

## Artikel erschienen in:

Ottmar Ette, Eberhard Knobloch (Hrsg.)

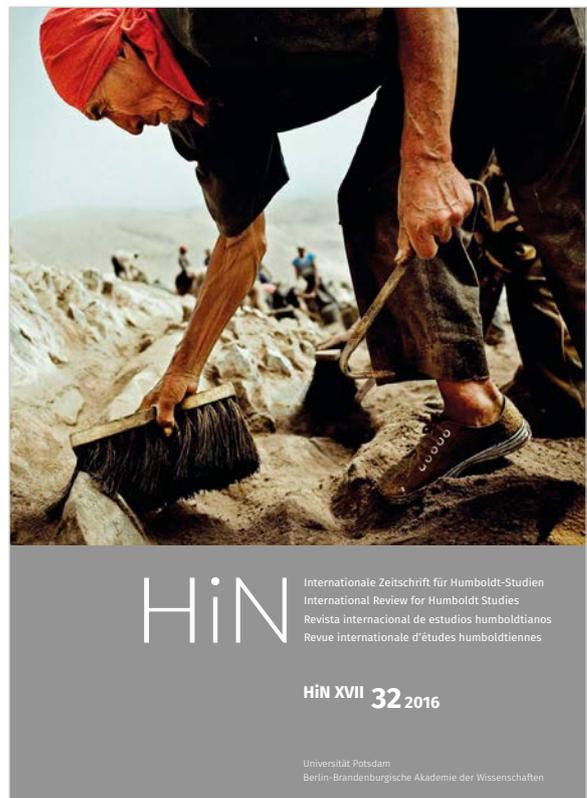
### HiN : Alexander von Humboldt im Netz, XVII (2016) 32

2016 – 111 p.

ISSN (print) 2568-3543

ISSN (online) 1617-5239

URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-90812



#### Empfohlene Zitation:

Ottmar Ette: Naturaleza y cultura, In: Ette, Ottmar; Knobloch, Eberhard (Hrsg.). HiN : Alexander von Humboldt im Netz, XVII (2016) 32, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2016, S. 29–51.

DOI <https://doi.org/10.18443/235>

Soweit nicht anders gekennzeichnet ist dieses Werk unter einem Creative Commons Lizenzvertrag lizenziert: Namensnennung 4.0. Dies gilt nicht für zitierte Inhalte anderer Autoren:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>



**Ottmar Ette****Naturaleza y cultura:  
perspectivas científico-vitales de la ciencia de Humboldt****RESUMEN**

El presente trabajo gira en torno al inexpugnable vínculo entre naturaleza y cultura y la 'no naturalidad' de la primera, producto de las milenarias intervenciones del hombre, subsumido bajo el término del 'antropoceno'. Los filósofos franceses Bruno Latour y Philippe Descola supieron destacar, aunque por caminos diferentes, la importancia de este nexo para asegurar la supervivencia del hombre; Bruno Latour centra sus reflexiones en la política de la naturaleza y Philippe Descola destaca el carácter ecológico de la naturaleza y la cultura. Sin embargo, ambos dejan de lado las literaturas del mundo y su capacidad de atesorar los diversos diseños del saber convivir entre hombre y naturaleza y las nociones de sustentabilidad. Descuella además la inspiración que Descola encuentra en la figura del gran erudito Alexander von Humboldt, quien en el siglo XIX ya daba fe de la relación inextricable entre naturaleza y cultura en innumerables testimonios, entre otros, el Chimborazo que, como cuadro global es representativo para entender que la naturaleza desde siempre ha sido cultura y la cultura es inimaginable sin la naturaleza.

**ZUSAMMENFASSUNG**

Im Vordergrund der vorliegenden Arbeit steht die unauflösbare Beziehung von Natur und Kultur, sowie die Nicht-Natürlichkeit derselben, Produkt der jahrhundertealten Eingriffe des Menschen, subsumiert unter dem Begriff des Anthropozän. Die französischen Philosophen Bruno Latour und Philippe Descola hoben, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen, die Bedeutung dieses Zusammenhanges

für die Gegenwart und Zukunft der Menschheit hervor; Bruno Latour konzentriert sich auf die Politik der Natur, Philippe Descola unterstreicht den ökologischen Charakter von Natur und Kultur. Beide lassen jedoch die Literaturen der Welt und ihr Vermögen, die unterschiedlichen Entwürfe des Zusammenlebens und die Grundlagen der Nachhaltigkeit zu speichern, außen vor. Es wird auch auf Descolas Inspiration in der Figur des herausragenden Gelehrten Alexander von Humboldt eingegangen, der schon im 19. Jahrhundert in unzähligen Zeugnissen, unter anderem in dem über den Chimborazo, das stellvertretend für ein Weltgemälde steht, auf die Unzertrennlichkeit von Natur und Kultur hingewiesen hatte.

**ABSTRACT**

This paper investigates the inextricable correlation between nature and culture and the 'no naturalty' of the first, product of men's millenarian interventions, subsumed in the word "anthropocene". French philosophers Bruno Latour and Philippe Descola emphasized, in different ways, the importance of this relation for humanity today and in the future. Bruno Latour works out the politics of nature, Philippe Descola underscores the ecological character of nature and culture. Both disregard the literatures of the world and their capabilities to store different drafts of conviviality and the fundamentals of sustainability. Descolas inspiration in Alexander von Humboldt, the outstanding figure of the 19th century, is also mentioned, and the inseparableness of nature and culture which the erudite distinguished in innumerable testimonies, for example in the one about the Chimborazo.

## De la determinación y des-determinación del contraste entre naturaleza y cultura

La naturaleza no es natural. A más tardar desde la aparición de *Mythologies*<sup>1</sup> del semiólogo Roland Barthes en 1957 deberíamos saber que los mitos que nos rodean y amueblan nuestra vida, en su función de «mito-lógicas»<sup>2</sup>, actúan de tal forma que aquello que se ha convertido en histórico, puede considerarse y es *naturaleza* allende este llegado-a-ser histórico. La transformación calculada de lo imaginado, creado e inventado por el hombre en algo «natural», resguarda a aquello que ha sido considerado *naturaleza* de ser contemplado como algo que pueda cambiar y por tanto se pueda poner en duda. No obstante, la naturaleza es naturalmente una cuestión de carácter político.

Si la naturaleza ya no aparece como lo hallado por el hombre, sino se comprende como algo que el ser humano ha ayudado a acuñar e incluso ha inventado, nos encontramos ante un pensamiento en el que se puede reflexionar críticamente tanto la política como lo político de la naturaleza. En el caso en que la naturaleza pueda ser pensada como algo que por naturaleza no «sólo» es natural, entonces las relaciones trastocadas entre el hallar (la naturaleza) y el inventar (la naturaleza) permiten una nueva forma de vivenciar y reconocer a la misma ya no como un legado, sino como algo llegado-a-ser y más aún, algo creado – aquende y allende el acto creador divino culturalmente tan diverso – que desde siempre ha formado parte de lo que nosotros podríamos denominar lo cultural ¿Pero, en ese caso, no se fusiona la naturaleza con la cultura?

La cuestión es mucho más compleja. La no-naturalidad de la naturaleza se revela por un lado no sólo como consecuencia de que aquello que conforma la naturaleza desde siempre ha sido especificado y determinado culturalmente por el hombre, sino también – y no en menor grado – como la consecuencia lógica de que en la estructura triangular entre el hallar, inventar y vivenciar (que nos proporciona una comprensión del mundo fundamentalmente más compleja de lo que es capaz de ofrecernos la simple oposición entre hecho y ficción) entendemos la naturaleza como la creación de una *determinación* cultural (*kulturelle Setzung*) específica, la cual constituye la sustancia del pensamiento occidental. Pero, la des-determinación (*Entsetzung*) de esta determinación cultural no debe alarmarnos (*Entsetzen*) al situarnos ante una simple homologación entre naturaleza y cultura. ¿De qué forma, pues, se logra poner en movimiento una reflexión, en la que la naturaleza ni está completamente escindida de la cultura, ni tampoco y sin más, es equiparada a ella?

Uno de los efectos ocasionados por los textos breves de *Mythologies*, que Roland Barthes en un principio publicara a lo largo de los años cincuenta en diferentes revistas francesas, es que precisamente en Francia se pudieron desarrollar desde muy temprano aquellas concepciones que reflexionaran sobre la naturaleza de la naturaleza y colocaran en el foco de sus propias investigaciones el vínculo entre (el término) de la naturaleza y el de la política. Así, las siguientes frases, que Bruno Latour virtiera en 1999 en su influyente obra *Politique de la nature*<sup>3</sup>, parecen

---

1 Barthes, Roland: *Mythologies*. Paris: Seuil 1957.

2 Cfr. Ette, Ottmar: Myths-Logiken. Figurationen von Gesellschaft und Gemeinschaft bei Roland Barthes. En: Körte, Mona / Reulecke, Anne-Kathrin (eds.): *Mythen des Alltags – Mythologies. Roland Barthes' Klassiker der Literatur und Kulturwissenschaften*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2014, pp. 41–66.

