

La percepción del paisaje desde la realidad de Occidente: Entre la naturaleza y la razón

Esther Valdés Tejera
Real Colegio Complutense en Harvard University, USA
esther.valte@gmail.com



Resumen

Inmersa la Tierra en una profunda crisis eco-social, que algunos niegan y otros tratan de superar con las mismas recetas que la provocaron, es necesario un nuevo ideario sobre el que construir un mundo sostenible. El paisaje, intersección entre el espacio geográfico y la mirada del observador, se ha configurado en Occidente guiado por las diferentes maneras de entender el mundo a lo largo de la historia. Una interpretación de dichas realidades con los ojos del siglo veintiuno nos permite redefinir las etapas de la percepción del paisaje y poner en contexto el momento actual. A partir del binomio naturaleza-razón, hemos creado una narrativa que transita por nuestro pasado y se detiene en los momentos más representativos de la percepción del paisaje, aquellos que han ido acompañados de un cambio de paradigma. Comprender las consecuencias de dicha evolución nos permite esbozar algunas ideas y ponerle nombre al futuro.

Palabras clave: Paisaje, cambio de paradigma, naturaleza-razón, sostenibilidad, percepción.

Abstract

Given the fact that the Earth is embroiled in a deep eco-social crisis, denied by some while others try to overcome it using the same recipes that provoked it, a new ideology is needed to build a sustainable world. The Western landscape, the intersection between geographical space and the viewers' gaze, was configured following the different ways of understanding the world throughout history. Interpreting these realities from a twenty first century perspective allows us to redefine the stages in the perception of the landscape and place them in context. Based on the binary nature-reason, this paper builds a historical narrative that highlights the most representative moments in landscape perception, those which constitute a paradigm shift. Understanding the consequences of this evolution enables us to outline some ideas that might indicate a direction of the future.

Keywords: Landscape, paradigm shift, nature-reason, sustainability, perception.

Introducción¹

En tiempos pretéritos, cuando la ciencia era un concepto inexistente y el arte el único modo de representar la realidad, una mirada puso la semilla del primer paisaje. A lo largo de la Historia de Occidente, fueron numerosos los mitos, ritos y símbolos que el individuo utilizó para interpretar, transformar y representar el mundo. La configuración

¹ Esta investigación se ha realizado gracias a una estancia en el Real Colegio Complutense en Harvard University, tomando como base la llevada a cabo por la autora para su tesis doctoral: 'La apreciación estética del paisaje: naturaleza, artificio y símbolo', que fue dirigida por Miguel Ángel Aníbarro y leída en la ETSAM de la Universidad Politécnica de Madrid en 2017.

del territorio fue de su mano. Los textos de Clarence J. Glacken (1967), Denis E. Cosgrove (1984), Simon Schama (1995) y Alain Roger (1997), entre otros, constituyen una rica base para comprender los distintos modos de entender el paisaje a lo largo de la Historia. No obstante, el objetivo de este artículo no es hacer una revisión de esas ideas sino profundizar en las consecuencias que éstas tuvieron para la configuración del territorio en Occidente. Tratar el paisaje desde sus dos dimensiones, física y conceptual al mismo tiempo, resulta interesante en tanto que, en él, lo percibido no se corresponde exclusivamente con el entorno más o menos modificado por el ser humano, sino también y, principalmente, con el lugar que éste se otorga a sí mismo dentro de él. Avanzado ya el siglo XXI e inmersos en una grave crisis eco-social, echamos la vista atrás y nos preguntamos: ¿cómo afectaron los distintos modos de entender la realidad a la configuración de los paisajes?, y lo que es más importante: ¿de qué modo podemos integrar la actual crisis en el imaginario colectivo para colaborar en su superación?

Siguiendo este enfoque, podemos interpretar que las variaciones semánticas del concepto en Occidente están íntimamente vinculadas con el binomio hombre-naturaleza derivado del enfrentamiento entre el pensamiento intuitivo y el racional. Estos pares propios de la concepción binaria del mundo tuvieron su germen en Occidente mucho tiempo antes del nacimiento del paisaje. No fue así en Oriente, cuyo alumbramiento se adelantó al nuestro en once siglos. A este respecto, merece la pena recordar las palabras de Augustin Berque cuando explica que la locución china *shanshui*—paisaje—cuyos dos ideogramas significan montaña-agua, recoge un sentido profundo que hace referencia a “la naturaleza humana unida a la naturaleza cósmica” (“En el origen” 15). Dicho concepto apareció por primera vez en varios versos escritos con motivo del banquete de Lanting, celebrado por el calígrafo Wang Xizhi en el año 353 (Berque, *El pensamiento* 61), y se mantuvo durante siglos de la mano de los pintores, los calígrafos y los jardineros orientales. El concepto oriental de paisaje nació de una concepción animista del mundo en la que todo participa de la misma naturaleza universal.

Por su parte, en Europa, el alumbramiento del paisaje acaecido en el siglo XIV estuvo ligado a visiones artísticas y estéticas, y distanciado de consideraciones espirituales. Por otro lado, las voces en las que encuentra su raíz la palabra—*pagus* en las lenguas romances y *landskip* en las germánicas—hacían referencia a la organización del espacio, a la relación de los habitantes entre sí y con el lugar, y a las obligaciones de estos para con la comunidad y la tierra (Carapinha 114). La noción más actual expresada en el Convenio Europeo del Paisaje² asume las acepciones artísticas de los primeros paisajes y también las del antiguo *pagus*, pero se mantiene igualmente alejada del concepto oriental. En opinión de Berque (“En el origen” 15), las connotaciones espirituales del paisaje oriental se deben a que el concepto de naturaleza tenía allí un cierto carácter divino. No así en Occidente, donde en el siglo VI antes de nuestra era la escuela de Mileto separó por primera vez la mitología de las ciencias naturales, hecho que acabaría desembocando, siglos más tarde, en el nacimiento de la física. En aquellas

