad— por una distinción radical: el medio (fûdo), no es el entorno (kankyô). Este se lo aprehende, como lo hacen las ciencias de la naturaleza, al precio de una objetivación que es una abstracción, la que saca al sujeto humano de su relación existencial con el medio, dejando solamente en su lugar un objeto: el entorno.

Esta relación existencial, Watsuji la llama fûdosei, que yo he traducido al francés por “mediancia”<sup>8</sup>. Define ésta de entrada (¡en la primera línea de su libro!) como “el momento estructural de la existencia humana” (ningen sonzai no kôzô keiki). Esta fórmula es de una profundidad vertiginosa. Significa más o menos que existimos en la dinámica de un cierto dispositivo ontológico, el cual no es otro que nuestro medio.

### 3. La exteriorización de lo humano en su medio

Esta disposición esencial, Watsuji la conceptualiza más o menos en los términos del Dasein, incluso si —como se lo ha visto—, él desplaza su perspectiva. La idea de base es la contenida en la etimología de “existir”, a saber, mantenerse (sistere) afuera (ex). En efecto, para Watsuji como para Heidegger, “ek-sistimos” por fuera de nosotros mismos; lo que él anuncia con diversas expresiones (soto ni dete iru, etc.) pero que no añaden nada a la temática heideggeriana del Ausser-sich-sein. En lo esencial se trata en los dos casos de una argumentación de tipo fenomenológica, la cual —por revolucionaria que fuera— presenta dos debilidades: por una parte no profundiza la cuestión de la corporeidad, que es el verdadero nudo del problema, y por otra parte carece cruelmente de un apuntalamiento antropológico verificable en la expresión material de la existencia humana.

Es el segundo punto en particular el que explica que la mesología watsujiana no haya tenido ninguna influencia notable no solamente en las aproximaciones técnicas del

<sup>7</sup> La palabra *mesología* (ciencia de los medios), forjada por el médico, demógrafo y estadígrafo Louis-Adolphe Bertillon (1821-1883), es anterior a la de *Ökologie* (ecología), creada en 1866 por el biólogo Ernst Haeckel; pero ha sido eclipsada por ésta, sin duda porque su objetivo demasiado ambicioso para la época no le permitió acceder a un estatuto científico. Bertillon comprendía aquí, en efecto, también los fenómenos socio-culturales, mientras que la ecología, en la medida en que al menos se trata de una ciencia y no de una mística (i.e. el ecologismo), no es sino una ciencia de la naturaleza. El proyecto de Bertillon, para ser encarable, suponía la etapa de la fenomenología, que aún estaba por venir. A este respecto ver mi *Médiance. De milieux en paysages*. Paris: Belin/RECLUS, 1999 (1990).

<sup>8</sup> Ver mi *Le Sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris: Gallimard, 1998 (1986). *Médiance* es un doblete neológico de *médiété*, que se lo encuentra en el francés del Renacimiento, y del latín *medietas*, i.e. la cualidad de lo que se refiere a un medio.

entorno (la de los organizadores del territorio, arquitectos, etc.), sino incluso en filosofía. La *land ethic* anglosajona, en particular, no le debe estrictamente nada, aunque ella se haya desarrollado en lo esencial a partir de la traducción de *Fûdo* al inglés bajo los auspicios de la UNESCO (1961). En cuanto a la introducción de la ontología heideggeriana en geografía por parte de Eric Dardel<sup>9</sup>, ella se efectuó sin relación con la problemática watsujiana (y con razón: *Fûdo* en esa época, no había sido traducida a ninguna lengua occidental); y Dardel tampoco profundiza la cuestión de la corporeidad.

Esta doble cuestión de la corporeidad humana y de su realidad antropológica debía ser revolucionada por Merleau-Ponty por una parte, y por Leroi-Gourhan de la otra. La aproximación fenomenológica del primero, que se apuntalaba sobre un arsenal inevitable de referencias en psicología clínica, estableció claramente que nuestro “cuerpo fenoménico” no se reduce a nuestro “cuerpo objetivo”, sino que se despliega en nuestro medio, el cual es pues estructurado por este “esquema corporal”. La realidad que nos rodea, por consiguiente, está “cargada de predicados antropológicos” debido a “la investigación sensorial que lo inviste de humanidad”<sup>10</sup>. Por su lado, Leroi-Gourhan debía mostrar, sobre bases paleontológicas irrecusables, cómo la corporeidad humana es, por el sesgo de la técnica, poco a poco exteriorizada en lo que él llama “cuerpo social” pero que equivale a lo que Watsuji llama medio (*fûdo*) y que tiene que ver por lo demás con nuestra carne (*nikutai*). En efecto con los primeros guijarros pulidos (*choppers*), se desata un proceso que no es otro que una transferencia de las funciones del cuerpo humano en un medio tecno-social cada vez más complejo y extenso. Si todo esto comienza cuando “el incisivo se vuelve chopper”<sup>11</sup>, es por esta misma exteriorización que nuestras funciones manuales se prolongan en el robot que, completamente al final de un inmenso complejo tecno-social, agarra una piedra en Marte<sup>12</sup>.

#### 4. Nuestra mediancia esencial

Leroi-Gourhan mostró que esta exteriorización de la corporeidad humana sólo se ha podido hacer en la interrelación del símbolo y de la técnica. Aunque estoy plenamente de acuerdo con esta idea, me separo de Leroi-Gourhan en cuanto a que la simbolización sería, como la tecnización del medio, una exteriorización. En efecto, a mi manera de ver es todo lo contrario: los símbolos son precisamente lo que permite repatriar a nuestro cuerpo, y por tanto en la sensibilidad de nuestra carne, el mundo que la técnica ha hecho salir. Es con mi cuerpo —mis pulmones, mi garganta, mi lengua, mi rostro y mis gestos— que yo hablo aquí del robot que, allá en Marte, prolonga el trabajo de las manos humanas; y si puedo hacerlo es porque los sistemas simbólicos (en el primer rango de los cuales está el lenguaje) son lo que permite al humano emanciparse de los constreñimientos de la materia (el peso, la distancia, etc.) y de representar así las cosas allá donde ellas no están presentes; es decir dentro de cada uno de nosotros.

Esta pulsación existencial que, por un lado, prolonga nuestro cuerpo hasta el fin del mundo y, por el otro, atrae el mundo al fondo de nuestro cuerpo, es lo que explica por qué nuestra tierra está impregnada de humanidad, mientras que de rebote ella carga nuestros sentidos —fundamentando así en nuestra carne toda estética y toda moral del entorno—. Esto es lo que el humano añade a la condición ecológica que comparte con los otros vivientes. Esta pulsación irreductible a la ecología, sin embargo no tiene nada que ver con una simple proyección de la subjetividad sobre la naturaleza, visión moderna

<sup>9</sup> Éric Dardel. *L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris: CTHS, 1990 (1952).

<sup>10</sup> Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1942, p. 370.

<sup>11</sup> André Leroi-Gourhan. *Le Geste et la parole*. Paris: Albin Michel, 1964, vol. II, p. 44.

<sup>12</sup> Ejemplo que no es de Leroi-Gourhan, pero que empleo con toda fidelidad a su pensamiento.

que se reduce a un solipsismo completamente vertical salido de la dicotomía “cosa pensante / cosa extensa” de Descartes, y que nunca explicará por qué las cosas afectan nuestra sensibilidad. Si ellas lo hacen, si consideramos la tierra bella, buena para vivir y digna de respeto es porque nuestro ser está hasta la mitad por fuera de nosotros mismos; existimos por nuestro medio tanto como por nuestro cuerpo, y con una razón más grande que por nuestra conciencia. Esta es nuestra mediancia esencial<sup>13</sup> que, por haber exteriorizado nuestro cuerpo más allá del horizonte, no hace otra cosa más intensa que llamar al mundo en nosotros mismos, hasta el hogar que es nuestro corazón.

Sendai, 25 de junio de 1999.

- Géographe et orientaliste, Pr. [Augustin Berque](#), membre de l'Academia europaea, enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales (Paris) et à l'Université du Miyagi (Sendai). Il est l'auteur de nombreux ouvrages sur le Japon et sur la question des milieux humains en général ; parmi lesquels **Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature** (Paris, Gallimard, 1998 [1986]) ; **Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon**, 1993, Paris, Gallimard, 247 pp. **Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse** (Paris: Hazan, 1995) ; **Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène** (Paris: Gallimard, 1996). **Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains**, 2001, Paris, Belin, 271 pp. **la Pensée paysagère**, 2008, **Histoire de l'habitat idéal - De l'Orient vers l'Occident**, 2010, Paris, Félin, 396 pp. **Milieu et identité humaine. Notes pour un dépassement de la modernité** (*Milieu and human identity: Notes towards a surpassing of modernity*), 2010, Paris: Editions Donner Lieu. 148 pp.

Il travaille actuellement à une synthèse sur la question de la médiance.

Courriel : [berque@chess.fr](mailto:berque@chess.fr) ou [berque@mail.sp.myu.ac.jp](mailto:berque@mail.sp.myu.ac.jp)

<en castellano: *el Pensamiento paisajero*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009 y 2013. “*El pensamiento paisajero* no es el pensamiento del paisaje. Este libro no es una historia del pensamiento del paisaje. Plantea la pregunta: ¿por qué este desconcertante contraste entre las innumerables generaciones que no poseían pensamiento del paisaje, pero que nos han dejado tantos paisajes admirables, y esta generación que, sin dejar de hablar y de escribir sobre el paisaje, lo destruye a gran escala por todo el territorio? Hoy poseemos un pensamiento del paisaje pero ya no tenemos pensamiento paisajero, es decir, carecemos de ese pensamiento concreto, vivo y activo que se plasmaba en bellos paisajes. Convertir en fetiche el objeto de consumo (turístico, inmobiliario, académico, etc.) que es hoy el paisaje, no servirá para reencontrar esa manera de ser que se encarna en el pensamiento paisajero. Incluso acontece al contrario.

Si queremos dejar de “matar el paisaje”, como decía un poeta chino del siglo IXº, necesitamos previamente saber lo que era el pensamiento paisajero.”>

---

tr. por Luis Alfonso Paláu C., Medellín, marzo 20 de 2017 - febrero 7 de 2021.

---

<sup>13</sup> Como se lo ve, *mediancia* toma aquí el sentido de *mitad* (del latín *medietas*), nuestro ser estando en una mitad inmanente a nuestro medio. Se ve también que la mediancia, en lo que ella supone la técnica y el símbolo, es propia de la humanidad. Los animales son pobres en mediancia, en el sentido en que Heidegger decía que ellos eran pobres en mundo. Ahora bien, el dualismo moderno, al hacer de nuestro medio un objeto, nos ha condenado a una carencia-de-ser que, en un sentido, nos rebaja a esa pobreza; lo realiza al pie de la letra el holismo ecológico, que correlativamente fetichiza el entorno. Esta forclusión de la mitad de nuestro ser, ya no la compensamos —¡tanto correr detrás del horizonte!— sino por medio del consumo desenfadado de los entes, con las consecuencias ecológicas que conocemos. La habíamos compensado con la fe en una trascendencia, pero...