3 Véase Latour, Bruno: *Politique de la nature*. Paris: Editions La Découverte & Syros 1999.

haber sido redactadas bajo la influencia del pensamiento de Barthes – no así en su escritura – cuando hacen hincapié en el hecho de que desde el punto de vista filosófico y de los estudios culturales no se puede deslindar artificialmente la naturaleza de la cultura – y con ello, en primer plano, de la política. Así, el sociólogo de las ciencias y filósofo francés hace hincapié en ello al principio de su obra:

Desde que se inventó el término política, ésta siempre se ha determinado por su relación con la naturaleza, ya que todas sus características, todas sus cualidades, todas sus funciones remiten a su voluntad agresiva de coartar, o de reformar, de fundamentar, de aclarar o fusionar la vida pública.<sup>4</sup>

Radica en la naturaleza de las cosas, que el recurso a la naturaleza se expone incluso a la luz de una naturalidad que sirve como pretexto para no permitir que la artificialidad de la intervención en la vida del Otro penetre en la conciencia. La naturaleza se puede presentar con facilidad como norma o normativa. Esta dimensión eminentemente política del término naturaleza, así como de la *naturalización* de lo histórico en favor de una política que no revela su nombre, es de una contundencia tal, que es imposible no tomar en consideración a la naturaleza como regulativo de una política de la cultura y de una cultura de la política. Sin embargo, aunque la naturaleza indiscutiblemente sigue algunas leyes de la naturaleza: nunca se debe usar o instrumentalizar a «la» naturaleza ni como norma ni como correctivo de las acciones sociales o culturales. Si se le diera tal uso, la naturaleza se convertiría no sólo en algo abstracto, esto es, se desvincularía de las cosas – sino se transformaría en algo absurdo.

La pregunta, de dónde proviene la fuerza política de la naturaleza, o del término naturaleza, únicamente podría responderse, si se toman en consideración las determinaciones históricas o histórico-científicas que se llevaron a cabo preponderantemente en la segunda mitad del siglo XIX. Si siguiésemos el análisis presentado por el antropólogo de las culturas francés, Philippe Descola<sup>5</sup> en su libro *L'écologie des autres*, entonces a lo largo de este período “se delimitaron de una vez por todas las diferentes formas de acercamiento y las áreas de las ciencias naturales y los estudios culturales”<sup>6</sup> y se les separó tajantemente. Descola, quien en su libro *Par-delà nature et culture*<sup>7</sup> ya en 2005 había puesto en el centro de sus reflexiones teóricas la relación del ser humano con la naturaleza, parte en *L'écologie des autres* de la premisa, que tanto en el ámbito de la teoría, como en el de la praxis institucional a finales del siglo XIX se establecieron aquellos límites entre los ámbitos de la naturaleza y la cultura que siguen influyendo en los fundamentos del pensamiento occidental – una delimitación de graves consecuencias, que desde hace mucho se ha podido convertir en un mito (con las palabras del crítico de los mitos, Roland Barthes) inexpugnable por ser «natural».

No obstante, la consecuencia de este desarrollo es aquella problemática fundamental, que Descola expresa de la siguiente forma en las «Conclusiones» del libro *La ecología del otro*:

---

4 Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Traducción del francés: Gustav Roßler. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, p. 9.

5 Cfr. Descola, Philippe: *L'écologie des autres. L'anthropologie et la question de la nature*. Paris: Edition quae 2011.

6 Descola, Philippe: *Die Ökologie des Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur*. Traducción del francés: Eva Moldenhauer. Berlin: Matthes & Seitz 2014, p. 7.

7 Descola, Philippe: *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard 2005.

Nadie tiene que ser experto para predecir que la pregunta acerca de la relación del hombre con la naturaleza probablemente será la más decisiva en este siglo. Sólo hay que mirar a nuestro alrededor para convencerse de ello: los cambios climáticos, la disminución de la biodiversidad de las especies, la multiplicación de organismos modificados por medio de la técnica genética, el agotamiento de la energía fósil, la contaminación de los espacios naturales y las megaciudades, la desaparición galopante de los bosques tropicales, todo esto se ha convertido en tema de debate público en todo el planeta y agudiza los temores de sus habitantes. Al mismo tiempo es cada vez más difícil creer que la naturaleza es un terreno absolutamente separado de la vida social, según las circunstancias hipostasiado como nodriza, como la vengadora madre desnaturalizada o la misteriosa bella que hay que develar, un ámbito que los hombres trataron de comprender y de controlar y a los caprichos a los que están expuestos de vez en cuando, que sin embargo conforma un campo de regularidades autónomas en el que los valores, las convenciones y las ideologías no tienen cabida.<sup>8</sup>

Si la interrogante por la relación que mantiene el hombre con la naturaleza según Descola es la más «crucial» para el ser humano en el siglo XXI, esto significa nada menos que la urgencia con la que tenemos que aprender a comprender la naturaleza y la cultura no sólo por sus vínculos y relaciones, sino asimismo en sus reticulaciones y más aún, sus marañas. Los ejemplos mencionados en la cita anterior ponen de relieve, cuán inapropiado es hoy en día un pensamiento que separa artificialmente ambos campos y nos quiere engañar aduciendo que la naturaleza sigue una sola legislación en sus desarrollos y ésta no mantiene vínculo alguno con el ser humano. Pero, ¿qué tan «naturales» son las catástrofes que solemos llamar catástrofes naturales? Y, ¿qué naturaleza protegemos, cuando hablamos de protección de la naturaleza en un pensamiento ecológico tradicional?

Es imprescindible la revocación de un pensamiento que contrapone naturaleza y cultura en un momento, en que el ser humano se ha convertido en el factor influyente, a veces decisivo para el cambio de procesos y decursos «naturales». Y, a pesar de que esta interrogante desde siempre ha sido de mayor envergadura para las literaturas del mundo y no aparece en las reflexiones del antropólogo francés, sí debería encontrar cabida en la reflexión crítica de los nuevos modelos de ecología que plantean los escritos de Philippe Descola o Bruno Latour. Es así, porque desde el canto épico del *Gilgamesh* se hallan en el centro de este saber específico que las literaturas del mundo han podido desarrollar a lo largo de los milenios en las más diversas culturas y lenguas en calidad del saber de vida (*LebensWissen*, un saber vivenciar (*ErlebensWissen*), un saber sobre/vivir (*Überlebenswissen*) y un saber con/vivir (*ZusammenLebensWissen*)<sup>9</sup>, las posibilidades y los límites de la convivencia del ser humano<sup>10</sup>, no solamente con los dioses o con otros hombres, sino también con los animales, las plantas y las cosas, con los que el hombre entra en interacción, sin importar de qué tipo sea ésta. Por eso

---

8 Descola, Philippe: *Die Ökologie des Anderen*, op.cit., p. 87. Para facilitar el flujo de lectura se ha realizado una traducción literal de las citas en alemán (RSM).

9 Véase para ello la trilogía de Ette, Ottmar: *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2004; *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz (ÜberLebenswissen II)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2005; así como *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2010.

10 Cfr. Ette, Ottmar: *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2012.

se podría decir, remitiendo al desenvolvimiento de este saber de las literaturas del mundo, per se indisciplinable (o, trasladable a las disciplinas), que el cuestionamiento relevante de Philippe Descola por la relación de los hombres hacia la naturaleza puede captarse como parte valiosa de una pregunta mucho más fundamental: ¿cómo y con ayuda de qué saber se puede lograr la convivencia de los hombres en paz y diferencia en este mundo, en este planeta? Y también aquí es esencial la formación del plural, cuando se habla, no *del* ser humano, sino de *los* hombres.