² Redactado por el Consejo de Europa y firmado en Florencia en el 2000, entiende por paisaje “cualquier parte del territorio tal como la percibe la población, cuyo carácter sea el resultado de la acción y la interacción de factores naturales y/o humanos” (n.p.)

fechas, la noción de paisaje se puede identificar como intuición antes incluso de que hubiera una palabra para denominarlo, lo que demuestra, explica Berque, la existencia de un *pensamiento de tipo "paisajero"*. El autor define dicho pensamiento como aquel que tenían nuestros ancestros, cuya relación con la naturaleza hacía posible la creación de los más bellos paisajes. Distingue el pensamiento "paisajero" del *pensamiento de paisaje*, con el que se refiere a las reflexiones y representaciones mediante la palabra y la imagen que, por muy reiteradas y brillantes que sean, no nos capacitan para configurar paisajes armoniosos, más bien al contrario (*El pensamiento* 19). Para Berque, el cambio de un tipo de pensamiento a otro se produjo a partir de la revolución copernicana, cuando la naturaleza en Occidente tomó, definitivamente, el significado que le dio la física moderna: el de un objeto neutro vacío de carácter trascendente. Desde entonces, y con más intensidad a partir del siglo XIX, los paisajes surgen de un modo de entender el mundo en el que la naturaleza se contrapone a la ciudad, el ser humano al animal, la razón a la intuición. El dualismo moderno, que enfrenta nuestra visión subjetiva de las cosas con la realidad externa a nosotros, es el responsable de una suerte de incompatibilidad entre el paisaje y la modernidad, afirma Berque. Para ese problema, ofrece una solución que consiste en cambiar nuestro modo de pensar, romper con el dualismo y superar de forma verdadera y definitiva, a este propósito, la modernidad (*El pensamiento* 93). Sobre el pensamiento de pares opuestos en Occidente, Elizabeth Meyer (45) afirma que la contraposición entre hombre-naturaleza, cultura-naturaleza o arquitectura-paisaje, tiene como primera consecuencia la separación del ser humano de la naturaleza, como si fuera una forma de vida ajena a ella. Esto permite al individuo verse a sí mismo como entidad dominante, al tiempo que deja de comprender la naturaleza como algo de lo que formar parte para percibirla, cada vez más, como otredad. Dicho proceso lleva consigo la negación de las raíces culturales e históricas de la constitución natural y científica del individuo y, al mismo tiempo, confiera a ese *otro* - la naturaleza- la categoría de pertenencia.

Así como los valores espirituales del animismo oriental estuvieron en la raíz del concepto en Oriente, la distancia establecida por el individuo occidental con la naturaleza debida a la pérdida de la advocación divina de ésta, por un lado, y al enfrentamiento de pares binarios característico de la supremacía de la razón humana, por otro, motivaron su alumbramiento tardío y un nacimiento desprovisto de los profundos significados de aquel. Las distintas realidades del viejo continente permiten profundizar en la evolución del concepto y poner en contexto los paisajes actuales. Por otra parte, el ideal pastoril con el que se asociaron los paisajes del Nuevo Mundo desde la conquista tuvo consecuencias que son aún perceptibles en Norteamérica. En la primera parte de este artículo y para poner en contexto la cuestión, trazaremos un hilo conductor mencionando los momentos en los que se han producido cambios de paradigma hasta el siglo XVII. En la segunda parte, analizaremos algunas ideas surgidas en el siglo XVIII que nos permitirán entender las raíces ideológicas sobre las que se construyeron los paisajes actuales. Todo ello permitirá explicar, de forma muy resumida, dada la amplitud del tema, las cuestiones planteadas.

Naturaleza y razón: entre el mito, la creencia y la ciencia

En los albores de la humanidad, cuando nuestros antepasados más remotos llegaron a lo que hoy es Europa, convivían varias especies de homínidos cuya vida se regía por las mismas leyes de la vida animal. La distancia entre los pensamientos y los sentimientos de los antiguos humanos era prácticamente inexistente, y el espacio—de haber existido tal concepto—hubiera definido una red de relaciones más que un lugar en el que habitar. En la era zoomórfica o de la supremacía del animal, seres humanos y no humanos formaban parte indisoluble de una suerte de orden natural que era de tipo moral o ritual. Los símbolos y abstracciones representados en las pinturas rupestres surgían de un sentimiento de angustia cósmica ligado a concepciones mágicas del mundo (Giedion 21). Los efectos atmosféricos, los astros, los animales y la naturaleza ignota en todo su conjunto eran considerados como reales por el hecho de participar de un carácter mítico. Durante el largo proceso por el cual los miedos ancestrales fueron superados gracias a la comprensión de algunos ciclos y procesos de la vida, se dieron los primeros pasos para desvincular los elementos naturales de lo cosmogónico. Sin embargo, no sería hasta el Neolítico, cuando algunos animales y sucesos asombrosos, desconocidos y atemorizantes comenzaron a ser dominados mediante la agricultura y la ganadería.

Para las sociedades arcaicas (Eliade 13-52), los conceptos de *ser* y *realidad* estaban basados en símbolos, mitos y ritos que componían un complejo mundo de creencias configuradoras de una realidad metafísica. Los objetos y las acciones no tenían valor en sí mismos puesto que, dicho valor, nacía de su participación en una realidad que los trascendía. Así, por ejemplo, la calidad de las acciones humanas y de los objetos contruidos por las personas emanaba de su capacidad para reproducir los actos primordiales de los dioses. Las ciudades babilónicas imitaban las constelaciones celestes y de ese modo, al ser su modelo arquitectónico de naturaleza perpetua, ellos mismos pasaban a formar parte de la eternidad. El rito de cosmización del Caos permitía el paso de lo profano a lo sagrado, de lo efímero a lo eterno, de la muerte a la vida, del ser humano a la divinidad. El concepto de realidad de Eliade nos permite comprender que lo real, en tiempos antiguos, no eran los lugares o los objetos sino las creencias y los mitos de los que aquellos formaban parte gracias al rito. Esta forma de entender el mundo, característica de la cultura de las primeras civilizaciones, permite entender que cada época tiene su propio modo de interpretar el entorno y de entenderse a sí mismo dentro de él. En un sentido similar se expresaba Simón Marchán Fiz:

El mundo auténtico no es el que percibimos en la Naturaleza sino aquel producido por el hombre: el sol interior, el mundo del Espíritu, tal como se despliega en el curso del tiempo, en la historicidad de sus objetivaciones, en las manifestaciones de los más diversos tiempos y culturas. El mundo verdadero es la historia universal del Espíritu, identificada con los progresos en la conciencia de la libertad y la capacidad para realizarse en el curso del tiempo. (12)

Las deidades supremas de las primeras civilizaciones eran telúricas, y en las distintas cosmogonías aparecen diosas y dioses protectores que se identifican con la Madre Tierra

creadora del mundo.³ El panteón divino de los pueblos de Mesopotamia y Egipto estaba compuesto por formas híbridas de animales y humanos,⁴ que eran acompañados por seres de iconografías mixtas⁵ y animales de la vida diaria, considerados, asimismo, como sagrados. Con el discurrir de los siglos, dichos seres superiores dejaron poco a poco de vagar por el mundo conocido en una suerte de abandono de la esencia animal de los dioses. Si previamente el cielo, la tierra y todos los elementos presentes en ella participaban de naturaleza divina, los dioses y los humanos se distanciaban cada vez más entre sí—quedando los faraones y los sacerdotes como los elegidos. En este mundo ininteligible, la parte animal e intuitiva del ser humano dominaba de forma absoluta sobre el yo racional, y los elementos y fenómenos naturales eran los mitos con los que explicar el mundo. Sin embargo, no resulta extraño pensar que, en algún momento de la prehistoria a partir del desarrollo del pensamiento abstracto, un sujeto comprendió que el día sucedía invariablemente a la noche, el verano al invierno, la vida a la muerte, y a partir de entonces, se tomó el tiempo necesario para admirar, sin miedo, una puesta del sol. La estrella, símbolo de la vida y de la eternidad para la mayoría de las civilizaciones antiguas, aseguraba el paso de las estaciones, proporcionaba calor, se asemejaba al fuego, ahuyentaba la noche y la muerte. En aquel instante de lucidez confluyeron el goce intelectual y el goce estético, y se plantó la simiente del primer paisaje. Tener la capacidad de aprehender la belleza natural supuso un ejercicio simultáneo de apreciación sensible y suprasensible que fue incrementándose con el hábito y el conocimiento sobre las cosas. Podríamos considerar ésta como una *etapa simbólica del paisaje*, imprescindible, aunque muy anterior a la aparición de la noción.

En la mitología griega, las entidades primordiales⁶ no eran completamente antropomórficas y algunas de ellas ni siquiera solían ser representadas figurativamente. Al contrario de éstas, las siguientes generaciones del panteón divino⁷ fueron recogidas por la literatura y representadas por la escultura con atributos plenamente humanos. Esta elevación simbólica de las deidades griegas al Olimpo incrementó la brecha entre los dos mundos, que se hizo más aguda conforme se iba perdiendo el miedo a lo desconocido. Como narran los clásicos grecolatinos desde Homero hasta Ovidio, el contacto entre ambos mundos era muy frecuente, pero los dioses vivían alejados de la tierra y de los mortales. La relación entre unos y otros quedaba restringida a la

³ Ki o Ninhursag era la diosa de la Tierra en la mitología sumeria, que nació de Nammu, el abismo, al mismo tiempo que An, el dios del cielo; en la mitología egipcia Keb era el dios de la Tierra, representado bajo su esposa Nut, diosa del Cielo, y separado de Shu, dios del aire; por su parte, Gea o Gaia era una deidad primordial, considerada como la Madre Tierra, en la mitología griega.

⁴ En Egipto, Ra tenía cuerpo de hombre, cabeza de halcón y sobre ella el disco solar, Anubis presentaba cabeza de chacal, Thot de ibis, etc.

⁵ En Sumeria, los espíritus guardianes situados a la entrada de los templos, con forma de leones y toros androcéfalos (*shedu* y *lamassu*), funcionaban como vínculo entre divinidades y humanos y representaban la síntesis del equilibrio entre el cielo, la tierra y el agua.

⁶ “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitaban la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro]. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos” (Hesíodo 76).

⁷ Zeus, Era, Apolo, Ártemis, etc.

naturaleza mixta de los héroes, a la metamorfosis de los dioses para conseguir los favores de las ninfas y las mortales, o a las consultas de los humanos a los oráculos para averiguar si contaban con el favor divino. Como resultado, el entorno natural pasó a ser entendido como parte de la vida diaria donde cultivar, batallar o erigir los templos.⁸ A su vez, el temor a los elementos de la naturaleza iba quedando limitado a ciertos lugares, como bosques y montañas en los que habitaba Pan con los faunos de pies de cabra, mares donde los bellos cánticos de sirenas aladas atraían a los marineros para hacerles encallar en las rocas, o islas remotas habitadas por gigantes de un solo ojo. Esta evolución hacia la comprensión de una naturaleza algo más laicizada se vio ampliada durante el Imperio Romano con la construcción de jardines y con las representaciones pictóricas de motivos naturales—*topia*—lo que pudo haber hecho eclosionar el concepto de paisaje en Occidente. El debate abierto hace unos años sobre si se puede o no hablar de paisaje en la época romana quedó aparentemente zanjado cuando Augustin Berque estableció los seis criterios que verifican su existencia en una cultura determinada.⁹ En su opinión, en la Antigua Roma solo se cumplían algunos de dichos criterios, por lo que no sería correcto utilizar el término paisaje para referirse a los de aquella época. Para resolver la situación, el autor acuñó el neologismo “protopaisaje” para designar los paisajes de las culturas occidentales anteriores al Renacimiento. No creemos relevante reabrir esta cuestión, pero si hacer notar que cuando en el *Quattrocento* se cumplieron los seis requisitos establecidos por Berque, lo hicieron ligados a una concepción de la naturaleza alejada de anteriores connotaciones religiosas. Que esto sucediera en la antigua capital del Imperio Romano no parece extraño por dos motivos: el primero, está relacionado con la visión romana del territorio como espacio para la conquista y el engrandecimiento del Imperio; el segundo, hace alusión al parcial abandono de la realidad mítica observada por los griegos que, al menos en el caso de Roma, parecía ser más una tradición heredada de antiguas creencias que el escenario vivido en sus calles.¹⁰ Es decir, aquella realidad mítica de las primeras civilizaciones fue quedando restringida a algunos lugares y personajes públicos—templos, palacios, faraones, emperadores, sacerdotes—y perdía cada vez más fuerza en el día a día. Dicha forma de entender el mundo bastante más laica comenzaba a asemejarse, en este sentido, a la del Renacimiento. Así lo sugiere el deleite del observador hacia el mundo natural que advertimos en la literatura y la pintura de la Antigüedad (Baridon).