# MICHEL SERRES

de la Academia francesa

*escritores, científicos y filósofos le dan la vuelta al mundo*

*extraña y alegre sorpresa, nuestros escritores: Michelet, Proust, Flaubert; nuestros filósofos: Bergson, Leibniz; nuestros inventores en ciencias: Euclides, Linneo, Galileo, veían el mundo como inúes del gran Norte, aborígenes ¡o algunas tribus amerindias! Nuestros genios inventarían, sí, por fuera de su historia y de su sociedad, no pensaban de otra manera...*

París: los Ensayos del Pommier, 2009

Traducido por Luis Alfonso Paláu C. Medellín, diciembre de 2013.

## Tabla de materias

<i>Las tres vueltas al mundo</i> .....	3
1.- Nuestro linaje totemista .....	7
2.- Alma para todos, vestido para cada uno .....	19
3.- Yo, mónada analogista .....	30
4.- Bodas de naturaleza y de cultura .....	42
<i>Cepas</i> .....	58

## Bodas de naturaleza y de cultura

Philippe Descola llama naturalismo la visión del mundo usual, dice él, en Occidente, en la que la consciencia o la intimidad humanas, originales, tanto como las culturas, diversas en el mundo, se separan de las cosas y de los cuerpos, todos uniformemente hechos de átomos. Activos y dotados de interioridad, los humanos, sujetos, personales o colectivos, perciben, observan, sienten, piensan... saben y, con intención, transforman objetos, exteriores y pasivos.

Este enorme divorcio entre nosotros, diferentes de sentimientos, de lenguas, de ritos y de instituciones, según las civilizaciones, y esas cosas todas lisas y parecidas puesto que están compuestas de los mismos ingredientes, caracterizaría a Occidente. Naturaleza por una parte; culturas por la otra. Ya visitadas, las otras tres maneras de ver ignoran esta partición en la que nosotros hemos ganado lo que llamamos la objetividad.

Sujetos acá, objetos al frente. Pero ¿qué significan estas palabras?

### *Objeto, cosa, realidad*

La universidad escolástica de nuestra Edad Media, Oresmes sin duda, inventaron en efecto, bajo la influencia digamos de la religión judeo-cristiana, esta primera separación: sujeto-objeto. Tenemos acá dos palabras de lengua latina construidas sobre un verbo: *jacere*, lanzar; *ob-ji(a)cere*, echar adelante; *sub-ji(a)cere*, botar debajo. El objeto designa lo que se encuentra lanzado delante del que, sujeto, yace debajo.

La preposición *ob* posee una op-posición: contra, en frente de... Ob-servación imparcial, quizás, pero también ob-strucción, ob-stáculo, ob-jeción, sin dejar de mencionar ob-sesión. Este prefijo de separación puede pues entrañar sentidos exactamente contrarios a los que creemos que caracterizan la objetividad. Ejemplo: cuando la gramática define el *complemento de objeto* reemplaza el viejo *acusativo* latino cuyo nombre – ¡la causa! – evoca un enfrentamiento y sienta a su procurador ante la corte de justicia: ¡Objeción! grita el fiscal, acusador público, aquel mismo que el hebreo llama Satanás. Tenemos pues una batalla apasionada, una intención subjetiva que turba mucho la pretendida imparcial impersonalidad de la cosa como tal.

¿Y qué decir de los objetos mismos? Esas *cosas*, que creemos y queremos objetivas, repitan las *causas* –se trata de la misma palabra– los cuestionamientos <les mises en cause>, las acusaciones, una vez más, ante un tribunal establecido para juzgar el asunto. Mejor aún: la *res* que el realismo blande delante de él, como prenda de objetividad, significa ante todo una cosa juzgada: causa de un proceso, objeto de litigio. En suma, las palabras de la objetividad resuenan a mil alegatos inauditos en las cortes de justicia, penal o civil.

Intenciones personales, pasiones subjetivas, agresividad incluso... llenan también el sentido de la palabra así lanzada adelante –*ob-jectus*–, como una vista, un aspecto perspectivo, por tanto ligado a un punto de vista, primero; luego: el de la llama amorosa, “veleidoso adorador de mil objetos diversos”, dice Racine de Teseo, o “el único objeto de mi resentimiento”, clama la Camille del *Horacio* contra la Ciudad Eterna. Estético ahora; Balzac fue el primero en hablar de objeto de arte.

Todo ocurre como si la lengua, desde la Edad Media, hubiese prevenido a nuestros sociólogos de las ciencias cuyos análisis inflan la objetividad de subjetividades, individuales, colectivas, políticas; tenemos que se encuentra al menos claramente expresado por los propios términos, desde hace más de un milenio, y luego, arrastrado largamente en su sentido como cola de cometa. Al decir *objeto, cosa, real...* tres palabras de origen jurídico, nuestra lengua cree ponerse a distancia, en análisis fríos y lúcidos, mientras que rueda en torno a pasiones y disputas. El divorcio “naturalista” se agrieta.

Al citar así el derecho, ¿no viene este divorcio simplemente de que bárbaros, animales, cosas materiales, la propia naturaleza..., al no poderse volver sujetos de derecho, caen al rango de objetos? En última instancia ¿qué tribunal dicta nuestros objetos de estudio? ¿Qué *crítica* decide sobre ello? Inversamente de un Contrato natural ¿no moriría el naturalismo? Él hace este pacto impensable.

Ahora bien, nosotros pretendemos que la cosa o que el objeto reales, permanezcan insensible y sordos a los otros empleos de esos términos de objetividad. Ciertamente tratamos de reducir esos armónicos; con frecuencia lo logramos; ocurre incluso que hablando la lengua de las matemáticas aplicadas ponemos por fin el mundo y las cosas a distancia de nosotros, individuos o colectividades. Depuración meritoria y rara. Incluso el realismo que profeso con gusto, proyecta esas cosas y este mundo hacia un límite asintótico, si es que existe, en el que esperamos poder lograr ese realismo, por medio de un trabajo heroico, histórico, infinito, por un cepillado continuo de esos sentidos contradictorios. El mundo real nos parece que aparece en horizonte de esta labor. En ella nos ejercemos, lo indicamos, lo enseñamos, buscamos transmitirlo. Pero ¿sobreviviríamos en un mundo donde sólo hubiera esos objetos?

#### *Técnicas: máquinas, autómatas*

Pongamos algunos ejemplos concretos. Se cuenta que el naturalismo occidental descende de diez técnicas, molinos de viento, de agua, de vapor, en suma: de modelos mecánicos, de máquinas. Tomemos pues una: el reloj. Tenemos un objeto construido, perfeccionado por Huyghens, que lo completa con el escape, y que precisamente va, casi de primero, a llevar la objetividad a la más íntima subjetividad, en la consciencia, tan flotante, del tiempo, e incluso a la organización de diez prácticas sociales. Gracias a él, inventaremos los horarios. El joven Descartes, al mismo tiempo que él, celebra algunos autómatas cuyas máquinas de rodamientos adornan aún jardines. Sus cuerdas echadas, el reloj marcha solito, automotor. ¡Maravilla admirable!

Ahora bien, los animales marchan así; Dios les echa cuerda, dice Descartes. Ahora bien, el mundo de los alrededores, Sol y planetas, giran de la misma manera, sin que se les vea su motor. Autómatas, los animales van pues como máquinas; así mismo, el mundo rueda y gira como un reloj. A la vista de estas fabricaciones ¿cómo evitar el modelo de los animales-máquinas, o el del mundo-reloj? El mecanismo proyecta en la naturaleza y la vida el esquema de los autómatas. Y a la inversa, las máquinas imitan los movimientos del cielo. El mundo amplía a sus dimensiones esas fabricaciones que se hacen por figuras y movimientos. De repente, el naturalismo expresa lo construido y lo dado.

Aparece lo que he llamado el formato. El *quattrocento* veneciano inventó diez tipos: la perspectiva, recuperación de las secciones cónicas (para nada inventado por los pintores, como se lo repite con frecuencia, sino redescubierta en las traducciones árabes del tratado de Apolonio) para el espacio; la imprenta en el lenguaje; la moneda en los intercambios; la contabilidad para el comercio... Los mecanismos de transmisión del movimiento, la estática o la cinemática nacientes sólo forman una parte de este formateo que le da a Europa herramientas de intervención –prensa, reloj, cuadros, cheques, balances, unidad de diversas medidas...– de una eficacia inigualable. La homogeneidad de los objetos formados de espacio y de movimientos, y echados en esos dos componentes, en suma: el llamado naturalismo resulta de este paso de máquinas construidas para necesidades locales a la máquina global y redonda del mundo.

#### *Ciencias del viviente*

El mundo tiene como modelo el reloj, donde el tiempo se cuenta de manera reversible. Este reloj de pulso dice este tiempo, pero no lo sufre; impide incluso concebir otro. El reloj, que es un planetario de bolsillo, es un autómata del que la circulación de los planetas se vuelve, a la inversa, el modelo gigante. Se sabe que Newton penetra en Francia por Voltaire, luego triunfa por Laplace. Conquista las mecánicas celeste y general, la astronomía y la física. Necesario al transformismo y al evolucionismo, la idea de un tiempo largo nunca hubiera podido emerger de ese contexto mecanicista o “naturalista”. Los adversarios más determinados de esta duración, larga ciertamente, pero sobre todo irreversible, se reclutaron entre los

mecanicistas, es decir, los newtonianos, partidarios de un tiempo reversible, que representaban el partido mejor advertido.

Las ciencias naturales permanecen pues, por un largo momento, exteriores a su movimiento. La teoría de los animales-máquinas permanece acá marginal. El famoso *Discurso* anti-cartesiano de La Fontaine a Mme. de La Sablière expresa, a partir de la *Apología* de Montaigne, la opinión de la masa de los especialistas que, como sus contemporáneos rurales, optaron, durante siglos, por el alma de los animales: Cureau de la Chambre, Gassendi, Bernier, Bayle, Leibniz, Charles Bonnet, Boullier, Fontenelle, La Mettrie, incluso si su alma animal se vuelve material, el propio Renouvier... ¿Fabre?... La mayor parte, recientemente publicados en el “Corpus de las obras de filosofía en lengua francesa”, y reseñados en la revista correspondiente<sup>14</sup>, forman, juntos, una aplastante mayoría. ¿Animistas? En efecto, Diderot creía en la materia sensible primitiva.