No obstante, sigamos las reflexiones de Descola para comprender mejor, de qué forma se podría discurrir acerca de esta pregunta de cuño antropológico, sobre la relación entre cultura y naturaleza como el núcleo esencial de una convivencia más amplia, esto es, de una *convivialité*<sup>11</sup>, en la que se puedan seguir pensando y juntar las diversas áreas del pensar y actuar humano. Porque Philippe Descola finiquita la simple bipolaridad de naturaleza vs. cultura:

Este cuadro ya no existe: ¿dónde termina la naturaleza, donde comienza la cultura en el calentamiento del clima, en la disminución de la capa de ozono, en la elaboración de células especializadas obtenidas de células omnipotentes? Se ve que la pregunta ya no da sentido. Sobre todo, este hecho estremece en sus fundamentos, amén de los múltiples problemas éticos que le acompañan, los viejos planteamientos de la persona humana y sus partes, así como también la esencia de la identidad individual y colectiva; por lo menos en el mundo occidental, donde nos hemos acostumbrado – a diferencia de lo que sucede en otras partes – a diferenciar lo natural en el ser humano y su entorno de lo artificial en ello. En otros continentes, por ejemplo en China o en Japón, allí donde se desconoce la idea de naturaleza y donde el cuerpo humano no se concibe como signo del alma y copia de un modelo trascendente – antaño como creación divina, ahora como genotipo – no se plantea este problema.<sup>12</sup>

La comparación entre las culturas aquí esbozado y desarrollado con mayor detenimiento en el libro, pone de relieve que el término «naturaleza» de ninguna manera es algo universal o representa una constante antropológica, sino que indica cierta determinación cultural, histórica y social, cuya supuesta continuidad transhistórica se revela como una determinación que se puede decretar tanto histórica como espacialmente y, en el sentido que le diera Barthes, se ha convertido desde hace mucho en un mito, a la que hoy se debe de des-determinar. Pero como se podrá des-determinar esta determinación, sin causar un escándalo epistemológico?\* ¿De qué forma se podría concebir una escuela del pensamiento, que logre reflexionar sobre la naturaleza y la cultura de una forma nueva, fundamentalmente diferente en su compenetración mutua y más aun, en un sentido diltheano, vivir vivenciándolo (*durchzuerleben*<sup>13</sup>). Esta escuela del pensamiento existe: son las literaturas del mundo.

---

11 Cfr. Asismimo Caillé, Alain / Chaniel, Philippe (eds.): *Du convivialisme comme volonté et comme espérance*. Número especial de la revista *Revue du MAUSS* (Paris) 43 (premier semestre 2014); así como Adloff, Frank / Leggewie, Frank (eds.): *Les Convivialistes. Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*. Traducido por Eva Moldenhauer. Bielefeld: transcript Verlag 2014.

12 Descola, Philippe: *Die Ökologie der Anderen*, op.cit., p. 88.

\* En alemán se juega aquí con la palabra *ent-setzen* (des-determinar) y *Entsetzen* (escándalo, horror, etc.)

13 Dilthey, Wilhelm: *Goethe und die dichterische Phantasie*. En (íd.): *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 161985, p. 139.

## Ecología política y ecología de las literaturas del mundo

Más allá de los ejemplos de pragmatismo tecnológico expuestos por Philippe Descola ya no tiene sentido una separación categórica entre naturaleza y cultura, de cultura vs. naturaleza. Qué tan problemático y contraproducente (por lo menos para las humanidades y los estudios culturales) es hablar en términos de las *Two Cultures*, puestas en circulación por Charles Percy Snow, se ha podido poner de relieve en otro momento desde el punto de vista de la ciencia de la vida<sup>14</sup>. Desde hace tiempo ya no existe la posibilidad de explicar y comprender los fenómenos de la «naturaleza» sólo por medio de metodologías y procesos de las ciencias naturales. Utilizamos y acuñamos la naturaleza y, de ser necesario, la modificamos; pero, como el aprendiz del brujo, también sufrimos reveses que la «naturaleza» nos devuelve, en forma de catástrofes naturales que visiblemente van en aumento. Aquí el progreso se voltea contra sí mismo, tal y como lo describe el «manifiesto convivialista»:

Al contrario, nadie piensa que esta acumulación de poder puede proseguir indefinidamente en una lógica del progreso técnico inalterado, sin que se voltee contra sí mismo y no sin amenazar la supervivencia física y espiritual de la humanidad. Cada día, los signos de posibles catástrofes son más ostensibles e inquietantes. Aquí solo existe la duda, qué es lo más amenazante y qué se tiene que resolver con mayor inmediatez.<sup>15</sup>

Esto atañe también y precisamente las catástrofes de la naturaleza (co)causadas por el hombre. Estas catástrofes de la naturaleza ya solamente son naturales porque se trata de procesos que el hombre ya no puede manejar y que se desenvuelven según las leyes de una naturaleza ya no controlada y controlable que, además, nunca podremos dominar por completo. No obstante, ya los cataclismos que han causado grandes impactos en los pobladores en el canto épico del *Gilgamesh*, en el *Shi-Jing*, en las *Mil y una noches* o en el *Antiguo Testamento* son transparentes en cuanto a los poderes, factores o actores que los originan. Los desarrollos en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI han hecho que se fomentara una creciente sensibilidad acerca del hecho de que detrás del mito de la naturaleza y sus catástrofes obran otras fuerzas que sin lugar a dudas son de tipo antropógeno y se extienden hasta la aceptación, difundida en muchos libros de geografía de consulta, de que ya no tiene sentido diferenciar entre paisajes de la naturaleza y paisajes de la cultura<sup>16</sup>. Nuestro foco de atención ya no debe concentrarse más en la definición, en la delimitación y se-para-ción (*aus-einander-setzen*), sino en la composición y la relacionalidad abarcadora de todas las fuerzas.

Muchas de las problemáticas (aunque no todas) aquí implícitas se podrían vincular con un término incluido por vez primera en 1873 en la discusión y que ha encontrado acogida en las postrimerías del siglo XXI en las más diversas disciplinas, incluyendo sobre todo los estudios culturales.

El término «antropoceno» – que, hasta donde pueda ver no ha sido utilizado por los dos filósofos franceses aquí mencionados – está ganando aceptación y proviene de la temprana

---

14 Véase Ette, Ottmar: *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab (ÜberLebenswissen III)*, pp. 27–30.

15 Adloff, Frank / Leggewie, Claus (eds.): *Les Convivialistes. Das konvivialistische Manifest*, *op.cit.*, p. 39.

16 Véase Neef, Ernst (ed.): *Das Gesicht der Erde*. Zürich – Frankfurt am Main: Harri Deutsch 1974, p. 700.

conformación terminológica «era antropozoica» del geólogo italiano Antonio Stoppani en el año 1873<sup>17</sup>. El científico italiano circunscribía con este giro el reconocimiento de que en aquel entonces irrumpen fenómenos geológicos o geográficos en una era ya iniciada y en un terreno de influencia cada vez más dominado por el ser humano, por lo que sufren cambios antopógenos de cada vez mayor envergadura en un clima de gran aceleración. El hombre interviene de manera trascendental ya no solamente en la migaja de tierra, sino en las estratificaciones, fallas y flexiones.

Apenas en el cambio al siglo XXI se pudo concebir la idea de que el obrar del ser humano podía acercarse a e incluso irrumpir en el reino de la geología, donde los períodos temporales se desenvuelven de manera tan diferente. El uso actual del término «antropoceno» designa el hecho de que el hombre entretanto se ha convertido en uno de los factores de influencia más importantes en los procesos biológicos, climatológicos o atmosféricos<sup>18</sup>. Entre los autores de esta terminología cuentan en primer lugar el químico e investigador de las atmósferas holandés, Paul Crutzen junto con el biólogo Eugene F. Stoermer<sup>19</sup>, aunque la discusión en torno a este término ya desde hacía tiempo se había trasladado, partiendo de las ciencias naturales, a los estudios culturales. Si queremos entender la compleja relación entre la *recorded history*, esto es, la historia que se ha venido registrando en el trayecto de los últimos cuatro o cinco milenios, y la *deep history*, v.g., con la historia humana total anterior a la invención del cultivo<sup>20</sup>, es indispensable la des-determinación de la oposición tradicional, convencional y de caño occidental entre naturaleza y cultura.

Philippe Descola, quien en el citado libro no toma en consideración el término del *antropoceno*, en su *Ecología del otro* describe el increíble poder de intervención del hombre en la naturaleza en las más diferentes relaciones, en tanto pone de relieve asimismo el hecho de que el ser humano comenzó a ejercer desde hace muchos milenios un poder de transformación en la vegetación y el diseño de la superficie de la tierra. Asimismo explica a través de algunos ejemplos del presente, en qué medida es necesaria la comprensión de la antropología y de la ecología para entender el enmarañamiento de los efectos de la naturaleza y de la cultura, que no apunta a una delimitación o marginalización, sino a una creciente penetración recíproca de estas áreas. No hay duda de que éstas son interrogantes que han sido presentadas, representadas y sobre las que se ha reflexionado ya desde muy temprano y así, en un tiempo muy anterior, en las literaturas del mundo. Porque la pregunta, de qué forma podemos convivir en nuestro mundo, incluye desde los testimonios escritos más antiguos la pregunta acerca de la relación del hombre hacia los animales, las plantas y el mundo de las cosas.