La brecha creada entre el sujeto y la naturaleza se hizo más profunda con el abandono del politeísmo, no tanto por el avance del pensamiento racional—como había ocurrido hasta entonces—sino por la relación que el hombre y la mujer establecieron

⁸ Aunque no son muchos los textos griegos antiguos en los que aparecen descripciones de entornos naturales, así se desprende en la *Descripción de Grecia* de Pausanias.

⁹ Los criterios eran los siguientes: 1. una literatura que cante las bellezas de los lugares; 2. jardines de recreo; 3. una arquitectura planificada para disfrutar de hermosas vistas; 4. pinturas que representen el entorno; 5. uno o varios términos para decir paisaje; 6. una reflexión explícita sobre el paisaje (Berque, *El pensamiento* 59s).

¹⁰ Las *Metamorfosis* de Ovidio narran los mitos y las leyendas más como una recopilación de antiguas creencias que como una realidad viva. Por su parte, la alegría de vivir y las andanzas de los personajes de la vida romana en el *Satiricón* de Petronio o en *El Asno de Oro* de Apuleyo están muy alejadas de las narraciones griegas del mundo y, más aún, del pensamiento del Antiguo Egipto.

con su entorno siguiendo los designios divinos. La idea de una Madre Tierra creadora del mundo en un universo politeísta con el que convivían los mortales fue sustituida, en el cristianismo, por un único Dios que habitaba en todas partes y era representado en las alturas. El universo teocéntrico en el que Adán y Eva eran la obra cumbre de la Creación, hecha a imagen y semejanza de Dios, permitió que el resto de lo existente quedara bajo su dominio y cuidado para servir de alimento. José Manuel Marrero Henríquez hace notar la diferencia entre las dos versiones de la Creación que aparecen en el Génesis, de las que se puede extraer un escenario fundamentado “en la igualdad de los sexos y en la fraternidad de todos los seres vivos” (30). Si en la primera versión (Génesis 1:26) hombre y mujer son creados al mismo tiempo y el reino animal puesto bajo su dominio, en la segunda (Génesis 2:21-23) Eva nace de la costilla de su compañero y aparece como la culpable de los males futuros de la humanidad. Ya en 1898 Elizabeth Cady Stanton, en *The Woman's Bible* (14-22), advirtió de la utilización que los ministros de la iglesia habían hecho de esta segunda versión y de su evidente influencia en la concepción patriarcal de Occidente. En nuestra opinión, ambas versiones, aunque de distinto modo, anuncian el camino hacia el antropocentrismo rompiendo con los mitos de las culturas antiguas y situando, por mandato divino, al individuo por encima de la naturaleza. Conviene también recordar la lectura que hizo Rosemary Radford Ruether (15-31) de las versiones babilonia, hebrea y griega de la Creación. Para la autora, las tres interpretaciones responden a suposiciones acerca de la naturaleza del mundo y están basadas en los modelos de las sociedades que las crearon. Es decir, las narraciones de la creación son el modo que tenían las diferentes culturas de explicar lo desconocido. Tanto el dominio del hombre sobre la mujer, como el de éste sobre los animales y el resto de la tierra, toman como base la concepción que cada cultura tiene sobre lo que es real. Y coinciden, en la mayoría de ellas, con la idea de superioridad del hombre sobre la mujer y el resto de seres vivos.

Durante la Edad Media, la relación del individuo con la naturaleza, además de ser un recurso para la subsistencia,¹¹ se construyó desde la veneración a la obra divina. La comprensión de la naturaleza como símbolo de Dios¹² abocó al individuo a entender el mundo bajo una realidad de carácter místico al tiempo que como espacio para la batalla. Entonces, la posibilidad de disfrutar de una bella vista estaba vetada por distanciar al sujeto del camino verdadero. Tal es el sentimiento de Petrarca cuando, en la cima al Monte Ventoux, necesita recurrir a la lectura de las *Confesiones* de San Agustín de Hipona.¹³ Este momento culmen de la representación literaria del paisaje, en el que se admite la posibilidad de admirar su belleza, no solo reconoce el descubrimiento del

¹¹ Los *Tacuinum sanitatis* y los calendarios anuales representaban los trabajos del campo y el análisis científico de las plantas (Roger 73).

¹² El jardín del Edén, la simbología mariana de las flores, los ascetas como Simeón el Estilita (que vivía sobre una columna alejado del mundo), etc.