### *El fractal en el cementerio de autos*

Iniciador del mundo y del cálculo infinitesimal, Leibniz habla fractal por primera vez: dice él que un animal muestra una máquina de máquinas hasta en sus más pequeñas partes. Esta proposición fascina tanto más cuanto que hoy reencontramos una cuasi-aplicación en los organismos vivos, en los que las células, en los que las moléculas cumplen funciones sofisticadas. ¿Nanotécnicas ya?

Los que desarrollan el modelo mecanicista ¿reflexionan en lo que hacemos al construir una máquina? Las manos nunca fabrican nada con nada; siempre tienen necesidad de eso que los metafísicos llaman materia prima: madera, bronce, latón, plástico... El balancín de un reloj tiene una forma, ciertamente, fina, alargada, gravitacional... pero también una materia, en aleación generalmente. Para toda cosa, Aristóteles, ya distinguía su materia de su forma. Pero esta aleación, forma artificial, mezcla materias; pero este latón, este invar contienen cristales, moléculas, átomos... por tanto millares de formas. ¿Podremos un día descender así la escala de los tamaños hasta fabricar una máquina bastante parecida a lo “real” como para que sólo se encuentren formas, hasta lo indefinidamente pequeño? ¿Haremos fabricado alguna vez, o incluso concebido, alguna máquina que siguiera siendo máquina hasta allá? La frase de Leibniz y la miniaturización interrogan al mecanicismo en su profundidad.

La historia de las ciencias permite también reír de ello, puesto que los que toman, por ejemplo, como modelo el computador –¿cuál, de cuál generación?– olvidan que sus predecesores habían usado como tal lo que (con la ayuda del progreso) pronto fue la fractura de los vehículos o el cementerio de las locomotoras. El tiempo hace pasar pronto de modo a estos utensilios. El reloj de la época clásica nos parece una vacilante chuchería, y el pato de Vaucanson una pieza de museo desarticulada. El mecanismo acumula en su surco el mercado de las pulgas de cómicas antiguallas. Si la naturaleza imitase al mecanismo ¿se volvería ella tan pronto ese campo estercolar? ¡Quizás!

### *Autómatas*

Cuando calificamos de automático al comportamiento de un mecanismo, reloj o robot, no sabemos todavía lo que decimos. Para nosotros, un autómatas marcha sin que allí participen ni voluntad ni intención subjetivas. Se vuelve incluso la imagen perfecta del divorcio naturalista.

Ahora bien, toda la familia semántica de la que esta palabra autómatas hace parte se refiere a una vieja raíz indo-europea –*men*– que, bien por el contrario, designa la actividad *men-tal*: *vehe-mente*, *demente*, *co-mentario*, *men-ción*, *men-tira*, *mem-oria*, *mon-umento*, *de-mos-tración*, *mon-eda*... y he acá que ¡reaparecen los formatos de hace un rato! La *mon-tre* <el reloj> misma(o) ¡hace parte de ella! La palabra que lo designa ¡dice que él tiene un espíritu! Describimos pues con una palabra de entendimiento una cosa ¡que querríamos que estuviera desprovisto de él! El autómatas mantiene con la actividad mental la vieja y misma relación que los antiguos griegos habían establecido entre el *gnomon* y el conocimiento (ver

<sup>14</sup> < <http://www.corpus-philolo.fr/presentation-catalogues-corpus.html> Paláu >

*Elementos de historia de las ciencias*<sup>15</sup>). Eje del cuadrante solar, este gnomon significa, estrictamente, “conocedor”. En resumidas cuentas: expresamos el llamado naturalismo con palabras que lo contradicen, y que a la inversa dicen abiertamente que existe una inteligencia, no tanto artificial como objetiva u objetal. ¡Una palabra animista!

Cosa, objeto, real, autómata, reloj... ¿ha existido alguna vez el divorcio naturalista?

### *Orígenes de las ciencias humanas*

Paradójicamente no comenzó en el seno de los saberes de la naturaleza... hemos visitado suficientemente tanto las clases totémicas, una física animista, las matemáticas analogistas... sino por el contrario, en el nacimiento de las ciencias humanas, en el derecho que también hemos evocado. Maduramente decidida, esta separación permite seguramente al estudio de las culturas constituirse, suave, frente a las ciencias duras. Nacer y desarrollarse, sobre todo dentro de la Universidad. Bajo mis ojos sorprendidos, las ciencias sociales nacieron en Francia por decreto del ministerio correspondiente. O más bien: su nacimiento mismo precipitó la llegada de la mencionada distinción entre la naturaleza, único “objeto” de las ciencias duras, y las culturas, campo diversificado abierto a los nuevos saberes. ¿Engendró el mencionado naturalismo a las ciencias humanas, o fueron estas las que produjeron aquél? ¿Será decidible la cuestión, o sólo lo será para el derecho, siendo que este es el único que tiene derecho a decidir sobre la instancia suprema de decisión? En todo caso desprendidas de la antigua matriz científica, pudieron por fin, en su dominio así definido, visitar terrenos, construir sus propios métodos y sus objetos singulares, en fin: soñar en teorías.

La deriva así producida entre los dos continentes de saberes induce, en el nuevo, dos actitudes con respecto a la confrontación con el antiguo. Primero fascinadas, las nuevas ciencias tratarán de imitar, de remedar incluso a sus mayores; después, al contrario, la ignorancia de estas últimas y, a veces, la agresividad contra ellas no cesan hoy de sorprender. Sólo conozco como auténticamente naturalistas a las clasificaciones universitarias cuyos cortes absurdos se encarnizan en separar las ciencias duras de las blandas y, entre los estudiantes, a los instruidos incultos de los cultivados ignorantes. El puentear por medio del Tercero-Instruido sigue siendo una utopía.

En este punto noto una diferencia de ritmo entre la Universidad francesa y la alemana. La clasificación de Auguste Comte es la primera que domina en el siglo XIX, y hace entonces entrar a la sociología en la lista de las ciencias tales como la física o la biología. Inventada, palabra y cosa, por el autor, esta disciplina clasificada más tarde entre las ciencias humanas, sucedía allá a las que tenían por objeto el cielo y los vivientes. Comte no conoce ni impone ningún hiato entre las ciencias de la naturaleza y las que tratan del colectivo. Por el contrario, la sociología aparece, en la clasificación, en continuidad con la mecánica o la anatomía. Si para él, el estudio de las sociedades se sigue de las otras disciplinas, los hombres se disocian poco del mundo exterior y, al naturalizarse lo social, el naturalismo se aleja. Se aleja tanto más cuanto que nadie quiso leer al segundo Auguste Comte, religioso al extremo, todos lo veneran como el ancestro de los “positivismos” de hoy, lo que él no es de hecho de ninguna manera. Al escribir estas líneas, tomo conciencia de que el esfuerzo mismo del *Tercero-Instruido* (1991)<sup>\*□♦</sup>, previo al *Contrato natural*<sup>♥▲</sup>, y su doble puenteo, en reacción contra el formateo naturalista, salía sin duda de esta tradición de lengua francesa.

A la inversa de ella, las clasificaciones científicas, numerosas a fines del siglo XIX, sancionan entre nuestros amigos alemanes, tipo Rickert, esa separación, hoy corriente, porque ellas promueven así las ciencias del espíritu, o más bien las de las culturas, y defendiendo su dignidad al lado de, y frecuentemente contra, aquella que se acostumbra concederle a las ciencias exactas, instaladas desde hace mucho tiempo.

<sup>15</sup> < Michel Serres (ed.). *Op. cit.* Madrid: Cátedra, 1991. pp. 77-117.>

\*□♦ < Traducido por Luis Alfonso Paláu C. para el seminario "Equilibrio & Fundaciones", con el apoyo del Comité para la Investigación y el Desarrollo de la Ciencia, CINDEC. Universidad Nacional de Colombia. Medellín, Septiembre de 1997. Última corrección agosto de 2011>

♥▲ < Valencia: Pre-texto, 1991 >

Y esto tanto más cuanto que esos clasificadores, por primera vez y contra el universalismo de las Luces, darán muchas definiciones precisas y concretas de la cultura, o más bien de las culturas, inspirados como estaban en la defensa y la ilustración del particularismo de las comunidades locales. Mientras que Alemania defendía lo local cultural contra el humanismo universalista francés. Extraña emergencia esta de una institución universitaria que prepara el divorcio naturalista, mientras que ¡apenas si salía de un romanticismo, bastante animista!

Posteriormente y en todas las latitudes, la etnología o la antropología, en suma, las ciencias humanas adoptaron estas definiciones refinándolas. Ahora bien, en la misma época, las universidades americanas se construían poco a poco bajo la fuerte influencia alemana; aún, en la actualidad, ellas conservan mil recuerdos de esa empresa. Su culturalismo de entonces, su multiculturalismo de hoy, siguen siendo de lejana inspiración germánica. A su vez, la universidad francesa no escapó para nada a este modelo, al menos a partir de Renan y de su *Porvenir de la ciencia*, donde el autor promete ese futuro a la filología.

En tanto que la institución académica lo encarna, lo consagra y lo difunde, el llamado naturalismo desciende pues directamente de ese momento histórico en que la Universidad alemana irradia en el mundo e impone en él su sello. ¿Habrà que concluir por esto que sólo se trata de un artefacto?

#### *Arte de inventar*

Sin duda. Pues yo nunca he leído a ningún escritor, y *a fortiori* a ningún poeta, ni he oído compositor ninguno inspirado por este naturalismo. Tampoco veo ningún descubrimiento de alguna importancia en las ciencias llamadas duras que uno pueda decir que salió de la distinción entre naturaleza y culturas. Esta separación entre una parte chata, lisa, apagada, unida, y otra proliferante, esterilizaría más bien la invención y el desarrollo científico. Inventada por Descartes, ella lo arrastró hacia lo que Leibniz llamó una “novela de física”, mientras que su crítico, más bien “analogista”, inventó nuestra modernidad en casi todas las disciplinas.

Por ello, creo de tendencia totemista las clasificaciones de la historia natural, de tendencia animista las ciencias contemporáneas de la información, y cuasi analogistas a las matemáticas y, en los tres casos, habría que comprender así, con nuevos costes, los orígenes de esas disciplinas y parte de su desarrollo; mientras que yo veo al naturalismo nacer como un artefacto pedagógico, no solamente favorable a las emergencias de las ciencias humanas sino que, por su carácter simplísimo y repetitivo, útil en la formación, en el ejercicio y en la transmisión. Henos pues, en efecto, ante *el mejor de los formatos posibles para la pasión mimética*; ahora bien, sin mimo ni mismo, no existe aprendizaje ni enseñanza. Las instituciones viven como hijas del mimo.