Desde luego, el vínculo íntimo entre lo que en Occidente denominamos «naturaleza» y aquello que solemos llamar «cultura» o «civilización» es tan antiguo como la misma historia de la humanidad. El pensarlo-por-separado como polos del saber/vivir humano y del saber/vivenciar en cambio está atado al tiempo y a la cultura y por ende no es de ninguna manera «natural». Sobra remitir aquí a los festejos del solsticio o a los ritos por motivo del solsticio hiemal, a las

---

17 Stoppani, Antonio: *Corso di geologia*, tomo II. Mailand: Bernardoni e Brigola 1873, p. 732.

18 En cuanto a estas interrogantes véase entre otros Chakrabarty, Dipesh: *The Climate of History: Four Theses*. En: *Critical Inquiry* (Chicago) XXXV, 2 (2009), pp. 197–222.

19 Esto lo precisó Crutzen enonces en 2002 en un artículo para la revista *Nature*, donde hablaba de la «geología de la humanidad». Crutzen, Paul: *Geology of mankind*. En: *Nature* 415 (2002), p. 23.

20 Vgl. Chakrabarty, Dipesh, op.cit., p. 212.

esperanzas puestas en las inundaciones cíclicas fecundantes del Nilo o los cantos de alabanza al deshielo de lagos y ríos, para comprender la forma tan fundamental en que toda nuestra cultura – y en especial todos aquellos ritos y acontecimientos que se repiten anualmente – así como también el término de cultura dependen del constante intrincamiento de naturaleza y cultura en las más diversas zonas y temporalidades en nuestro planeta. Vivenciar aquello que en los círculos culturales de cuño occidental se comprenden como fenómenos naturales, está inmerso en fiestas cíclicas, en las que encuentran su expresión tanto el saber/vivir, el saber/vivenciar, el saber/sobre/vivir y el saber/convivir para finalmente ser organizados estéticamente y «almacenados» en forma densificada en las literaturas del mundo. La naturaleza es en el sentido de la vivencia humana desde siempre cultura: como objeto de la aprehensión humana – y, más aún como apropiación – así como en forma de paisajes semantizados antropógenamente con todas sus texturas y funciones.

En el desarrollo de una *Politique de la nature*<sup>21</sup>, Bruno Latour vuelve a traer a la mente con renovados argumentos la inseparabilidad de naturaleza, cultura y política, tanto desde la filosofía de la cultura como desde el punto de vista político:

De ninguna manera se puede sostener que aquí se trata de dos objetivos, que siempre se han desarrollado por separado y cuyos trayectos recién se hubieran cruzado hace treinta o cuarenta años. Concepciones de política y de naturaleza invariablemente han formado un par que están atadas una a la otra como los dos asientos de un sube y baja, de los que uno sólo puede bajar cuando el otro sube y viceversa. Nunca ha habido otra política que la de la naturaleza y nunca otra naturaleza que la de la política. Epistemología y política son, como hemos podido ver, una y la misma cosa, unida en la epistemología (política), para hacer ininteligible tanto la praxis de las ciencias como también el objeto de la vida pública.<sup>22</sup>

En este párrafo no se descubren explícitamente los vínculos con Roland Barthes pero, a través de una lectura más atenta, se vuelven evidentes, ya que el autor de *Mythologies* había perfilado con precisión los procedimientos (burgueses) del mito. Hay que considerar que, según Barthes, el mito intenta transformar sin cesar la historia y cultura en naturaleza y trata de volverla irreconocible e incomprensible como cultura (*y al mismo tiempo, como historia y más aún, como política*)<sup>23</sup>. La ecología política que quiere alcanzar Bruno Latour requiere de una ampliación del punto de vista y de su radio de acción en tanto para el filósofo se trata de un «mundo en común», de un *Cosmos* en el sentido que le dieran los griegos de la Antigüedad<sup>24</sup> – y esto incluye, al lado del aspecto de orden político, también y precisamente la dimensión estética. Sin embargo, con esto me parece que se vincula la pregunta de la convivencia, por lo que no sorprende que Bruno Latour se plantea una y otra vez la pregunta acerca del “¿podemos convivir?”<sup>25</sup> desde el punto de vista de una (futura) política ecológica y también reflexiona

---

21 Cfr. Latour, Bruno: *Politique de la nature*, op.cit.

22 Latour, Bruno: *Das Parlament der Dinge*, op.cit., p. 44.

23 En cuanto al enfoque de Barthes y sus problematizaciones epistemológicas, cfr. Ette, Ottmar: *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007 2ª., pp. 107–129.

24 Latour, Bruno, *Das Parlament der Dinge*, op.cit., p. 18.

25 Ídem., p. 17.

“sobre los valores y las dificultades de la convivencia”<sup>26</sup>. Así, Latour formula su visión sobre un estado venidero de esta forma compacta:

Aun está por inventar el estado de la política ecológica, porque ya no descansa más en cualquier trascendencia, sino en la calidad del control del desarrollo del experimento colectivo. De esta calidad, del arte de regir sin dominar depende la civilización que puede terminar con el estado de guerra.<sup>27</sup>

Este “arte de gobernar, sin dominar”, se puede interpretar como expresión de una ecología política, que busca desarrollar a partir del pensar-en-conjunto la naturaleza, la cultura y la política, un arte de la convivencia y con ello un saber con/vivir complejo. De que haya una evidente coincidencia precisamente en el campo de la convivencia con un ámbito temático al que Roland Barthes dedicara su primer ciclo de lecturas en el *Collège de France*<sup>28</sup> bajo el título *Comment vivre ensemble*, refuerza la impresión de que entre ambos pensadores hay más que coincidencias casuales. Porque para los dos las determinaciones de naturaleza y cultura son de relevancia sismográfica para la evaluación y el cambio de sociedades de cuño occidental. Se podría concluir a partir de esto que cualquier reflexión acerca del saber con/vivir implica la especificación de la relación entre naturaleza y cultura. La convivencia es justamente más que una coexistencia (pacífica).

Al lado de los escritos de Bruno Latour y Philippe Descola aquí tratados me parece indispensable en este momento incluir en nuestras contemplaciones el saber de las literaturas del mundo, si realmente nos queremos abrir hacia a una «ecología del otro». Porque las literaturas del mundo apuntan a una discusión innovadora acerca de la pregunta por la relación que mantiene el ser humano con la naturaleza y – en un sentido más amplio – por las posibilidades y limitantes de un arte de la convivencia: en su estructuración polilógica, que solamente puede ser calcada por una filología polilógica<sup>29</sup>, ya que piden una y otra vez un arte de gobernar sin dominar y más aún, un arte de la convivencia en paz y diferenciación. La dificultosa y cambiante relación de Gilgamesh con su «ciudad» Uruk nos pone delante de nuestros ojos esta, en un sentido estricto de la palabra, problemática política de la convivencia.

Pero, ¿de qué forma se podría integrar este saber de las literaturas del mundo en la concepción de una ecología que se orienta en una convivencia en diferentes niveles? Para eso, primero hay que partir de la premisa de que el saber de las literaturas del mundo es un saber *sustentable*<sup>30</sup>, que guarda sin amortajar. Se encuentra en constante movimiento y precisamente no se conserva porque se le «inmoviliza», sino porque se le mantiene vivo gracias a sus constantes transformaciones. El corazón palpitante de las literaturas del mundo es, desde el punto de vista de la sustentabilidad, la intertextualidad: es ella la que permite traducir y

---

26 Ídem., p. 29.

27 Ídem., p. 306 s.

28 Cfr. Barthes, Roland: *Comment vivre ensemble. Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977*. Paris: Editions du Seuil – IMEC 2002.

29 Cfr. para esta terminología Ette, Ottmar: *Viellogische Philologie. Die Literaturen der Welt und Beispiel einer transarealen peruanischen Literatur*. Berlin: Verlag Walter Frey – edition tranvía 2013.

30 En cuanto a la historia del término de la sustentabilidad véase Grober, Ulrich: *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Verlag Antje Kunstmann 2010.

trasladar las *Odisea* de Homero al Dublin del irlandés James Joyce y Scherezada al mundo de la escritora oriunda de Argelia, Assia Djebar. Las transferencias espacio-temporales, lingüísticas y culturales de estas traslaciones incluyen transformaciones fundamentales, que se abren hacia formaciones literarias y formatos estéticos de una forma tal, que en un texto queda almacenada dinámicamente una multitud de textos diversos. Lo hallado (por ejemplo en forma de textos de referencias al pasado) se relaciona de tal forma con algo inventado o por inventar, que de allí resulta una vivencia nueva y no una vivencia que se vive de nuevo. El texto hallado, en su condición de intertexto, sigue tan presente en el texto inventado que en el oscilar entre lo hallado y lo inventado da a luz una sustentabilidad de lo ya pasado en la prospección de lo vivenciable y vivible en el futuro. La presencia sustentable del mundo homérico o aquella de las *Mil y una noches* descansa en su capacidad de transferencia, traslación y transformación: rumbo a una ampliación incesante e insaciable en las más imprevisibles direcciones. Por medio de la inscripción intertextual se logra una prosecución de la escritura, que recoge, anula y conserva a la vez la «vieja» forma en la nueva transformación: sustentabilidad se entiende aquí como la procesualidad dinámica y transformadora de lo literario. En esto radica el secreto de aquella otra ecología, que distingue las literaturas del mundo.