¹³ “Los hombres van a admirar la altura de las montañas y las enormes olas del mar y la anchura de los ríos y la inmensidad del océano y el curso de los astros, y se abandonan ellos mismos. Quedé desconcertado, lo confieso; y rogando a mi hermano, impaciente por oírme leer, que no me molestara, cerré el libro. Estaba irritado contra mí mismo por seguir admirando las cosas de la tierra cuando desde hace mucho tiempo debería haber aprendido de los filósofos, incluso de los paganos, que solo el espíritu es digno de admiración, a cuya grandeza nada es comparable” (cit. en Roger 92).

paisaje en Occidente, sino que anuncia prematuramente el destronamiento de la divinidad. Además, cuando el sujeto humano se intuye a sí mismo como centro del mundo y dueño de todas las cosas, profundiza en la comprensión de lo natural como lo otro, lo diferente. Bajo esa cosmovisión renacentista y de la mano de las ciencias, las artes y el pensamiento cartesiano, el ser humano pudo percibir la naturaleza de forma artística, alejándola de toda revelación divina. El abandono de los temores hacia los lugares incultos y la capacidad de verlos como algo más que espacios funcionales fueron, en Occidente, las claves para comenzar a disfrutar de la belleza y el carácter de los lugares. Lo que coincidió, no por casualidad, con la primera representación de un paisaje de forma autónoma en la pintura,¹⁴ y con la aparición de algunos términos para nombrarlo. Utilizando la terminología de Berque, este momento marcaría el final de la etapa “proto-paisajera”.

El desarrollo de la ciencia y la progresiva inteligibilidad del mundo permitieron al individuo establecer una realidad diferente con su entorno, caracterizada por la revelación de los distintos paisajes a ojos de los literatos y pintores, primero, y del resto de la población, después. Es lo que podríamos denominar la *etapa de descubrimiento de los paisajes*, que permitió al sujeto dar forma a los símbolos en el territorio. El campo, la montaña, el mar, el desierto, la selva, los polos, etc. fueron, unas veces, percibidos como paisaje artelizado (Roger), y otras, transformados mediante criterios artísticos—por la trasposición de características arquitectónicas a los jardines o por la configuración de éstos por imitación a la naturaleza. El resto del territorio, ajeno a las categorías de jardín y de paisaje—entendido artísticamente—pertenecía a la de país. De la mano de los viajeros del Grand Tour, las altas montañas y los mares embravecidos dejaron de ser interpretados como espacios amenazantes para convertirse en lugares donde disfrutar de bellas e inquietantes vistas. El desarrollo de las ciencias a la luz de la Ilustración y las expediciones al Nuevo Mundo fueron haciendo que la naturaleza quedase liberada de los vínculos espirituales que aún le quedaban. A partir de entonces, la realidad quedó vinculada a la ciencia, y la naturaleza, desprendida de los antiguos símbolos, pudo ser entendida desde sus propias dinámicas. La balanza que sopesaba naturaleza y razón llegó a su punto de equilibrio en el siglo XVIII, y allí se mantuvo durante cierto tiempo. El individuo conocía la fuerza de la naturaleza y su capacidad de destrucción; pero ya no la temía. La miraba de igual a igual, disfrutando de su belleza y su poder. Quedaron atrás siglos de vasallaje durante los cuales, el sujeto consideraba que una naturaleza divina y dominadora imponía su ley y él no tenía más remedio que acatarla. Por primera vez desde la aparición de los homínidos, la lucha contra el gigante podía tener un resultado favorable para el ser humano: la posibilidad de salir con vida y, al mismo tiempo, disfrutar de la batalla. David y Goliat se enfrentaban como semejantes.

¹⁴ Datan del siglo XV las primeras representaciones pictóricas en las que aparece un paisaje sin referencia alguna a la deidad, sin bien son numerosas las obras anteriores de la escuela flamenca en las que los fondos o las vistas desde una ventana representaban paisajes, habitualmente habitados.

La naturaleza como otredad

Para Max Horkheimer y Theodor Adorno (59), la Ilustración fue el momento feliz del ser humano a lo largo de toda la historia, un periodo altamente civilizado cuyo fin era liberarle del miedo y constituirle en señor. Este momento coincidió, no por casualidad, con aquel en el que la naturaleza fue el objeto principal de la investigación estética. En las primeras décadas de la Ilustración se llegó al culmen de la evolución del pensamiento, cuando la ciencia sustituyó definitivamente a la imaginación a la hora de narrar las cosas, de explicar su origen y asignarles un nombre. En esa época, se desarrollaron las categorías estéticas de lo bello, lo sublime y lo pintoresco. Solo durante un tiempo no hubo señor y no hubo vasallo, dominador ni dominado, y el individuo pudo disfrutar de una suerte de reconciliación en la que naturaleza y razón en el ser humano se encontraban en equilibrio. Culminó, aparentemente, el proceso por el que el sujeto se liberaba de las cadenas del mito y la creencia, superaba sus temores y se alzaba como sujeto autónomo.

Sin embargo, ambos filósofos supieron ver que, bajo los ojos de la ciencia, la realidad cedió al conocimiento el antiguo poder adjudicado a la naturaleza. Al hacerlo, ésta pasaba de entidad dominante a dominada y, dado que el sujeto no deja de ser una parte de la naturaleza, al tiempo que la desmitificaba caía en la trampa de someterse a sí mismo y a sus semejantes. La supremacía de la razón sobre la naturaleza cayó en el mismo error antiguo pero invertido, anulando con ello el impulso vital del ser humano, lo intuitivo y sensible. La Ilustración fue en contra de la naturaleza humana mediante un proceso de alienación, de cosificación.