La invención exige otra cosa: una conversión. No aconsejo de ninguna manera aquí a nadie *convertirse al totemismo, al animismo o a cualquier otra visión*; este libro ofrece solamente tipos de distancias, de maneras diversas de acampar en otra parte, de abandonar el *campus* universitario. Pero, absolutamente hablando, más vale convertirse, cambiar de aire, de cuerpo, de pensamiento, de lengua, de esperanza, de exigencia, echar al fuego sus sandalias, no temer ir solo y desnudo, plantar su tienda en la selva de lo real, sufrir el menosprecio, no ceder a las vanaglorias... Es necesario pero no es suficiente. Pues es necesario también tener la oportunidad de caer en el buen problema en el momento exacto. Esta doble aventura hace del inventor un alienado que sufre, una extranjera adolorida, los dos raros. El arte de inventar se dice en lengua exótica; nuestros genios vienen de otra parte, de Amazonia, de Australia, de las Nuevas Hébridas...

Venidos de “naturaleza”, hacen emerger una nueva cultura. Hela por fin llegada.

*Una: mía y muerta*

La cocina del cochino, en el invierno; en primavera, las Rogativas, cuando el sacerdote bendecía los campos; la implacable oposición de los rojos y de los verdes; el ferial de terneras frente a la puerta y el mercado de aves el domingo; el fino mosaico de las hablas de oc(citano), variables de Béarn o Perigord, y de los Landes en Cataluña... Estos son algunos de los rasgos de aquella aborígen, de donde yo he salido. Mis amigos del Aber-Benoît, de Niedermorschwihr, de Molines-en-Queyras, y de Méhun-sur-Yèvres declinaban entonces la suya en bretón, alsaciano, piemontés o berrichon. Destruídas por el hundimiento de la población rural que las matanzas de dos guerras mundiales y las revoluciones verdes diezmaron, borrados por la urbanización, las autopistas, los tour-operators, la televisión..., quedan algunas ruinas aquí y allá de estas culturas rurales en las que sólo se interesan los etnólogos.

*Dos, tres: nuestras y enfermas*

Cuando escucho declamar: “Morir por su patria es una suerte tan digna / que en multitud buscaremos afanosamente una muerte tan bella”... me pregunto quién escribe estos horrores, mientras que el *Horacio* de Pierre Corneille me parecía, hasta hace poco, la obra maestra, sino del espíritu humano, al menos de nuestra segunda cultura.

De la que llevo en mí, aún, la sombra, sin sentir mucho su desvanecimiento. Veamos de nuevo algunos rasgos: compuesta de una buena experticia en latín y griego seguramente, en hebreo y sánscrito en rigor, ella se remonta en el tiempo a los límites de la historia, hacia los comienzos de lo escrito. Viaja por otra parte en el espacio, a partir de un lugar singular en donde se define el primer sentido de la cultura – como conjunto de las prácticas singulares de un grupo, la rusticidad de la Gascuña, para mí y en mi casa– hacia la otra lengua de Francia, la de oïl, su historia, su literatura, sus obras de arte... y hacia diez países vecinos donde se hablan español, italiano, inglés, alemán o ruso... lenguas con obras análogas. Añadid sólidos conocimientos en historia de las ciencias, mitos paganos y teología monoteísta, y dibujaréis la llamada silueta, de perfil, tal como la de Erasmo o Montaigne, Romain Rolland o Stefan Zweig; nuestros humanistas la esculpirán en ellos y difundirán en torno suyo; yo recibéndola trato, pero por primera vez en vano, de perpetuar su forma. Pasando por la geometría griega, las epístolas de san Pablo y los derechos del hombre, he dicho que ella tendía a darse por universal, a la vez en la abstracción y para el individuo. Después nos pusimos a dudar de que ella sólo lo fuera para Europa.

El honesto hombre según mi corazón, se encaminaba *en tercer lugar*, de oc a Occidente, es decir de la cocina del marrano, local, al Louvre, al CNRS y a la Unesco, globales, durante su adolescencia; para regresar, sereno y arrugado, de Euclides y de Plutarco, a la rusticidad. Los más grandes en el regocijo de mi alma han reunido esta ida y este regreso: Cervantes, ebrio de libros, sobre el asno de Panza, Montaigne en Lahontan, y Diderot, sobre el caballo de Jacques, bajo las horcas patibularias.

*Cuatro: la de ellos*

Reciente, la redefinición de lo que mi sociedad entiende, *en cuarto lugar*, por cultura reprime esas oscuridades en laberintos sin salida ni entrada, de suerte que las tres precedentes más se borrarán. Aquí tenemos, directamente, algunos rasgos: conozco mal, lo confieso, el nombre y las obras de los que han reemplazado a Mistral y a Racine, a Ravel y a las Rogativas, cantantes, animadores, administradores del ministerio correspondiente, sponsors salidos de las industrias y de los bancos, ídolos del espectáculo mediático y político, de imágenes bien conocidas.

Gozo con la redistribución de las ciencias, de la música y de las informaciones en la Red, de los nuevos repartos interactivos que ponen en aprietos a las vedettes, pronto envejecidas aunque frescas, de más arriba y, sin duda, del sistema mismo de las excepciones culturales, puesto que si se tiene en cuenta todo ninguna diferencia distingue al periodista de radio, al presentador de las informaciones televisivas, al sacerdote en el púlpito y al profesor de universidad en el curso magistral... todos peroran sobre un canal sin interacción, y únicos propietarios de los accesos a las fuentes del saber o de la información, todos campeones que obligan a los cuerpos de sus contemporáneos a resbalar hacia un abandono descuidado, de

pasajero, mientras que el computador los repone en el arco activo de conductores; el cuerpo nunca se equivoca.

De esta doble redefinición que hace regresar a la Academia de la primera a la última plaza, no experimento ni escándalo ni celos ante la fortuna, la potencia y la gloria, inestables, de aquellos y de aquellas a los que ella ha beneficiado. Amén, yo vivo con mi tiempo, al que sin embargo no encuentro tan horrible. Vulgar, violento y asesino, sin duda, pero yo diría que incluso menos que otras épocas, por lo menos ya no produce, desde que me doy cuenta, las decenas de millones de muertos de la precedente, esa de mi infancia, provista precisamente de esa segunda cultura de la que llevo aún en la sangre la remembranza.

Por el contrario gozo del desajuste oc-Academia-*mass media*, quiero decir *local-universal abstracto-expansión mundial*, cuyo desequilibrio en mí, yo espero que abra una lucidez. Para nada volveremos atrás. Además me regocija entrever que se va esbozando el siguiente quinto perfil.

*Cinco: humano, genérico y natural*

Bajo la suave presión de la etnología se flexibilizarán los límites espaciales precedentes, de oc y de Occidente; por medio de ella hemos aprendido las culturas de los pueblos sin escritura, excluidos de la historia por la decisión de regalía de esta última de auto-datarse por lo escrito. Mientras que las tradiciones orales se imponen en número sobre la excepción escrita, ésta no ha puesto cuidado de reducir su fractura numérica desde hace muchos milenios. Franqueando más que la severa frontera que, desde Pascal, constituían los Pirineos, ya no solamente viajamos de léxico en léxico, sino entre tribus de tradición sin traducción. Antaño extrañas, ahora recuperan vida y valor cien civilizaciones. Practicando una nueva forma de conocimiento, y por tanto de tolerancia, las respetamos gracias a estas ciencias verdaderamente humanas. Incluso algo mejor: este libro es un testigo de que ellas nos han traído a visitar humildemente la nuestra. Primer acto, para el espacio, más *disparatado* y cercano de lo que nos lo imaginábamos. Ahora bien, asistimos a un segundo acto, más decisivo aún. Se trata de la duración.

Bajo la presión de todas las ciencias duras, los límites temporales de mi segunda cultura se revelan de una extraña estrechez. Su universalidad en el mejor de los casos tendría cinco mil años de edad. La nueva cultura, la quinta, por fin natural, cuenta con quince mil millones. El trasfondo cronológico sobre el que nuestros niños actualmente se cultivan, se profundiza al punto que el pedacito que jardineábamos hasta hace poco, confunde de hoy en adelante por su pequeñez. Para lograr así una extensión donde el pensamiento respira finalmente con amplitud, las mencionadas ciencias duras caerán, casi juntas, sobre un descubrimiento simple; todas ellas inventaron recientemente procedimientos de datación; cada disciplina supo hundir sus objetos en un tiempo ritmado de estadios medidos con precisión. Todo se fecha, incluso se auto-data. Las cosas del Universo y del mundo, los vivientes y el hombre existen, juntos, como lugares de memoria, de los que creíamos con arrogancia que sólo a nosotros nos pertenecían, o que sólo nosotros sabíamos crearlos. Por esto el despliegue de una cronología en la que las cosas mismas y sus saberes nacen, cambian, pueden desaparecer; por esto la constitución, lenta y de nuevo *disparatada*, de lo que he llamado el Gran Relato: azaroso y contingente cuando avanza, como todo relato, de lance imprevisto en mutaciones, conoce un cierto orden cuando se lo cuenta retrospectivamente.

De este modo podemos relatarlo gracias a otro descubrimiento simple y conectado con el primero; unas después de las otras, todas las ciencias inventaron que *las cosas en torno nuestro escriben tanto e incluso mejor que nosotros* –a veces incluso leen– de suerte que, saber consiste en descifrar los mil y un códigos bajo los cuales las cosas, inertes o vivientes, han grabado por sí mismas y sobre sí mismas, *en sí y para sí*, sus lenguajes propios. Antiguamente, los pequeños relatos de la historia menuda se contaban a partir de textos escritos en un grupo restringido de lenguas; por el contrario, el Gran Relato, hoy, se codifica en alfabetos múltiples, no forzosamente humanos, maravillosamente antiguos: en las radiaciones cosmológicas, las manchas galácticas, los agujeros negros, la caída de meteoritos, el magnetismo de las rocas, las placas tectónicas y los estratos de los acantilados, las calcáreas del cámbrico, las caderas fósiles de Lucy, los plegamientos de las moléculas, el ADN de las especies... En todo, pero también en nosotros,

se escribe ese relato. Lo leemos recibiendo como un fuetazo *el golpe dado por las ciencias duras a nuestros narcisismos; ya no somos los únicos en hablar o escribir, todas las cosas del mundo lo hacen*. De repente, ellas entran en nuestra casa. Nuestras antiguas culturas oponían las culturas *con* escritura a la naturaleza *sin* escritura; la nueva acoge las culturas *sin* escritura y la naturaleza *con* escritura. Nuevo confluente.

Así como, vernacular, nacional o mundial, la historia sostenía con su andamio temporal y espacial las dos culturas en vías de extinción, así mismo el Gran Relato sostiene la noticia de las mil circunstancias de una duración colosal. Los hombres no se encuentran frente a un mundo extraño o absurdo, sino que nacen y viven de su evolución. En la antigua cultura, el saber excluía los relatos; para la actual, este relato incluye los saberes. De este modo las cosas de naturaleza entran en la casa de las culturas. No existe sino un solo hábitat.