En el sentido de una sustentabilidad, estas literaturas contienen y desarrollan un laboratorio de la vida, que ensaya una y otra vez los más diversos gnosemas de un saber vivir, un saber vivenciar, un saber sobre/vivir y un saber convivir y permite al mismo tiempo vivenciar estas diferentes dimensiones de vida en un juego serio de la literatura. Por más que nos parezca precario y destructible este laboratorio del pensamiento, de la cognición<sup>31</sup> y, más todavía, de la vivencia: las literaturas del mundo demuestran a lo largo y ancho de los milenios, cruzando las más diversas y ya desaparecidas lenguas, una estabilidad que es mucho mayor que la de las estructuras de poder que las rodean, de las ciudades y arquitecturas en las que habitan e incluso de las lenguas y comunidades de lenguas que las crearon y testimonian. La traducibilidad, la transferenciabilidad y la formabilidad, reformabilidad y sobreformabilidad de las literaturas son los garantes de una sustentabilidad que no puede agotarse ni siquiera por el saqueo.

A pesar de que pueda ser de suma importancia el tratamiento interno a través de preguntas de la sustentabilidad y en especial de las problemáticas de la convivencia del hombre con otros hombres, con los dioses, con los animales, con las plantas o con otros objetos, también es de enorme relevancia incluir en estas reflexiones la sustentabilidad transhistórica y transcultural de las literaturas del mundo y, asimismo, la aplicación de estos laboratorios del conocimiento acerca de la vida en la vida y para la vida en aquellas ciencias y disciplinas que son más aptas para la traslación del saber sustentable de las literaturas. Condición para ello es, que la polisemia del término vida, fundada en la multiculturalidad, y de las diferentes formas de comprensión de aquello que se puede denominar «vivo»<sup>32</sup>, se incluya y se difunda polilógicamente a través de las interpretaciones realizadas en y por las literaturas del mundo. Porque el laboratorio de la vida encierra asimismo el ensayo de aquello que es lo vivo o pretende serlo.

La ecología (política) de las literaturas del mundo se asienta en el contexto de las reflexiones recién presentadas en por lo menos un triple nivel: uno temático, uno intrínsecamente trans-

---

31 Véase para ello Nünning, Vera: *Reading Fictions, Changing Minds. The Cognitive Value of Fiction*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2014.

32 Véase para ello también Kimmich, Dorothee: *Lebendige Dinge in der Moderne*. Konstanz: Konstanz University Press 2011.

histórico y transcultural y en uno institucional. Es evidente, que se podría escribir, por medio de textos literarios o literatura de viajes, tanto una historia de los diferentes diseños de convivencia o las concepciones de sustentabilidad, como una historia del pensamiento ecológico, porque «el parlamento de las cosas» está omnipresente en las literaturas del mundo. Con esto, sería posible imaginar y vivenciar de forma novedosa los límites de la vida, ya que las fronteras entre lo vivo y lo no-vivo en las literaturas del mundo en muchas ocasiones tienen trazados muy diferentes a aquellos de las *Life Sciences* y ciencias naturales de cuño occidental, desdiferenciadas ampliamente por las disciplinas. La vivacidad del cosmos y la vivacidad del mundo-cosa nos ofrecen otras formas de comprensión de aquello, que en nuestra imaginación, en nuestras vivencias y en nuestro pensamiento aparece como «vida» o como «algo vivo». Porque desde el punto de vista científico-vital se pone de relieve, que las literaturas del mundo desenvuelven en sus laboratorios de la vida un término de la vida, que nos permite ver la vida no solamente multidimensional, sino comprenderla sobre todo en su polilógica y con ello como seguidora de las más diversas lógicas. Así, se podría impedir una creciente reducción del término de vida.

## Rumbo a una historia de la naturaleza del hombre y una historia humana de la naturaleza

En su discurso inaugural en el *Collège de France*, Philippe Descola eligió como preámbulo una cita de la *Relation historique* de Alexander von Humboldt, para expresar con ello no solamente su personal aprecio hacia el gran viajero, sino asimismo para subrayar la estrecha relación que de hecho se puede establecer entre el trabajo científico del autor de las *Vistas de las cordilleras* y los trabajos del propio Descola en la cátedra expresamente creada para él, el «Chaire d'Anthropologie de la Nature». Pese a que en oídos de muchos, la designación de la cátedra podría sonar como un oxímoron, parecía adecuado resaltar, a través de Alexander von Humboldt, en una retrospectiva científico-histórica y de la historia de las disciplinas, aquel vínculo íntimo que, en su carácter de «antropología de la naturaleza» hace que se amalgamen los campos y la terminalogía de naturaleza y cultura, que de lo contrario suelen ser separados limpiamente. Y el ejemplo escogido por Descola fue acertado.

Humboldt remarcaba en el pasaje citado por el teórico de las culturas francés, cuánto desconfiaba de cualquier atribución del trópico a un paraíso terrenal, sin importar de qué tipo fuera y de que era consciente del hecho de que en sus escritos «sólo» podía trazar una vida *después/detrás del paraíso*<sup>33</sup> y le dio la oportunidad al estudioso de las culturas francés de designarlo un “naturaliste doublé d'un ethnographe”<sup>34</sup>: “attentif par formation comme par tempérament aux chaînes de dépendance, notamment alimentaires, qui unissent les organismes dans un écosystème tropical”<sup>35</sup>. En efecto, Alexander von Humboldt, etiquetado por Descola así como científico de la cultura y de la naturaleza, siempre estuvo interesado en concatenaciones de esta índole; si ya en 1793 Wilhelm von Humboldt le había atestiguado a su hermano menor en una carta a Karl Gustav von Brinkmann un talento especial para el arte de la combinatoria y le

---

33 Cfr. Ette, Ottmar: *Konvivenz. Literatur und Leben nach dem Paradies*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2012.

34 Descola, Philippe: *Leçon inaugurale, Chaire d'Anthropologie de la nature, faite le Jeudi 29 mars 2001*. Paris: Collège de France 2001. <http://www.college-de-france.fr>

35 Íbid.

consideraba como predestinado a “relacionar ideas, descubrir concatenaciones de elementos que sin su empeño, habrían permanecido ocultos a lo largo de los siglos”<sup>36</sup>. El propio Alexander había abierto esta concatenación hacia una metaforología que nos parece muy familiar hoy en día:

Lo que es inexplicable al espíritu explorador desde una perspectiva estrecha, en nuestra cercanía, se esclarece muchas veces por medio de observaciones que se han realizado en un paseo en regiones alejadas. Ciertas creaciones de plantas o animales, que por largo tiempo aparecían aislados, se concatenan gracias a eslabones o formas transitorias recién descubiertos. Una concatenación general, no únicamente lineal, sino en un tejido reticulado, después de la formación posterior o la atrofia de ciertos órganos, después de la fluctuación versátil en una supremacía relativa de las partes, se despliega poco a poco al sentido explorador.<sup>37</sup>

El enlazamiento de la metafórica de telar y con ello de lo textual con una metafórica de red, que en este pasaje apunta hacia una relacionalidad de corte global, sin lugar a dudas nos muestra la importancia que tiene la práctica de la escritura, del tejido textual, en el sistema científico humboldtiano – un hecho, al que volveremos más adelante. Porque el investigador de la naturaleza y etnógrafo, como lo llamara Descola simultáneamente, se nos presentará siempre como un escritor y asimismo un autor literario-viajero, que en última instancia supo reunir las partes más diversas de su abarcadora obra en una sola urdimbre textual. La sistemática en la ciencia creada por Humboldt es de una relacionalidad abierta y, más aún, de una *relacionalidad viva*, que sabe transferir todas las partes del planeta y todas las partes del conocimiento a una polirrelacionalidad en constante desarrollo. Wilhelm supo reconocer en Alexander aquello que personificó toda su vida.