El mito se disuelve en Ilustración y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercen. La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las mismas se convierte en para él. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. (Horkheimer y Adorno 64)

Según Horkheimer y Adorno, a partir de entonces comenzó la decadencia de una sociedad que desembocaría en los totalitarismos del siglo XX. Su tesis vinculaba el concepto de razón con el sistema social y el capitalismo modernos, afirmando que, si la Ilustración condujo a la liberación del sujeto, también provocó la hegemonía de unos pocos sobre la mayoría. Cuando la humanidad se vuelve inhumana agrupando a hombres y mujeres por su esencia de grupo—raza, religión, sexo, nacionalidad, clase social—los identifica entre ellos y los diferencia del resto. Al hacerlo, al crear un conjunto de iguales y situarlos, conceptualmente, en una categoría inferior, los separa de una élite que los somete y los convierte en objetos. Cuestionaban los filósofos el devenir del mundo administrado y jerárquico que se inició a finales de la Edad Media. Comprender lo incomprensible—el holocausto nazi y las causas que lo provocaron—era el único modo de poder evitarlo en el futuro, y debía convertirse en el centro de la filosofía (Horkheimer y Adorno 51). En 2007, Rolf Tiedemann (23) expresaba lo reveladoras que eran las palabras de Adorno cuando hablaba de la burocratización del

mundo, que anula la autonomía del sujeto permitiéndole una libertad restringida a la libertad de mercado, y cuando anunciaba el fin de la Modernidad a través de la conversión del individuo en objeto.

La industrialización impuso la primacía de la máquina. En un siglo y medio, la igualdad de fuerzas que tanto había costado conseguir, el equilibrio del individuo entre su yo racional y su yo natural y el de la sociedad civilizada entre el progreso y el mundo natural, viró hacia el lado contrario. Lejos del miedo, el individuo comenzó a utilizar su poder y su dominio sobre una naturaleza a la que consideraba cada vez más lo otro, lo ajeno, lo diferente. El péndulo, que durante siglos fue acercándose lentamente al eje, osciló bruscamente hacia el lado contrario y allí se mantiene desde entonces. El tan floreciente equilibrio se rompió de nuevo. En adelante, era David el que ganaba casi todas las batallas, y un Goliat cada vez más exhausto despertaba de cuando en cuando lanzando huracanes y terremotos: recordatorio de un gigante que se revuelve contra sus cadenas.

A principios del siglo XIX, en Europa, la aceptación generalizada de la propuesta hegeliana de que la Estética debía limitar su estudio a la filosofía del Arte en lugar de a la belleza natural (Jarque 233) fue demostrativa del cambio de mentalidad en la clase aristocrática. Charles Baudelaire sostenía que los grandes errores del siglo XVIII nacían de concepciones morales equivocadas y de haber tomado la naturaleza “como base, fuente y modelo de todo bien y de toda belleza posibles” (121). No obstante, algunas de las grandes investigaciones científicas, como las de Alexander von Humboldt y Charles Darwin, impulsaron las ciencias de la naturaleza e hicieron temblar los principios de la religión. Ajenos al enfrentamiento entre naturaleza y razón que se estaba produciendo en las humanidades, los naturalistas apuntaban a la idea de que el ser humano es una pieza más dentro del sistema de la Tierra. Esta concepción de la realidad acompañada de la falta de reflexión estética sobre lo natural afectó nuevamente a la percepción de la naturaleza. De un lado, la idea de que la belleza natural no merecía investigación estética alguna, unida a la defensa de la superioridad estética de las creaciones humanas sobre las naturales, suponía un problema añadido a la consideración de la naturaleza como otredad: el de su escasa belleza (Tafalla 47). De otro lado, dicha falta de debate estético dejó ligada la valoración de los paisajes a los cánones del siglo XVIII, por lo que, desde entonces y hasta bien entrado el siglo XX, se siguió recurriendo a las tres categorías estéticas para enjuiciar el paisaje. Así, por ejemplo, los lugares apreciados por las sociedades geográficas españolas lo eran tanto por su interés geológico como por sus valores escénicos. Al definir normativas para la intervención en espacios representativos de lo sublime y lo pintoresco, como las de los parques nacionales, pero no para los demás se diferenciaba a aquellos del resto, como si de figuritas chinas colocadas en el sitio preferente de la vitrina se tratara. Al mismo tiempo, se transmitía el mensaje de que sólo era necesario conservar y proteger unos pocos lugares, quedando los demás abandonados a su suerte.

El pensamiento binario asentado en el siglo XX y la expansión fabril y urbana posteriores a la Segunda Guerra Mundial favorecieron una configuración del territorio en la que los antiguos símbolos culturales, como el palacio y la iglesia, quedaran

desplazados por otros de tipo social y productivo. Los nuevos barrios y las zonas industriales de la periferia de la ciudad, los cultivos extensivos, los territorios deforestados y los entornos rurales abandonados fueron transformando el territorio a una velocidad difícil de asimilar. Para entenderlos como paisajes tendría que pasar algún tiempo, como ha ocurrido con los paisajes vitivinícolas y los industriales que han despertado el interés del público en época reciente. Siguiendo con nuestra división del paisaje por periodos conceptuales podríamos fechar el inicio de la *etapa de los paisajes del dominio* a mediados del siglo XX. Desde entonces, la homogeneización de las ciudades producida por la globalización ha provocado la pérdida de valores identitarios en muchos lugares, y en otros, ha sido necesaria su protección. Reflexionar sobre la oportunidad de construir una carretera o un polígono industrial en cualquier lugar que no gozara de protección era una posibilidad que, hace unas décadas en España, no se planteaba. Circunstancia aprovechada, entre otros, por las industrias inmobiliaria y turística que han dejado en herencia algunos de los paisajes de peor calidad de nuestro país. Los lugares configurados por un pensamiento de tipo “paisajero” permiten aún apreciar valores sociales, patrimoniales, medioambientales, estéticos; es decir, narran un tipo de relación de las personas en comunidad y con la naturaleza. Sin embargo, los valores que caracterizan los paisajes del último siglo muestran un mundo desigual movido por el poder económico, reflejo de los valores que guían nuestro tiempo.