Paz en el conflicto de las facultades; no tenemos que festejar solamente la ampliación caótica y contingente de los tiempos, o la federación mosaica y variopinta de los espacios; debemos brindar también en las bodas, universitariamente inesperadas, de las llamadas ciencias y de las letras, cuyo divorcio terminará por ser un corto y estúpido intermedio en nuestra historia. Por un lado, los llamados científicos adquieren técnicas que anteriormente se llamaban humanistas: leen, descodifican, datan, cuentan; pagan esta entrada en cultura por una mezcla nueva de azar y de necesidad. Por el otro lado, cambiando de memoria, los historiadores adquieren un tiempo inmenso cuya proyección sobre el de ellos les cambia incluso sus objetos. En efecto, de la misma manera que los eruditos leen los caracteres griegos, árabes o chinos, cien lenguas, por tanto cien maneras de saber, así mismo los científicos descifran cien lenguas también: las franjas coloreadas de la espectrografía, los pliegues alfa o beta de las moléculas, la lengua aritmética de los cuerpos simples, las cuatro letras de la genética... A cada disciplina su lenguaje, su código local, *no solamente el de su especialidad, como antiguamente y hasta hace poco, sino el de las cosas mismas*.

Tan diferentes y variados como las regiones del mundo de las que han salido, estas lenguas describen, de rebote, un cielo locamente múltiple, una tierra insensatamente compleja, paisajes fatuamente variados, carnes furiosamente implicadas. Las multiplicidades invaden los antiguos esquemas simplistas, saturados de aquí en delante de singularidades. Una diversidad de fondo caracteriza la naturaleza como las culturas. Estas variedades rizomáticas en el espacio y en las lenguas, corresponden a la contingencia caótica en el tiempo del relato, así llamado por sus bifurcaciones imprevistas y las sorpresas de sus mutaciones. Por esto el estilo nuevo de esas ciencias llamadas antiguamente duras, su aspecto más detallado que general, más lleno de paisajes que liso, más proliferante que simplificado, más individuado que abstracto, más informático que geométrico, a la vez mejor, menos bien y, en todo caso, más informado sobre la Red que en las bibliotecas... en resumen: más procedimental que declarativo. *Historiado*, lo real responde a nuestros saberes *historiados* en la Red. De esta manera nuestra edad cognitiva se inclina hacia la heterogeneidad de los individuos más que hacia la simplicidad de las clases, más hacia las singularidades que hacia los conceptos. Por esto la pendiente hacia un relato ramificado más bien que la subida hacia leyes. El viejo cuadrado: esquemas, principios, clases, excepción excelente de la experticia... se encuentra desbordado por el nuevo cuadrilátero: paisajes, relatos, individuos, multiplicidad diluviana de la información disponible en la Red. Desaparece la simplicidad que el naturalismo le asignaba a la naturaleza.

### *La cultura genérica*

Tan nueva por los espacios como por el tiempo, esta quinta cultura se vuelve entonces propiamente *genérica*, es decir: *propia de la especie*. Formada en la pluralidad de las cosas codificadas, inertes o humanas, ella no puede menospreciar los particularismos de las precedentes, apegada la una a Quercy o a la Guyana, la otra al Mediterráneo o a Occidente...; pero ella se ríe plácidamente de lo que algunos llamaban con arrogancia el mundo habitado. Contingente y abigarrada, conduce sin embargo a la idea de que nuestras mismas diferencias contribuyen a componer, en el tiempo, un relato común: *común a los hombres y a las cosas del mundo*; el Universo entero, comprendidas ellas y nosotros, temblorosos de sorpresa, descendemos de un big bang, posible o probable... la tierra y la vida vienen, sin duda, de la acreción ardiente y del enfriamiento de los planetas... y esta es la continuación del relato: luego de *Homo*

*erectus*, *Homo sapiens* sale de África y allí permanece... Según este escenario, probable en la actualidad, todo esto se relata, en efecto, como un cuento para niños: que habiendo pasado el Suez sin duda hace unos cien mil años, algunos humanos se difundieron por el planeta donde diez limitaciones climáticas, las fuentes de alimentación, más las diversas relaciones que ellos inventaron en la ocasión, condicionaron la diversidad que hoy en día observamos. ¿Cómo? Sólo lo sabemos por jirones, a través de la opacidad de esos milenios. Pero, por el lado de las culturas, se borra mucho la complejidad del naturalismo.

Pues los paleoantropólogos como Coppens juegan de acá en adelante pídola sobre las espaldas de los etnólogos como Lévi-Strauss. La cultura genérica hunde sus diferencias en un relato común que la salva de su unidad contingente. Allá donde los precedentes elevaban muros, ella comienza a construir puentes, frágiles y flexibles. Ciertamente, existe un mosaico caótico de excepciones, pero el Gran Relato de los vagabundeos de *Homo sapiens* trata de desplegarlos en una duración trémula de bifurcaciones. *Viator*, él no cesa de pasar de una parte y de otra de las fronteras y, así, hace existir, como en retroacción, un mundo común, cosas y humanos juntos; él o sus predecesores no cesan de abrir puertos en las montañas más elevadas o pasar por los mares más anchos buscando los estrechos, ya atravesados, con ocasión de tal o cual circunstancia, por sus tatarabuelos. Retomo pues el relato. *Erectus*, luego *sapiens*, antes de los Pirineos, luego pasaron más allá; yendo más allá de Suez primero, arribaron después a Eurasia; llegado más allá del mar de Arafura, *sapiens* vogó, hace sesenta mil años, más lejos hasta las costas de Australia; posteriormente, llegado más allá de Bering, tocó hace unos veinte mil años, más allá en Alaska, para descender a lo largo de las Rocosas y de los Andes. Atención: sólo cuento un relato probable, sujeto a rectificaciones. Atención nuevamente: los escenarios pueden variar, pero la forma de la narración permanece. ¿Produjo este tiempo contingente, al menos en parte, el espacio abigarrado de las culturas formadas a su paso? A esta duración, a esta extensión, le corresponde una verdad mezclada de dudas, es decir: bien precisamente, un relato. Como en todo mosaico, la silueta genérica, en un tiempo inmensa y caótica, franquea los bordes de las piezas quebradas por el viejo rompecabezas dibujado por mil fronteras. ¿Juega el tiempo del Gran Relato el rol de células madre para la diversidad de las culturas?

Invariante para todos y una vez dibujado, ese Gran Relato –no dudo que de él brotan, como de una fuente nueva, mil inspiraciones literarias, artísticas, filosóficas...–, podemos escucharlo en cualquier parte, en cualquier lengua; o enseñarlo en lenguas vernáculas, de las Nuevas Hébridas a Laponia; o aprenderlo en lenguas científicas, en los anfiteatros de la Sorbona o de Stanford. He propuesto su programa en las últimas páginas de *El Incandesciente*.<sup>□□</sup> La marejada de sus flujos temporales lame los bordes del espacio, incluso las crestas pirenaicas, tan queridas por Blas Pascal; toma su fuente en el relato del Universo, sigue la evolución vital y *se recibe en lengua universal*. Escucho de nuevo por allá no tanto una lengua única, sino cien traducciones que pueden ser escuchadas y comprendidas por mil y una personas; según el detalle querido, cada uno puede jugar, para decirlo u oírlo, en la pareja dialecto regional-jerga de especialista. Puedo expresarlo rápido, como antes, para mis nietos, en dibujos animados, mientras que otros insisten en aquella prueba técnica que detallan en artículos difíciles.

#### *Un nuevo espacio corresponde al nuevo tiempo*

No dudo finalmente que las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación <NTIC>, de las que hablaba hace poco, no den ya un soporte efectivo a esta quinta cultura, como –para hablar rápido– la escritura humana inventó, hace tres milenios, el de la segunda, y los *mass-media* no interactivos el de la cuarta. Su velocidad de ejecución se coloca casi a la altura de la antigua economía de pensamiento permitida por la abstracción. Vivimos un siglo de Luz, de su claridad ciertamente, pero además de su velocidad. Gracias a las matemáticas, el concepto de círculo permite pensar de una sola vez una infinidad de redondos; inversamente, para comprender mejor de una vez millones de formas redondas, pasamos por este círculo abstracto que he llamado declarativo. Como de ahora en adelante la electrónica nos permite gozar durante más tiempo de lo individual sin tener que puentear así constantemente lo concreto por medio

---

□□ < reproduzco en anexo 5 las últimas tres páginas de *El Incandesciente*, Paláu >

de esquemas, la cultura toma el estilo paisajístico, detallado, proliferante, procedimental que he descrito antes. También se lo debe al computador.

Pues las técnicas nos sumergen, por otra parte, en un espacio tan nuevo como el tiempo en el que nos hacen vivir las de la datación. Piénsese no más en el sentido de la *dirección*. Aquella usual, la postal, se refiere a coordenadas de tipo cartesiano y a una distancia medida tanto por la geometría como por la política obsoleta; ella indicaba el país, la ciudad, la calle, un número. Ahora bien, ya nada importante nos llega por el correo aéreo. Todo mensaje nos llega por el teléfono celular o por el mail, cuyas dicciones se enuncian por medio de cifras o de letras, en suma: por un código –como cualquier otra cosa del mundo– sin ninguna referencia ya a espacio medido. Tontamente se repite por todas partes que así se amenguan las distancias, como si habitáramos todo el tiempo el espacio en el que, en efecto la bicicleta y el avión achicaron las distancias recorridas antaño a nado o a pie. No, la Red y el teléfono celular transfieren nuestras vidas y nuestras relaciones a un espacio sin relación con el antiguo. Los geómetras dirían: en los tiempos antiguos de las redes, habitábamos un espacio euclidiano, cartesiano, métrico, el de los portulanos y de los mapamundis, el de los globos terrestres o celestes, mientras que hoy frecuentamos un espacio topológico, sin distancia ni medida, ya no el de los agrimensores, sino el de Riemann y de los coloristas.

La palabra *dirección*, por otra parte y por su origen –*rex, rectus*– se refiere al rey y al derecho; la policía y el aduanero accedían así a la guarida donde encontrar al delincuente o al contribuyente. La *dirección* (*adresse*) nos forma <el carácter> (*dresse*). El cambio que describo no ha tenido *lugar* para nada en la misma métrica, con nuevas distancias con respecto a las mismas referencias, como cuando hasta hace poco nos mudábamos de casa; ahora hemos cambiado verdaderamente de espacio. Saltamos en topología. Entonces ¿qué se vuelve el *derecho* cuando la línea *recta* se vuelve homeomorfa de una serpentina y la esfera de un gorro frigio? Despuntan entonces en el horizonte otra policía, otras jurisprudencias, un nuevo tipo de gobierno, la obsolescencia del régimen de los partidos y de los representantes. Una cultura emergente implica políticas inesperadas.