Las instrucciones para la lectura, que Humboldt transmitiera a su público lector en el pasaje citado renglones arriba, son por lo tanto las de una relacionalidad, que nunca apunta a un estado final, sino que se orienta, siempre en movimiento, en lo futuro y nunca concluso. Escritura es inscripción y continuación en la urdimbre intrincada de las literaturas del mundo. Y para todos aquellos que se han ilusionado de haber encontrado o poder hallar de una vez por todas «la fórmula del mundo» o de haber descubierto «el código de la naturaleza», Humboldt les ofrece su punto de vista acerca de la ciencia como la historia sin fin, como una actividad nunca concluida y a la que se tiene que perseguir sin tregua:

Motivado por el brillo de nuevos descubrimientos, alimentado por la esperanza, a la que muchas veces le sigue el desengaño, cada período cree haber alcanzado el punto de culminación en el reconocimiento y la comprensión de la naturaleza. Temo que una reflexión más seria no podrá incrementar el disfrute del presente. Es más revivificadora y más adecuada al gran destino de nuestro género la convicción de que las posesiones conquistadas son sólo una parte muy insignificante de aquello que logrará conseguir la humanidad libre en los siglos venideros gracias a la actividad progresiva y formación

---

36 Humboldt, Wilhelm von: Briefe an Karl Gustav von Brinkmann. Ed. por Albert Leitzmann. Leipzig: 1939, p. 60.

37 Humboldt, Alexander von: *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. 5 tomos. Stuttgart – Tübingen: Cotta 1845–1862, aquí tomo 1, p. 33.

común. Todo lo explorado es únicamente un escalón hacia algo superior en el transcurrir fatal de las cosas.<sup>38</sup>

Es evidente que los términos de naturaleza utilizados en las dos citas de Humboldt expuestas con anterioridad no se refieren a una expresión de naturaleza de perfiles hipotéticamente claros, tal y como se constituye<sup>39</sup> – siguiendo los análisis de Descola presentados al inicio de estas reflexiones – recién en la segunda mitad del siglo XIX cuando se deslinda la «naturaleza» de la «cultura» y al mismo tiempo se separan las «ciencias naturales» de las «ciencias de las culturas», ya que el quehacer científico de Humboldt se desenvuelve justo en vísperas de aquella época que creía poder arrojar toda la ciencia de Humboldt al escombros de la historia. Pero, la *Humboldtian Science* se había desarrollado en la historia, sin haberse convertido en historia: sólo había llegado temporalmente a un fin, si tomamos en consideración que desde la actualidad se pueden descubrir desarrollos en las más diversas disciplinas y los más diferentes campos del saber, que tratan de recurrir al pensamiento y la epistemología de Alexander von Humboldt. Obviamente no significa un retorno a la ciencia humboldtiana, pero sí el recurso a una constelación de ciencia que ofrece nuevas perspectivas no sólo en el sentido histórico-científico, sino también en el prospectivo. Claro está que hay que traducir el pensamiento de Humboldt al futuro. Sin embargo, precisamente porque el desarrollo de sus ideas sucedió antes de la gran disgregación en las *Two Cultures* de C.P. Snow, puede ser fecundo para una época después del predominio de una episteme de tal índole.

El poder de estimulación que emana de Humboldt se puede reconocer también en Philippe Descola. Si le confiere a Humboldt, al lado de muchas otras atribuciones, la de ser “le fondateur de la géographie entendue comme science de l’environnement”<sup>40</sup> y realza que el autor del *Cosmos* interrelacionaba sin más los fenómenos geológicos y botánicos con las apariciones históricas o culturales, entonces Descola describe con ello un rasgo fundamental de la *Humboldtian Science*, que tiene validez entre otros para la descripción de los pueblos indígenas en el Orinoco, el Amazonas, en los Andes o en México:

Loin de voir en eux des figures aimables ou repoussantes propices à animer des paraboles philosophiques, il s’attacha à montrer que leur devenir était fonction du sol, du climat et de la végétation, mais aussi des migrations, des échanges de biens et d’idées, des conflits interethniques et des vicissitudes, même indirectes, de la colonisation espagnole. Il eut l’intuition, en somme, que l’histoire naturelle de l’homme était inséparable de l’histoire humaine de la nature [...].<sup>41</sup>

Este inseparable vínculo entre una historia natural del hombre y una historia humana, o más bien una historia humana de la naturaleza, sólo era posible en el pensamiento de Humboldt, porque su concepción de la ciencia iba más allá de lo que Susan Faye Cannon, en un primer y muy meritorio acuñamiento terminológico<sup>42</sup>, denominaba *Humboldtian Science*. Es así, porque

---

38 Humboldt, Alexander von: *Kosmos*, op.cit., tomo II, pp. 398 s.

39 Cfr. Descola, Philippe: *Die Ökologie der Anderen. Die Anthropologie und die Frage der Natur*, op.cit., p. 7.

40 Descola, Philippe: *Leçon inaugurale*, op.cit., p. 1.

41 Íbid.

42 Véase Cannon, Susan Faye: *Science in Culture: The Early Victorian Period*. New York: Dawson and Science History Publications 1978, pp. 73–110.

la ciencia de Humboldt se podía definir en lo sucesivo más amplia y diferenciadamente y sobre todo, epistemológicamente más exigente, como futuro modelo para las posteriores traducciones al siglo XXI, en aras de que esta “ciencia con su tejido reticular enmarañado”<sup>43</sup> ofrece todo un horizonte de posibilidades para desarrollar combinatorias nuevas y móviles del conocimiento, que permiten no sólo en aquel tiempo, sino también en nuestro presente y futuro nuevas formas para desarrollar un *Weltbewußtsein* relacional. El móvil del saber de Humboldt no se podrá detener con facilidad – a pesar de todos los intentos en la segunda mitad del siglo XIX (cuyas secuelas aún son perceptibles hoy en día).

Si a Alexander von Humboldt se le puede presentar como un pensador para el siglo XXI<sup>44</sup>, entonces la ciencia humboldtiana<sup>45</sup> también puede verse como una praxis tanto científico-natural como científico-cultural, que ha sido acuñada por una transdisciplinariedad fundamental entre las más diferentes ciencias humanas y naturales, así como por una interculturalidad, que ya presenta los primeros indicios rumbo a patrones del pensamiento transcultural. En su papel de ciencia mundial trata de poner a trabajar una cosmopolítica en la base de un nuevo *Weltbewußtsein*, que desarrolla una política de la naturaleza, reflexiona sobre el ser humano desde el contexto naturaleza-cultura y pone de relieve a Alexander von Humboldt como un intelectual *avant la lettre*.

Pero el asunto no termina aquí: como ciencia que piensa y actúa globalmente, la *Humboldtian Science* transdisciplinaria, no solamente es global sino apunta hacia lo transareal, ya que se perfila como una ciencia de/en movimiento, en la que el ser-en-el-mundo de hombres, animales, plantas o piedras se puede interpretar siempre como resultado de éxodos, migraciones, y transportes y no revierten en ninguna estadística espacialmente territorializante. Todo se encuentra en movimiento vivo. En su papel de ciencia transareal se basa además en una red mundial de corresponsales y una circulación del conocimiento que obviamente no se puede delimitar a un marco de referencia nacional.

Impulsa nuevas formas y normas de organización de la ciencia y de la política de la ciencia, que asimismo aseguran una difusión lo más amplia posible del conocimiento y con ello no sólo sirve a la popularización del conocimiento, sino que favorece una democratización del saber. En este sentido, la ciencia humboldtiana desenvuelve elementos inter- y transmediales, que revierten tanto en las relaciones experimentales icono-textuales<sup>46</sup> como también en estéticas<sup>47</sup> que seguramente son de tinte experimental y explayan delante de nuestros ojos el

---

43 Cfr. el capítulo «Eine Wissenschaft als netzartig verschlungenes Gewebe». En: Ette, Ottmar: *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, pp. 34–45.

44 Cfr. Ette, Ottmar: Die Aktualität Alexander von Humboldts. Perspektiven eines Vordenkers für das 21. Jahrhundert. En: Valentin, Jean-Marie (ed.): *Alexander von Humboldt. 150e anniversaire de sa mort*. Sorbonne 23–24 octobre 2009. Número especial de los *Études Germaniques* (Paris) LXVI, 1 (janvier – mars 2011), pp. 123–138.

45 Para una caracterización de esta ciencia de Humboldt véase la representación sistematizadora en el capítulo introductorio de Ette, Ottmar: *Alexander von Humboldt und die Globalisierung. Das Mobile des Wissens*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag 2009, pp. 16–22.

46 Cfr. Ette, Ottmar: Bild-Schrift, Schrift-Bild, Hand-Schrift. Zur Kunst der Sichtbarmachung in Alexander von Humboldts Amerikanischen Reisetagebüchern (im Druck).