Lo bello natural desapareció de la estética debido al dominio cada vez más amplio del concepto de libertad y dignidad humana [...] de acuerdo con el cual en el mundo no hay que respetar nada más que lo que el sujeto autónomo se debe a sí mismo. La verdad de esa libertad para el sujeto es al mismo tiempo falsedad: falta de libertad para lo otro. (Adorno 89)

Mientras esto sucedía en Europa y desde la colonización del Nuevo Mundo, América se convirtió en el paradigma de la naturaleza redentora y proveedora de alimentos, que permitía al ser humano una existencia libre, sencilla y feliz junto a ella. La imagen utópica sobre la forma de vida de los pueblos indígenas americanos tenía su contrapunto en el esquema de las ciudades europeas (Marx 75). La llegada de las primeras máquinas al nuevo continente vino a reforzar, de la mano de Thomas Jefferson, el ideal pastoril de una naturaleza cultivada en el entorno rural. Dicha idea se erigió como modelo y punto intermedio entre la vida salvaje y la artificiosidad urbana. Seguidor de las teorías ilustradas de John Locke, Jefferson defendió, para la recién nacida República americana, un modelo de sociedad democrática basado en profundos principios morales. La figura del labrador autosuficiente, ajeno a los criterios economicistas de los agricultores, los fabricantes y los artesanos, era el mejor exponente de dicha sociedad puesto que, para Jefferson, la economía estaba en la base de la ambición del individuo (Jefferson 165). La aprobación del *Land Ordinance* por el Congreso Confederado de los Estados Unidos en 1785 llegó cuando la mayor parte del continente permanecía inexplorado y nueve de cada diez americanos vivían en granjas.¹⁵ Entonces, la utopía de prescindir de un sistema basado en el comercio y en la industria, como el que empezaba a expandirse por Europa, parecía posible. Cuando en las primeras

¹⁵ Datos del primer censo realizado en los Estados Unidos en 1790.

décadas del siglo XIX los artefactos industriales comenzaron a poblar las granjas americanas, su presencia se interpretó como beneficiosa. La máquina suponía una ayuda para el labriego y era redimida por el contacto con la naturaleza y los valores morales de la sociedad. De esta manera, el ideal pastoril quedaba ligado a los nuevos tiempos y ambos, naturaleza e industria, parecían compatibles (Marx 208). No obstante, aunque en el siglo siguiente la expansión de la locomotora de costa a costa se erigió como emblema de progreso, el ideal pastoril empezó a tambalearse. Tras las Guerra de Secesión, las políticas republicanas impulsaron el crecimiento de la ciudad frente al campo, y las granjas pasaron a depender de la construcción de vías férreas y de los precios de los mercados de abastos. Circunstancias que truncaron la utopía del granjero independiente y feliz, que empezó a ser visto como iletrado y oprimido (Smith 189).

El ideal pastoril tuvo una poderosa representación en el paisaje. La convivencia armónica entre el sujeto y la máquina se alejó de la imagen de las ciudades europeas industrializadas, desiguales y corrompidas. La visión de América como jardín, que se afianzó como promesa de vida y símbolo del espíritu americano, perdura aún en el imaginario colectivo. Así, por ejemplo, la granja, el campo de cultivo y la casa unifamiliar que pueblan hoy el entorno rural y las relaciones que se establecen en los vecindarios en favor de una vida mejor para la comunidad, son herederas de aquel antiguo modelo de valores morales y sociales propugnado por Jefferson. A partir de la popularización del coche tras la Segunda Guerra Mundial, se crearon extensas áreas metropolitanas con un modelo de habitabilidad de casa independiente con jardín abierto. Los cinturones verdes de las ciudades y los numerosos parques escasamente diseñados ofrecían la sensación de vivir en contacto con la naturaleza. Circunstancia que permitía mantener vivo, de alguna manera, el ideal pastoril.¹⁶ Sin embargo, ese estilo de vida dependiente del coche lleva asociados un alto consumo de suelo destinado a la vivienda y una enorme contaminación de gases de efecto invernadero. Por su parte, la importación del modelo urbanístico a la Europa Mediterránea ha tenido efectos más profundos. Una de las consecuencias más evidentes es la desaparición de la plaza tradicional y el pequeño comercio, que han sido sustituidos por las grandes superficies comerciales asociadas al modelo. En estos espacios, las relaciones sociales ya no se generan en torno al espacio público sino alrededor de la idea de consumo. Por su parte, la plaza y el parque público son frecuentemente diseñados con pavimentos duros, y tanto en éstos como en los jardines cerrados se utilizan plantas ornamentales, herencia de los modelos históricos de la jardinería europea. Es decir, si en los Estados Unidos de América el ideal pastoril mantiene ciertas dinámicas naturales y, de algún modo, cohesionada la comunidad, en países como España ha supuesto la destrucción del tejido social sin ganar un ápice de contacto con el mundo natural. La utopía—actualizada al siglo XXI—ha demostrado su falta de sostenibilidad, y la tecnología, cargada de ideología económica, lejos de redimir el mundo, se ha extendido a lo largo y ancho del planeta.

¹⁶ En el área metropolitana de Boston, por ejemplo, la fauna, habitual en los parques y jardines (ciervos, mapaches, coyotes, conejos, ardillas), es considerada parte de la comunidad ecológica.

Si el principio del paisaje fue el Sol, su futuro es la vida

Escribió Jorge Wagensberg: “La objetividad y la inteligibilidad siempre tienen un límite, un límite más allá del cual el método científico queda en el vacío, un vacío que hay que rellenar con ideología” (225). Llegados a un punto de la Historia en el que el cambio de paradigma es ya irrenunciable, no basta con adoptar medidas prácticas, sino que es necesario construir una nueva realidad en la que basar las decisiones. Para que el final de los combustibles fósiles y el del hambre en el mundo sean una realidad; para que se implementen economías circulares en los países desarrollados y en vías de desarrollo; para que se recupere el medio rural y las infraestructuras verdes recorran las ciudades; para frenar, en definitiva, el calentamiento global y crear un mundo más justo y equitativo es necesario construir un nuevo ideario sobre la que gire nuestra existencia.