Finalmente la práctica de la referencia no concierne solamente al espacio habitable o politizado, sino también entre otros al saber. La experticia jugaba antiguamente sobre el acceso; el científico, el erudito, el historiador... gozaban de un conocimiento electivo de las fuentes por haber frecuentado los laboratorios, las universidades, las bibliotecas, los buenos libros, sociedades de colegas..., apilaban alegremente notas de pie de página y bibliografías, la armadura y la coraza defensiva del serio que vuelve y copia. Bien referenciado, un buen libro cita las buenas direcciones. Esta capacidad de experto acaba de morir al mismo tiempo que la universidad agoniza. Los reemplazan los motores de búsqueda, que operan en el espacio topológico, mientras que, atravesando el viejo espacio métrico, el antiguo erudito tomaba la más corta línea de metro, cuando no el avión, para venir a consultar el catálogo de una biblioteca rara. Tan gastadas como las estrellas aquellas de las que aún recibimos luz pero de las que la astrofísica nos enseña la antigüedad de su extinción, nuestras instituciones aún le obligan al estudiante a tomar el tren, que bien caro es, para ir a auditorios, repletos, a recibir con mucha frecuencia bastante mal, un saber disponible, superabundantemente en la Red, y gratuitamente en su casa.

Abierta a la especie, la cultura genérica abre un tiempo común a las génesis de los hombres y de las cosas del mundo, y se transporta hacia otro espacio, cualitativo, donde habitamos de aquí en adelante, con ellas, pero de las que la filosofía y la política han comprendido aún poco su novedad. Habiendo su topología digerido su contingencia, como lo había hecho la duración con la hominización, su mezcolanza exalta el cuerpo y los paisajes.

### *El ser-en-el-mundo*

Paisajes en efecto. Y empezamos ahora por el cuerpo. Y puesto que hablo de tiempo, acá está su edad. Consultando el estado civil, y las estadísticas de demografía, yo la estimo hoy en menos de un pequeño siglo de esperanza. Trato sin embargo de calcular mejor datando su duración con la precisión adquirida hace poco. Si la lengua que hablamos afinó conocimientos y artes durante los cuatro últimos siglos; e incluso durante los tres milenios en los que se intercambiaron sus abuelas; nuestras bóvedas plantares

debieron consolidarse en el curso de los desplazamientos de nuestros abuelos desde su salida de África, hace cien mil años; nuestras rótulas se formaron entre los desenjaezamientos de Lucy, francamente descendida hacia la sabana arbórea, y nuestra caminata de ayer, sobre cerca de tres millones de años; bajo nuestras circunvoluciones cerebrales recientes yacen capas reptilianas que evocan centenas de millones de años; el ADN y las moléculas que nuestras células fabrican han comenzado a duplicarse hace tres mil ochocientos millones de años, cuando la vida apareció en nuestro planeta; pero los átomos que las componen, nitrógeno y carbono, se forjaron en el fuego vivísimo de las galaxias camino de su enfriamiento, hace más de diez mil millones de años. Hundiéndonos pues de nuestros órganos hacia sus constituyentes, se sumerge a través de nuestra carne un cronómetro cuyas graduaciones corresponden bastante bien, detalle a detalle, a las épocas del Universo, a la formación de la tierra que nos rodea y a la evolución de los vivientes que caminan en nuestro entorno. El pasado de nuestro cuerpo sobrepasa no solamente nuestro nacimiento, y el de nuestros cercanos parientes, sino también la delgadez de la historia que hemos aprendido en la escuela, de la escritura y de las palabras salidas de las culturas que preceden. Sin embargo, nada está más próximo ni nada es más concreto que él. Ignorábamos la edad de sus componentes y la existencia, en él, de estratos temporales tan gruesos como los de las cosas mismas. Pero hay proporciones, hay una armonía hasta ayer impensada. La datación de mi edad me permite evaluar a la vez la antigüedad de mi cuerpo y la de esas cosas, olvidadas las dos, pero sobre todo su congruencia. Mi edad sigue el tiempo de su asociación. No solamente las cosas circulan en medio de nosotros, o habitan en nuestra casa, sino que ellas se calan en mí para constituir mi cuerpo. No solamente mi pensamiento entiende, aunque difícilmente, este palmo de tiempo, sino que, formado de elementos nacidos con el Universo, o constituidos lenta y contingentemente con nuestro planeta –acompañando también la evolución de los vivos–, mi cuerpo se enraíza y ahí vive. Tenemos acá tres lugares de memoria con detalles sincrónicos. Mi entorno se compone de cosas de las que se compone mi cuerpo; ellos descienden de la misma época. Es así como descubro un nuevo *Umwelt*; o mejor aún: tenemos acá materializados los guiones del ser-en-el-mundo. No sé lo que sea el ser, no sé lo que sea del mundo, pero los detalles de mi cuerpo siguen sus relaciones. Formidablemente arcaico y sin embargo nuevo, el cuerpo de la nueva cultura encuentra en él el mundo arcaico formidablemente.

Corrijamos a Blas Pascal: ni el espacio ni el tiempo se tragan mi carne; la sondean, la forman, ella los mide, ella los escande, casi mejor que mi pensamiento, perdido con frecuencia en la intuición difícil de tales duraciones. No, el Universo no me aplasta, algunos de sus detalles me atraviesan. Inversamente, mis numerosos decenios de primaveras entrelazan esos mismos detalles objetivos y, así los singularizan, los subjetivizan. Humanizando diez detalles de la vieja naturaleza llamada inhumana, esta quinta cultura hace que nazca un nuevo Hominescente. ¿Firmará él el Contrato natural? Mejor aún, él lo encarna por sí mismo.

### *Reescribir la historia*

Aprender estas cosas nos induce a reescribir la historia. Veamos para sus paisajes. Nosotros los occidentales nos enorgullecemos, a veces con razón, de nuestro gusto por la exploración. Curiosos, nos encanta cambia de horizonte. En efecto, ¿hemos visto alguna vez atracar en las orillas de Europa navíos venidos de otra cultura con el fin de visitarnos? Inversamente, después de Ulises al menos, cuyo barco se lanzó hacia los mares y los mundos conocidos y desconocidos, nuestros ancestros no cesaron de trazar en el mapamundi audaces circuitos: Pytheas de Marsella hacia el norte, Vasco da Gama al sur, Marco Polo al este, Cristóbal Colón y Jacques Cartier hacia el oeste, sin olvidar el periplo de Hamon en torno al África, y Livingstone y Stanley, cuya pareja siguió separadamente en la sabana y en la selva de África las huellas de los tour-operators árabes de la época. Más o menos atrevido, cada uno de esos exploradores describe diez países exóticos, y contó sus encuentros con los naturales, indígenas o aborígenes, los salvajes incluso, en suma con creaturas con cuerpos, costumbres y religiones extrañas. Esos choques culturales no siempre ocurrieron sin violencia; el miedo, frecuentemente legítimo, el odio, el menosprecio, menos comprensibles, la explotación y el crimen, imperdonables, se mezclaron acá.

En suma se trataba de alteridad; aún y siempre la diferencia. Una pregunta perseguía a las palabras y a las consciencias: en el curso de estos desplazamientos ¿a quién se encontraría? ¿Mujeres y hombres verdaderamente? Como nosotros ¿cree Ud.? Impregnados de acá en adelante de etnología, de ética y de

corrección política, pasamos a estar orgullosos –tarde es verdad– de enseñar, sino practicar la tolerancia. Pero subsistía la interrogación. Ahora bien, por primera vez, disponemos de una respuesta, al menos vaga: provistos de un ADN datado igualmente, indios de América, aborígenes australianos, esquimales, fueginos, inuits, armañaques y burguñones... descendemos del grupito de *Sapiens* salidos de África hace cien mil años, según ese escenario que mis colegas expertos encuentran probable. Nuestros ancestros exploradores y nosotros mismos, viajeros, sólo encontramos primos, cuya cultura, cuerpo y piel divergieron a causa de duros constreñimientos del entorno, temporales y locales. Ya no tenemos necesidad de moral ni de un texto altamente jurídico y solemnemente proclamado para creer que somos hermanos; de acá en adelante lo sabemos. Esto no nos aportará forzosamente la paz, puesto que arden por todas partes odios entre gemelos enemigos, pero al menos, borremos de la historia el término *encuentro* y sustituyámoslo por la palabra *volver a encontrarse*. ¡Ah! ¡hacia cien mil años que no nos veíamos! ¡No es sorprendente que apenas nos parezcamos tan poco! ¡Os recordáis de nuestros padres comunes! ¡No hay nada de extraño que nos parezcamos!

Sí, por un nuevo conteo del tiempo, nuestro cuerpo cambia su visión del mundo, este resultado reciente transforma, además, nuestra visión del hombre y de nuestra historia, errónea. *¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos?* Esas viejas preguntas de la filosofía, antaño y hasta hace poco sin respuesta, y tan difíciles de documentar que muchos de nosotros, desanimados, han cesado de planteárselas, encuentran de ahora en adelante soluciones, temporales por supuesto, dado que son relativas al estado corriente de las investigaciones, pero colocadas en un proceso de averiguación donde su probabilidad crece, decrece, no cesa de administrarse... narrables al menos bajo la forma de un relato. Venidos originariamente del África, sin duda que corremos la mundialización desde hace cien mil años. Si en la actualidad recorremos cuatro continentes, reencontramos hermanos y hermanas; pero si vamos al primero, reencontraremos madres y padres.

Nuestra historia se equivocaba. ¿La reescribiremos? Los exploradores no iban recto hacia adelante, más regresaban. Ciertamente la historia, pero también la etnología, le faltaba un telón de fondo cronológico. Ancestros comunes se revelan a través del Gran Relato de nuestra emergencia y de nuestros vagabundeos por el globo. La hominización de nuestra especie migratoria y mundializada nos dispersó por todas partes, a partir de una fuente probable, cepa o cuna, situadas (sobre esto discutimos fuertemente, y lo seguiremos discutiendo aún durante mucho tiempo) hacia el Rift keniano, hacia los Grandes Lagos, hacia el Chad quizás, en todo caso hacia el centro de África. Allí permanecemos millones de años, luego emigramos lentamente hacia “el Cabo”, al sur, y hacia Egipto en el norte, en fin salimos del continente para diseminarnos por todas las latitudes.