Si al principio del paisaje fue el Sol y éste fue sustituido por el Dios creador; si la ciencia tomó el relevo y la tecnología aupó a la economía, ¿con qué palabra definir el nuevo paradigma capaz de reconciliar al individuo con la naturaleza? Los científicos, más conscientes que otros de la inteligibilidad y la grandeza de la Tierra, nos enseñan que la vida es más mágica, sorprendente y merecedora de cuidado que cualquier mito o dios imaginado y creado por el ser humano. Si hay aún misterios indescifrables en el mundo, si hay una fascinación que conecta a todos los individuos de todos los tiempos y lugares del Planeta, si hay una realidad sobre la que poder construir el futuro, no es otra que *la vida*. Crear una narrativa en torno a ella, dar forma a un nuevo mito que guíe e inspire a la humanidad, es la pieza sin la cual el futuro seguirá siendo incierto. Podemos asignarle alguna advocación o ninguna, podemos disfrazarla o dejarla desnuda, podemos desarrollar mil tecnologías y poner en práctica mil acciones en el territorio, pero mientras no haya un consenso generalizado de que el futuro se construye sobre la vida de todos los seres del planeta, todo ello quedará registrado en el anecdotario de la Historia. Un cambio de mentalidad que coloque la ética en el centro mismo del discurso supone desplazar el foco hacia intereses más altos, lo que no se traduce en una vuelta a la Edad Media, como anuncian algunos, o en la renuncia a una vida digna y plena. Las humanidades son las responsables de dar forma, mediante la palabra y la imagen, a esa nueva realidad. Las ciencias y las técnicas lo son de crear herramientas que permitan ese tránsito y deberán hacerlo (aquí está el gran reto) superando el modelo económico actual. En la práctica los retos son innumerables, pero el denominador común no puede ser otro que construir nuestra existencia en las dinámicas naturales del mundo, y adaptar las dinámicas antrópicas a aquellas buscando la compatibilidad de ambas. De darse, el mundo humano y el no humano, la naturaleza y la razón en el individuo volverán al punto de equilibrio.

Artículo recibido 15 de enero de 2018 Versión final aceptada 3 de septiembre de 2018

Referencias citadas

Adorno, Theodor W. *Teoría estética*. Madrid, Akal, 2004.

- Baridon, Michel. *Los jardines. Paisajistas, jardineros y poetas. Antigüedad. Extremo oriente*. Vol I. Traducido por Juan Calatrava, Madrid, Abada, 2004.
- Baudelaire, Charles. *El pintor de la vida moderna*. Traducido por Alcira Saavedra, Murcia, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, 1995.
- Berque, Augustin. *El pensamiento paisajero*. Traducido por Maysi Veuthey Martínez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.
- . "En el origen del paisaje." *Revista de Occidente*, vol.189, 1997, pp. 7-21.
- Carapinha, Aurora. "Los tiempos del paisaje." *Paisaje e Historia*. Dirigido por Javier Maderuelo, Madrid: Abada, 2009, pp. 111-28.
- Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas. *Nuestro futuro común*. Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- Consejo de Europa. *Convenio europeo del paisaje. Textos y comentarios*. Madrid, Ministerio del Medio Ambiente, Medio Rural y Marino. Secretaría General Técnica. Centro de publicaciones, 2007.
- Cosgrove, Denis. *Social formation and symbolic landscape*. London, Croom Helm, 1984.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Traducido por Ricardo Anaya, Madrid, Alianza, 1993.
- Génesis. *Sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal española. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2011.
- Giedion, Sigfried. *El presente eterno: los comienzos del arte*. Traducido por María Luisa Balseiro, Madrid, Alianza, 1985.
- Glacken, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteen Century*. Berkeley, University of California Press, 1967.
- Hesíodo. *Obras y Fragmentos. Teogonía. Trabajos y Días, Escudo. Fragmentos. Certamen*. Traducido por Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Gredos, 1978.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducido por Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1994.
- Jarque, Vicente. "GWH Hegel." *Historia de las ideas estéticas*, vol. I. Editado por Valeriano Bozal, Madrid, Visor, 1996, pp. 233-238.
- Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virgin*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1955.
- Marchán Fiz, Simón. "La experiencia estética de la naturaleza y la construcción del paisaje". *Paisaje y Pensamiento*, dirigido por Javier Maderuelo, Madrid, Abada, 2006, pp. 11-54.
- Marrero Henríquez, José Manuel Coord. *Lecturas del Paisaje*. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2009.
- Martínez, Ignacio y Nohemí Sala. "La aventura del Homo sapiens." *Dendra médica. Revista de humanidades*, vol. 14, no. 1, 2015, pp. 65-79.
- Marx, Leo, *The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America*. New York, Oxford University Press, 1967.

- Meyer, Elizabeth. "The expanded field of Landscape Architecture." *Ecological Design and Planning*. Editado por George Thomson y Friederick Steiner, Nueva York, John Wiley and Sons INC., 1997, pp. 45-79.
- Radford Ruether, Rosemary. *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*. New York Harper San Francisco, 1994.
- Roger, Alain. *Breve tratado del paisaje*. Traducido por Maysi Veuthey Martínez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Schama, Simon. *Landscape and Memory*. New York, Alfred A. Knopf, 1995.
- Smith, Henry Nash. *Virgin Land. The American West as Symbol and Myth*. Cambridge, Harvard University Press, 1950.
- Stanton, Elizabeth Cady. *The women's Bible. Part I. Comments on Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers and Deuteronomy*. New York, European Publishing Company, 1898. zelalemkibret.files.wordpress.com/2012/03/the-women-bible.pdf
- Tafalla, Marta. "Rehabilitating the Aesthetics of Nature: Hepburn and Adorno." *Environmenthal Ethics*, vol. 33, 2011, pp. 45-56.
- Tiedemann, Rolf "¿Sabes lo que pasará? Sobre la actualidad de la teoría de la sociedad de Adorno." *El pensamiento de T. W. Adorno, balance y perspectivas*, Editado por Mateu Cabot, Universitat de les Illes Balears, 2007.
- United States Census Bureau: <https://www.census.gov>
- Wagensberg, Jorge. *El gozo intelectual. Teoría y práctica sobre la inteligibilidad y la belleza*. Barcelona, Tusquets, 2007.