Nuevo escenario: que acampe en el vecindario del círculo polar, en medio de los inuits o en una tribu de australianos... encuentro en mí de aquí en adelante la audacia de dirigirme a ellos para decirles, sonriendo: Feliz de volverlos a ver; nos separamos hace sesenta o cien mil años ¿os recordáis de eso? En efecto, he pasado largas noches, por el lado de Alice Springs, contándole este relato a aborígenes que estallaban de risa; a su vez, escuchar a un europeo cantar, finalmente como ellos, mitos de caminatas. Me respondían: Sabemos esto desde siempre, nosotros que contamos que en un tiempo originario –que nosotros llamamos el *Sueño*– extraños vivientes se repartieron por todas partes creando cosas y relaciones. Y en África, con risas aún más explosivas, traté de decir: ¿Os parece que cambié mucho en estos millones de años? *Toubab*, nuestro tataranieto... responden ellos. Les mandaré mi nuevo libro, para que ellos se rían.

Hundiendo nuestros cuerpos, nuestras intenciones y nuestros grupos en un espacio nuevo, la cultura genérica despierta la memoria gigantesca de las cosas del mundo, de los vivientes, de los otros, de mí, de mi cuerpo. ¿Quiénes somos? Partes heteróclitas y totales de la evolución. Yoes y un nosotros que estos relatos ensamblan, en medio de las cosas.

*Envío*

Yo sé; no amáis las ciencias. Preguntáis: ¿qué vamos a hacer con el big bang, las placas tectónicas, con Lucy, el ADN... en nuestros asuntos de amor, de muerte, de política? Os escucho decir: me aconsejáis de

comprometerme con asuntos serios, los de la prensa, escrita, hablada, visual, donde se presenta la oración de la mañana de los filósofos; participar en el ruidoso espectáculo de las elecciones presidenciales, y de la última quema de autobús. Nada, en el Gran Relato –insistís– desarrollado como una baladronada y, además, solamente caótica y probable, no nos consuela ni nos protegerá de no entendernos porque no hablamos las mismas lenguas, de odiarnos porque no practicamos las mismas religiones, de explotar las fábulas, de perseguirnos de formas diversas... Os escucho y tenéis razón. Os pido me excuséis sin embargo: aunque fundada sobre el horror de la guerra de Troya, o la prohibición del sacrificio humano bajo el puño de Abraham, padre de los monoteísmos, la antigua cultura, cuya pérdida escucho que es llorada por todas partes, ¿nos ha librado ella alguna vez de esas violencias, en lo cotidiano de la historia, de las masacres de los galos, de los indios, de los cátaros o de la aborígenes, de Auschwitz o de Hiroshima?

Yo sé que las ciencias no dicen el sentido; sólo las culturas lo anuncian. ¿Cómo pues responder a estas cuestiones dolorosas, que varían indefinidamente sobre el problema del mal, con el que permanecemos inconsolables? ¿Cómo trabajar en la paz, el más importante de todos los bienes colectivos? Por medio de la cultura, tenéis razón. ¿Pero cuál? La precedente desvanece y la actual es vana, entregada a las lentejuelas y a los trapos; debemos inventar una nueva que, como mínimo, separe menos los humanos y los asocie a las cosas del mundo. ¿Una cultura genérica? Aquí tenemos al menos las primicias, el espacio, el tiempo y el aire que ella respirará.

¿Cuándo pues la política se apercibirá de que los ciudadanos actuales nacieron todos del Contrato natural? ¿Cuándo, provistos de ciencias siempre blandas, integrará ella un poco de saber duro para adquirir esta cultura genérica y comprender finalmente el mundo en el que vivimos, al menos desde hace cincuenta años, a lo más desde hace miles de años?

Si no amáis las ciencias ¿quizá amáis las cosas de un mundo cuyos detalles fechados atraviesan vuestra carne como la mía? La política, las antiguas ciencias humanas, la cultura académica... se preocupan poco de ello, como si viviésemos solos, en una habitación o entre humanos, en los invernaderos públicos de las ciudades, ante el puro espectáculo de los combates, indiferentes a una naturaleza que se ha vuelto exterior, masiva, unitaria y opaca por el engeguamiento de nuestras prácticas. De este desinterés, parece ser que ella se venga, desde hace algunos decenios y, en algunos otros, se vengará más mortalmente.

Vemos pues acá amable, una cultura hominiana que ha partido, por el contrario, de las cosas del mundo para volver sobre ellas. Como nosotros. Bodas de naturaleza y de cultura.

## Cepas

¿He soñado? Algunos escritores, científicos y filósofos de Occidente testimonian de visiones o de religiones tan exóticas, que se los podría creer adornados de plumas o cazadores en la selva. Aunque sigan actitudes tan disparatadas como los colores en la túnica de Arlequín ¿se los puede reunir, como esos colores superpuestos que terminan por componer la luz que blanquea el traje de Pierrot? El Prefacio de este libro habla de células madres <ouches = cepas> que contienen, de manera a la vez real y virtual, la suma de las otras: nerviosas, sanguíneas, óseas... Sueño de nuevo con importar esta suma en filosofía.

### *Composición católica*

Tomemos un ejemplo bien diferente, de un tal ensamblaje madre, que de alguna manera reúna este tipo de adición. La denominación religión católica –καθ-όλον, *catholon*, en griego significa universal– me parece,

desde este punto de vista, coherente. No voy a discutir que puedan existir otros ritos o religiones de los que se pueda decir la misma cosa; pero mi ignorancia es aquí más fuerte que mi experticia.

Veamos: los Hechos de los apóstoles relatan el acontecimiento de Pentecostés usando la imagen, propiamente animista, de un soplo, mejor aún: de un viento impetuoso que llenó la sala donde los apóstoles estaban y donde el fuego los hizo hablar en lenguas... a los partos, a los medos, a los que habitan en Mesopotamia, la Judea, la Capadocia, el Ponto y Asia, la Frigia y la Panfilia, Egipto y Libia, a los inmigrantes, judíos y prosélitos, cretenses y árabes... lista que no ofrecería ningún tratado de etnología. También animismo: antiguamente visibles solamente por una asna, y algunos raros profetas inspirados, ángeles por miríadas pasan, vuelan, cantan y desaparecen en el silencio, durante la noche de Navidad en el cielo poblado.

En cuanto a la persona encarnada de Jesús, nacido esa noche, ¿cómo describir su doble cuerpo, su doble naturaleza, humana y divina a la vez, sino como *fetichista*? En efecto, un fetiche se presenta lo más a menudo como la fusión de dos vivientes por una parte, pero también como esculpido por las manos del hombre, y que representa una divinidad. La palabra portuguesa de donde viene ese fetiche significa a la vez fabricado o facticio, y mágico o sagrado, como una hada. ¿Hecho <fait> o hada <fée>? Sin duda ¡hada y hecho! Ya estamos: en suma un objeto que habla, puesto que esta hada viene a su vez del latín *fari*, que quiere decir hablar. Que actuemos y pensemos como fetichistas, hoy cuando vivimos rodeados de objetos fabricados que hablan, radios, teléfonos o computadores, todo esto cae bajo el sentido. Pero ¡que la Encarnación cristiana designe un cuerpo salido del vientre de una mujer y que lleve la palabra –*Et verbum caro factum est*– esto sí que es bien sorprendente!

¿Y qué decir también de los cuatro Evangelios que la tradición nos legó, al menos tres veces simbolizados bajo las formas de un león, de un todo y de un águila? ¿Qué hacer, que pensar de ese bestiario que adorna las iglesias, aunque no encuentre su fuente en ninguno de sus autores, así duplicados? ¿Cuántos santos y santos incluso tienen su estatua al lado de un animal o de una planta, su *tótem*? Por la práctica de las imágenes y el culto de los santos –rechazados por los monoteísmos anterior y posterior– ¿quién no ve, en sus relatos múltiples, que cuentan otras tantas pinturas y esculturas que invaden las catedrales o los oratorios de campiña, quién no ve que así se recupera, contra toda crítica advertida, como una re-absorción, frecuentemente salvaje, de los mitos antiguos del *paganismo*? Peor aún, cuando una ciudad, una comunidad, cofradía o corporación se asocian una santa patrona y otro santo protector ¿cómo no pensar de nuevo en algún *tótem*?

Desde que uno deba amar al prójimo como a uno mismo, y que cada uno deba salvar su propia alma; luego de la autobiografía de san Pablo y de las *Confesiones* de san Agustín... auténticos individuos se pusieron, poco a poco, a poblar el planeta con su originalidad irreductible; otro nombre de una cultura analógica, donde cada uno decide, toma cuidado de sí, sobrevive y se salva, autónomo, personal, diferente, libre... puentando esas singularidades por medio de relaciones trascendentes: comunión de los santos... Finalmente, ¿quién podría decidir, para esta religión, entre un *monoteísmo* estricto y un verdadero *politeísmo*, puesto que enseña una Trinidad una triple a la vez?

*Catholon*: soy pájaro, ved mis alas; soy ratón, vivan las ratas. Compacto, capaz de totalidad, el catolicismo me parece no decidir entre cien posibles decisiones descritas por la historia de las religiones y las practicadas, aquí y allá, por diversas poblaciones esparcidas sobre el planeta; parthos, medos, habitantes de Asia y de Capadocia... cada uno las dice en *su* lengua. Plantead a este catolicismo el conjunto de preguntas que abrirían a una de las visiones que distingue la clasificación que nos guió, responderá siempre sí. La totalidad que significa su nombre me parece pues querer dirigirse al conjunto de los humanos para convertirlos, que, convertidos en sí y para sí, describir el palmo de sus tradiciones rituales, como si contuviese todos los posibles religiosos, ya allá por todas partes, y dicho en otra parte en otras lenguas, como si las *religase* todas, a la manera de una especie de *cepa/madre*. Quizá existan otras religiones a las que esta misma descripción honraría, pero, yo doy testimonio con esta dado que la conozco mejor.

Con el tiempo, cien yemas diversas brotaron de su masa compacta, de su matriz blanda, de su pasta, de su plasma, de la aditividad que suma sus capacidades, de la extraña completitud de sus mezclas, en suma de esta cepa. Cuando emergen tales elecciones, es necesaria claramente una base, una banca de la cual extraer las opciones. Y hubo precisamente escogencias que ella condenó frecuentemente con el riguroso nombre de *herejías* –término griego que significa elección–, que decidirán y dibujarán bifurcaciones de caminos electivos, apretados, determinados, más críticos, mejor definidos, finos, estrechos, recortados, más exactos y precisos, más lógicos... más duros para decirlo todo, más puros, menos cargados de *acreciones*, pero también menos portadores de una antropología global: vías o tallos acerados que brotan de una cepa blanda, como virgen y madre.

La religión católica también se dice romana, no tanto porque su origen eclesial se situó en la Ciudad Eterna, sino en razón de la naturaleza acumulativa del paganismo que practicó Roma, de su fundación a su caída. Vencedores, emperadores, centuriones o legionarios, llevaban consigo y colocaban en sus santuarios, en el vecindario de los suyos propios, las estatuas, ídolos o dioses de sus enemigos, no considerados como extraños u odiosos, sino aglomerados como auxiliares nuevos. Aquí, lo religioso adiciona, añade, mezcla, amalgama, incluye más bien que excluir; religa para decirlo en una sola palabra. Con frecuencia se dice que al contrario de los paganismos de ese género, los monoteísmos practican la exclusión, lógica y humana. El catolicismo pide a sus ovejas que sólo adoren ciertamente a un solo Dios, pero como romano, busca sin embargo –al menos en sus ritos y prácticas– la inclusión, sin duda para ser cepa, en el sentido antiguo y moderno de la palabra. ¿Quizás bricolage? ¿Se sabe que los conjuntos bricolados tienen tendencia, en la actualidad, a recobrar, a reemplazar los sistemas perfectos? Lo real muestra más de relacional que de racional. Así mismo, ¿una acreción ecuménica producirá la paz entre las religiones?

Por esta suerte de banca completa de los detalles dispersos, ¿simetriza el catolicismo, en la inmanencia: datos, conductas, objetos, diversos vivientes... el entendimiento de un Dios trascendente? Como un solo tronco precede sus ramas, ¿contiene él, antes de toda decisión, el conjunto de sus herejías? “Batiborrillo divino”, decía de él el historiador Ernest Lavisse. Cepa, digo yo.

#### *La universalidad “católica” de las ciencias*

Cualquiera puede pues decirse católico practicando, al menos a ciegas, totemismo, animismo, analogismo... Pero otros pueden llamarse, como Einstein panteísta, Langevin materialista, Pasteur o Schödinger, espiritualistas, Monod ateo, y otros también judíos, protestantes, budistas o musulmanes..., practican sin trastornos bioquímica, astronomía, física o medicina, y allí pueden además inventar. Tenemos pues aquí otros tantos ejemplos que convergen hacia una cepa compatible con las prácticas distintivas del saber, a las que ella no obstaculiza para nada, que quizás incluso favorece. También acá yace la promesa de otra suma de visiones posibles, de una metafísica ecuménica.

Las ciencias dicen menos de los que hacen o producen más de lo que hablan. Su carácter universal se revela no tanto quizás en su valor analítico o formal de verdad (puesto que éste, demostrable o experimentado, no cesa de variar en el curso de las épocas, siguiendo invenciones y descubrimientos) sino por actitudes y visiones previas, extrañamente compatibles con ellas: como católicas, en el seno de la etimología. ¿Quién no reconocerá aquí una especie de cepa/madre?

Resumen del libro: ¿aquellas ciencias implican un naturalismo? Cien veces sí; inútil demostrarlo. ¿Esas otras el totemismo? Sí, también. ¿Y estas, el animismo o el analogismo? Mil veces sí. Generalizando, ¿puedo por ello concluir que todas las ciencias son compatibles con todas las visiones del mundo?

Demos más ejemplos: las querellas suscitadas en el continente europeo, por la atracción newtoniana venían de una reacción perfectamente racional; en efecto ¿cómo se puede creer en una atracción a distancia sin rendirle sacrificio al *animismo*? Iniciador de la noción dinámica de fuerza, Leibniz no dudó un instante en reintroducir las unidades sustanciales; sus mónadas sensitivas poblaban el Universo.

Tenemos acá un inventor prolífico: cálculo infinitesimal, *analysis situs*, cálculo de probabilidades, dinámica, aritmética binaria, pre-relatividad, calculadora, pre-informática... en suma, el iniciador por excelencia, del tejido que hace nuestras ciencias contemporáneas; todo viene en él de una ideología expresamente opuesta al naturalismo cartesiano. ¿Expresa Bergson cierto *vitalismo* cuando habla del “impulso vital”? Desde hace algunas décadas, las ciencias contemporáneas viran hacia el animismo; más aún, hacia el *analogismo*: teoría de la información, que multiplica por todas partes programas que pilotean lo material; vivientes codificados, memorias de los objetos inertes y vivos... *Totemistas*, si también, en todas las clasificaciones: Linneo... Lavoisier, Mendeleiev. La conducta de esos inventores imita la de los indios algonquinos o siux, reunidos en torno al Oso o al Buitre. Así mismo como la tierra se formó por acreción, así mismo la evolución formó mi cuerpo por acreción... me parece poder concebir una acreción de esos cuatro continentes.

### *¿Una metafísica composite?*

Estas variaciones en resumen no significan que las ciencias exijan la ausencia blanca de ideologías, o de diversas visiones, sino que al contrario ellas dejan flotar, en torno a ellas y en ellas, compatible con ellas, un aglomerado, una acreción, un pudín, una composición disparatada, iba a decir un matillo, un composta, una cepa de donde ellas brotan; emergen de todas partes. Pululan venos de oro en las rocas que una creía estériles. Inventamos *a cualquier precio*. ¿Se puede pensar su suma?

Una vez más, en Leibniz el entendimiento cepa de Dios suma todos los posibles elementales y heteróclitos; combinándolos, crea –dice el filósofo clásico– una infinidad diferenciada de mundos. El prefacio al *Tercero-Instruido* había tratado de traducir esta imagen para un entendimiento más humilde, ponía en escena un Arlequín vestido con su abrigo ordinario, moteado, constelado, mezclado, atrigrado, desnudo... en piezas y pedazos de mil formas y colores; suponiendo que esos pixeles se multiplican al infinito, ocurrirá en el límite, una suma tal de esos tintes que ella tiende hacia la luz blanca... Arlequín se vuelve Pierrot. Tenemos acá el *blanco cepa/madre*.

A partir de su visión parcial, toda persona, toda cultura encuentra un acceso, una puerta hacia la ciencia, que no destruye como tales las singularidades, individuales o colectivas. Partos, medeos, habitantes de Asia o de Capadocia... cada uno escucha en su lengua; cada dialecto, cada visión, abre un acceso hacia ella; no hay solamente una puerta, hay muchas y todas son oblicuas. Los debates, las querellas científicas, de las que se pretende a menudo que ellos hacen avanzar la historia de las ciencias, no oponen nunca a los científicos a nombre del saber, sino que hacen gozar a algunos integristas en ideologías. Las feroces batallas entre marxistas mitchurianos, materialistas deterministas, reduccionistas, creacionistas de todos los pelambres, que mi corta vida ha escuchado, y que ella no ha cesado de sufrir, no desembocaron en ninguna invención y no opusieron sino a algunos pugnases encarnizados en batirse, como antaño, en las iglesias, jugaban en público a contradecirse los dogmáticos de tal o cual partido teológico, y esto frecuentemente hasta la tragedia. No, una cepa/madre compacta existe en el horizonte de las visiones divergentes. Inventamos un nuevo irenismo –*Pacificus philalethi*– enamorado de esta verdad compacta.

Si existiese pues una metafísica cepa, su componente totemista inspiraría métodos para clasificar; la componente animista empujaría hacia evoluciones y grandes relatos; naturalistas, ella instalaría un conocimiento de los objetos por partes de los sujetos; analogista, no cesaría de lanzar puentes de extravagantes diferencias por minuciosas isologías. Resultado del libro: ¿tenemos necesidad de algo más?

En cuanto a Philippe Descola, su guía, vedlo clasificar, totemista; creer en la interioridad, animista; recorrer todas las culturas, analogista; plantear la universalidad de las fisicalidades, naturalista. ¿Cultiva él en etnología una cepa católica? No, la ciencia simplemente... ¿un relato de literatura anticipadora?

La facilidad con la que los continentes de culturas muarés acogen la ciencia –partos, medos, mesopotámicos, los del Ponto y del Asia... ¡has entrar los gentiles!– viene no tanto de su verdad o de sus aplicaciones sino de ese “catolicismo” antropológico. Si cada cultura encuentra aquí su cuenta, se requiere claramente que esa cuenta se encuentre aquí ya. Las universidades del mundo funcionan como parroquias,

con arzobispos dominadores, canónicos grasos, heréticos virulentos y ranas de agua bendita, perseguidoras de los monjes místicos. La historia de las ciencias corre en paralelo con la historia de las religiones; lo que aquí se llama con énfasis cambio de paradigma, allá se llama herejía o Reforma.

Voy a precisar de nuevo, para evitar toda amalgama: que haya relaciones, y hay razón. Si lo real es racional, relaciones (*ratio*) lo saturan, lo sostienen, lo solidifican. Ahora bien, no todo es calculable; existe lo contingente. Si lo real está religado, relacional, religioso, puede haber conexiones (*re-ligare*) de los todos órdenes a través de lo real. Más amplio, más vago, menos dominado, incluso indefinido, la segunda hipótesis comprende la primera, más estricta, definida, rigurosa, eficaz, dominada. Tres coronas: racionales, emergidas, los sistemas aparecen como figuras de islas raras; acrecidas, conectadas, numerosas, las rodean bricolajes; y una mar caótica las baña.

Christiane Frémont traduce el sentido literal de la expresión *religión católica* por totalidad (ὄλον, *olon*) de los enlaces (*re-ligare*), o dicho de otra manera: el *universal de las relaciones*. De nuevo Philippe Descola; *universal relativo*, dice él.

Más libre aún, y en ocasiones adelantada a las ciencias, la literatura se entrega a veces a las mismas descripciones. Por ejemplo el caos de formas y de colores develado en *la Obra maestra desconocida* de Balzac deja emerger la traza de un pie –ἵχνος, *ichnos*, en griego–; la icnografía o el geometral suma, en efecto, de todos los perfiles o perspectivas, reunidos allá caleidoscópicamente, y destacándose de ellos. Así se exponen las tres o cuatro magníficas vitrinas de Flaubert: el batiburrillo acumulado de la *Tentación*, el del altar por encima del cual Felicidad muere, designan en efecto una religión católica en el sentido que hemos dado hace poco; en cuanto al de *Bouvard y Pécuchet*, me parece que describe el actual *Paisaje de las ciencias*... todos evocan este *ideal cepa/madres*.

Y yo también ¡lo soy! Al final de la *Tentación* san Antonio se hace cepa.

“*Delirante*: ¡Qué felicidad: he visto nacer la vida, he visto comenzar el movimiento! La sangre me late tan fuerte en las venas que parece como si fuera a romperlas. Siento anhelos de nadar, de ladrar, de mugir, de aullar... Quisiera tener alas, un caparazón, una corteza como los árboles; quisiera echar humo, tener una trompa, retorcer mi cuerpo, dividirme en muchas partes, estar en todo, emanar mi esencia junto con los olores, desarrollarme como las plantas, fluir como el agua, vibrar como el sonido, brillar como la luz, acurrucarme en todas las formas, penetrar en cada átomo, bajar hasta el fondo de la materia, ¡ser la materia!”.

*Cogite*, por tanto soy un san Antonio.

Stanford, noviembre de 2008.