47 Quien pusiera de relieve la dimensión estética de las ciencias de Humboldt fue Böehme, Hartmut en su artículo: *Ästhetische Wissenschaft. Aporien der Forschung im Werk Alexander von Hum-*

cambio entre las diferentes lenguas (claro que también de las ciencias y las artes) de forma natural o programática. Porque la comprensión de la ciencia humboldtiana quedaría trunca, si no se tomaran en consideración las complejas dimensiones translingües de una escritura humboldtiana (*Humboldtian Writing*<sup>48</sup>) que ponen a la disposición los diferentes ramales de las literaturas del mundo como almacenes del conocimiento de los más diversos saberes de vida. Gracias al sinnúmero de lenguas, medios, disciplinas y discursos que circulan en ella, la ciencia humboldtiana es polilógica: tanto la literatura como el arte son partes integrantes de ella.

Si ante este telón de fondo epistemológico y teórico-científico entendemos la ciencia diseñada y practicada por Alexander von Humboldt como una ciencia fractal, en tanto trata de apuntar, a partir de una tradición de la pasigrafía, hacia la generación de una impresión abarcadora de la totalidad<sup>49</sup> y desarrolla modelos globales que, a la manera del quizás más famoso cuadro de ciencia del siglo XIX, el *Tableau physique des Andes et des pays voisins*, busca presentar todo el mundo en un solo abrir y cerrar los ojos, entonces esta búsqueda del *modèle réduit* científico (en el sentido que le diera Claude Lévi-Strauss) o, según el *mise en abyme* literario (a manera de André Gide), siente el compromiso de modelar una conciencia de mundo (*Weltbewusstsein*) que no logra pensar la naturaleza sin la cultura y vice versa. El término determinante es la expresión *vida*, utilizada en tan diferentes formas por Humboldt, ya que en un sentido profundamente *científico-vital*<sup>50</sup> – esto es, en el sentido de gr. *bios*, que no excluye la dimensión cultural de la vida, tal y como lo realizan con mucha discreción las actuales *Life Sciences* – Humboldt siempre se encontraba «tras la huella de la vida»<sup>51</sup>. Así, la ciencia humboldtiana se puede describir como una ciencia de la vida totalmente válida y no restringida a las reducciones semánticas de un término de vida médico y biocientífico, que pone resistencia a cualquier intento de separar en nombre del término *vida*, la naturaleza de la vida o la vida de la naturaleza.

## La ciencia de la vida de Humboldt: allende y aquende la naturaleza vs. la cultura

A Alexander von Humboldt se le puede considerar, a raíz de sus intensos estudios, el primer teórico globalizador en el sentido de la palabra. Sus investigaciones sobre la expansión euro-

---

boldts. En: Ette, Ottmar / Hermanns, Ute / Scherer, Bernd M. / Suckow, Christian (eds.): *Alexander von Humboldt – Aufbruch in die Moderne*. Berlin: Akademie Verlag 2001, pp. 17–32.

48 Cfr. Ette, Ottmar: Eine «Gemütsverfassung moralischer Unruhe» – Humboldtian Writing: Alexander von Humboldt und das Schreiben in der Moderne. En: Ette, Ottmar et al: *Alexander von Humboldt – Aufbruch*, op.cit., pp. 33–55.

49 Véase para ello, en especial con miras a Wilhem von Humboldt, a Trabant, Jürgen: Der Totaleindruck. Stil der Texte und Charakter der Sprachen. En: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, K. Ludwig (eds.): *Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, pp. 169–188.

50 Para esta expresión, véase Asholt, Wolfgang / Ette, Ottmar (eds.): *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft. Programm – Projekte – Perspektiven*. Tübingen: Gunter Narr Verlag 2010.

51 Véase para ello la presentación, digna de una lectura, de las investigaciones que desde el punto de vista actual se podrían denominar biocientíficas de Humboldt, en Jahn, Ilse: *Dem Leben auf der Spur. Die biologischen Forschungen Alexander von Humboldts*. Leipzig – Jena – Berlin: Urania-Verlag 1969.

pea del siglo XV y XVI practicadas a lo largo de varias décadas y que probablemente encuentran su expresión más abarcadora y más fundada desde el punto de vista historiográfico en los inconclusos 5 tomos del *Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles*<sup>52</sup>, desde el principio incluyen – tal y como lo da a entender el intrincado título – tanto la naturaleza como la cultura. Si en esta historia de la expansión, investigada con tanta precisión y cuyo nivel de conocimientos apenas se alcanzó y rebasó después de la segunda mitad del siglo XX, Humboldt analizó tanto las condiciones histórico-humanistas y literarias, como también las científico- históricas o filosóficas, las historiográficas y políticas, las sociales y económicas de este movimiento de expansión, no olvidó considerar asimismo los aspectos no menos impactantes de las corrientes marinas y de la gastronomía, de la climatología y la tecnología náutica, así como los factores históricos de la naturaleza y los espacios naturales que, si no se hubieran tomado en consideración, no se habría logrado una adecuada representación de la primera fase de globalización acelerada.

Aquí cabe afirmar, en el sentido que le diera Philippe Descola, la existencia de una historia natural del hombre y de una historia humana de la naturaleza, que abarcan y explican las circulaciones globales de corrientes de calor, mercancías o ideas. Ambas historias se encuentran aquí tan indisolublemente imbricadas como los campos de la naturaleza y de la cultura, que en el quehacer humboldtiano tampoco se pueden separar. Es un hecho de que la naturaleza no es solamente natural. Y Humboldt supo mostrar de qué forma los incipientes poderes náuticos transatlánticos pusieron en movimiento una política de la naturaleza que muy pronto desembocaría en biopolíticas bestiales, por ejemplo los raptos masivos y la esclavización bárbara de pueblos enteros en las costas del África.

En un sentido complementario se pueden comprender las reflexiones de Alexander von Humboldt al final de su igualmente inconclusa obra sobre el Asia Central<sup>53</sup>, donde no se trataba de los fenómenos «culturales» de una historia de la expansión, sino de los fenómenos naturales del cambio climático. Y también aquí se encuentran en Humboldt las primeras aproximaciones a una política de la naturaleza, entendida en el sentido de la palabra, que sin lugar a dudas tiene que comprenderse como parte de su cosmopolítica incluyendo asimismo sus extensos planes de construcciones de canales interoceánicos y perforaciones de tierra.

---

52 Cfr. Humboldt, Alexander von: *Examen critique de l'histoire de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzième et seizième siècles*. 5 Bde. Paris: Librairie de Gide 1836–1839. Deutschsprachige Gesamtausgabe: Humboldt, Alexander von: *Kritische Untersuchung zur historischen Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der Neuen Welt und den Fortschritten der nautischen Astronomie im 15. und 16. Jahrhundert. Mit dem geographischen und physischen Atlas der Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents Alexander von Humboldts sowie dem Unsichtbaren Atlas der von ihm untersuchten Kartenwerke. Mit einem vollständigen Namen- und Sachregister. Nach der Übersetzung aus dem Französischen von Julius Ludwig Ideler ediert und mit einem Nachwort versehen von Ottmar Ette*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag 2009; además: Humboldt, Alexander von: *Geographischer und physischer Atlas der Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents. Unsichtbarer Atlas aller von Alexander von Humboldt in der Kritischen Untersuchung aufgeführten und analysierten Karten*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag 2009.

53 Cfr. Humboldt, Alexander von: *Asie Centrale. Recherches sur les chaînes de montagnes et la climatologie comparée*. 3 tomos. Paris: Gide 1843; véase asimismo Ette, Ottmar: *Amerika in Asien. Alexander von Humboldts »Asie centrale« und die russisch-sibirische Forschungsreise im transrealen Kontext*. En: *HiN – Alexander von Humboldt im Netz. Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien* (Potsdam – Berlin) VIII, 14 (2007), S. 18–42. <http://dx.doi.org/10.18443/89>

En el ejemplo de las series de mediciones climatológicas realizadas por Humboldt se muestra, cómo los complejos sistemas multiparamétricos de alta retroalimentación, que la ciencias humboldtianas tenían previstos y se encontraban en constante desarrollo, eran capaces de desarrollar un *sensorium* para problemáticas que en la posteridad entrarían en la conciencia científica y general. Porque al final de la propia parte principal de su obra del Asia Central, el tercer tomo, Humboldt confirmaba con palabras todavía tímidas, pero ya precisas, lo siguiente:

J'aurais pu terminer les considérations sur les pouvoirs absorbants et émissifs du sol, dont dépend en général le climat des continents et le décroissement de la chaleur dans l'air par l'examen des changements que l'homme produit à la surface des continents, en abattant les forêts, en modifiant la distribution des eaux, en versant dans les centres de culture industrielle de grandes masses de vapeurs et de substances gazeuses dans l'atmosphère. Ces changements sont sans doute plus importants qu'on ne l'admet généralement, mais dans l'immense variété de causes qui agissent à la fois et dont dépend le type des climats, les plus importantes ne sont pas restreintes à de petites localités: elles dépendent de rapports de position, de configuration et de hauteur du sol, de la prépondérance des vents sur lesquels la civilisation exerce peu d'influence sensible.<sup>54</sup>

En este pasaje – al igual que en muchos otros de su obra completa – se puede hablar con toda razón de una comprensión del planeta en tanto sistema ecológico interdependiente<sup>55</sup>. Alexander von Humboldt comentó con toda circunspección las explicaciones de Cristóbal Colón, de que la extensa tala de madera para la reparación y construcción de navíos había tenido efectos negativos sobre la riqueza acuífera de las islas del Caribe. También había puesto de relieve en sus diarios de viaje americano aquellos cambios ecológicos que se producían involuntariamente a causa de las canalizaciones y los desvíos de aguas con sus consecuencias para vastas áreas entre otros en Venezuela y en la Altiplanicie mexicana. También supo reconocer al final de sus extensas investigaciones climatológicas en amplias regiones de Eurasia casi de forma sismográfica aquellas transformaciones fundamentales y las consecuencias de un posible cambio climático que en cada vez mayor medida era ocasionado por el ser humano.

Aunque Humboldt no pudo calcular, hace más de ciento setenta años, todo el impacto que iban a tener las cada vez más numerosas intervenciones despreocupadas del hombre y de la *culture industrielle* en su posterior desarrollo, pudo presentar aquí, sobre la base de una interacción de factores altamente complejos, una agenda claramente geoecológica para las ciencias, que podía competir con la exactitud de sus profecías hechas realidad de futuros hallazgos de diamantes en el Ural. Por medio de sus sistemas multiparamétricos, cuya complejidad era única para el siglo XIX, Alexander von Humboldt logró de forma sobrecogedora pensar en conjunto la naturaleza y la cultura a través del ejemplo del hombre accionador de tal forma que pudiera resultar de ello una historia de la humanidad o una historia humana de la naturaleza. Aunque con lo anterior no se haya podido anticipar la idea del antropoceno (que, tal y como hemos visto, incluyera algunas décadas después, en 1873 el geólogo italiano, Antonio Stoppani en la discusión): el ser humano se encuentra en el pensamiento de Humboldt en la intersección que enlaza la naturaleza con la cultura y en el que todo se encuentra relacionado o puede entrar en relación con todo en este planeta.

---

54 Humboldt, Alexander von: *Asie Centrale*, op.cit., tomo III, pp. 346 s.

55 Véase, en cuanto al aspecto del cambio climático, a Holl, Frank: Alexander von Humboldt. Wie der Klimawandel entdeckt wurde. In: *Die Gazette. Das politische Kulturmagazin* (München) 16 (Winter 2007 – 2008), S. 20–25.

El proyecto inconcluso de Alexander von Humboldt sobre otra modernidad<sup>56</sup> descansa en la esperanza que – tal y como lo formulara al final de su *Asie Centrale* – “mes voyages et une laborieuse discussion des faits”<sup>57</sup> pudiera contribuir a develar “les effets complexes des causes superposées”<sup>58</sup>. Son aquellos efectos complejos de factores superpuestos uno al otro, que se encuentran en el centro tanto de su proyecto de una investigación global del clima como también de su ciencia mundial transareal – una ciencia de vida, que no separa limpiamente la historia de la naturaleza de la historia de la cultura, sino que pone en relación todos los procesos de vida de nuestro planeta.

Por eso no sorprende que al final de *Asie Centrale* a fuerza tiene que encontrarse el cuadro perspectivista de un sistema ecológico global altamente enredado del mundo, que la ciencia de Alexander von Humboldt diseñara una y otra vez con gran plasticidad literaria en el contexto de una conciencia de mundo (*Weltbewußtsein*). Humboldt sacó sus conclusiones entre otros de una historia de la globalización que trataba de analizar con la misma precisión en las literaturas del mundo como en sus mediciones de temperatura y velocidad de las corrientes marítimas. Y no olvidemos: Alexander von Humboldt no lo hacía simplemente como científico natural o estudioso de las culturas, sino asimismo como escritor versado, que se inscribía con su escritura tanto en las tradiciones de representación en lengua alemana y francesa y quien disponía, precisamente con miras a los textos extraeuropeos, de un horizonte de lecturas como pocos lo tenían en su época.

La reticulación transareal de Asia con América, que se pone de relieve de forma espectacular en las más diversas partes de los tomos sobre Asia Central, hace hincapié en el sentido de una ciencia humboldtiana, en que no podemos reflexionar sobre el mundo desde un solo lugar – de la misma manera como no podemos entender este mundo desde el punto de vista de una sola lengua. Con cierta tardanza hemos vuelto a comenzar por tomar en consideración estas ideas de la ciencia de Humboldt e incluirlas en nuestras reflexiones y comprender así nuestro planeta en su circulación e interrelación abarcadoras del mismo: como un sistema ecológico, que solamente podremos entender en su complejidad, si cuestionamos la *determinación* histórica y cultural muy particular de una contraposición de naturaleza y cultura por un lado y las *Two Cultures* de las disciplinas científicas por el otro. En su calidad de ciencia proveniente de un tiempo inmediato anterior a la sujeción de esta determinación naturaleza vs. cultura, la *Humboldtian Science*, acompañada por la *Humboldtian Writing* podrá dar impulsos significativos en un tiempo posterior a la primacía de esta determinación.

Claro que podríamos aplicar aquello que Alexander von Humboldt nos presentara con tanta contundencia al final de su «Introduction» en su obra *Asie Centrale* al *Tableau physique des Andes et des pays voisin*, con miras a las cimas más altas del país y a las profundidades más abismales de los mares, ya que se trata siempre de “depuis les sommités neigeuses resplendissantes de lumière jusqu’aux ombres abîmes de mers.”<sup>59</sup> En el centro de su pensamiento se encuentra plasmada la vida en sus más diversas expresiones, en sus especializaciones culturales y espacio-naturales más diversificadas: una vida que abarca al planeta entero como

---

56 Véase Ette, Ottmar: *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne* (2002).

57 Humboldt, Alexander von: *Asie centrale*, tomo III, p. 359.

58 Ídem., tomo III, p. 358.

59 Ídem., tomo I, p. lviii (las cursivas son mías O.E.)

un sistema vivo y no desacopla la vida del ser humano de la vida de la naturaleza. Porque el cuadro de la naturaleza de Alexander von Humboldt no es un bodegón, una *naturaleza muerta*, sino el cuadro vivo de un planeta, cuyos procesos de vida mantienen en movimiento todo – incluso a nivel de las apariciones geológicas.

En lo que se refiere a la vida en las cimas más altas de las montañas y en las profundidades de los mares, Alexander von Humboldt no solamente había tratado de escalar la montaña que en aquel entonces se consideraba la más alta del mundo, el Chimborazo, sino que también quiso explorar las profundidades de las aguas, lo cual intentó en un no menos riesgoso, aunque más reducido experimento, bajando al fondo del Támesis con ayuda de una campana para buceo. Su cuerpo lo había convertido para ello en un instrumento de medición muy sensible, expuesto a los peligros y transformado en un espacio de resonancia, en el que se entrecruzaban no solamente el sujeto de conocimiento con el objeto de conocimiento, sino en más de un sentido también la naturaleza y la cultura.

Si el descenso a las profundidades del Támesis es más bien una anécdota espectacular en la vida de Humboldt, la escalada al Chimborazo fue para todo el viaje sin lugar a dudas no únicamente la culminación escaladora sino también el clímax epistemológico<sup>60</sup>. Porque Alexander von Humboldt batió el récord mundial de altura, lo que causó gran admiración mundial; además creó con sus *Tableau physique des Andes et pays voisins*, que remiten al mismo viaje, una miniaturización fractal de su comprensión del mundo, un cuadro del mundo en el sentido de la palabra, que por un lado desvela las más diferentes dimensiones de su creación y por el otro, documenta que el arte no es para Humboldt sólo «suplemento» u «ornamento», sino un medio fundamental de conocimiento para entender el mundo en su variedad y su multirrelacionalidad, para presentarlo y representarlo. Este cuadro personifica en forma densificada la relación de ciencia, ética y estética, característica para el pensamiento de Humboldt.

Aunque el *Tableau physique des Andes et des pays voisin* como «cuadro natural» le es atribuido al *Essai sur la Géographie des Plantes accompagné d'un tableau physique des régions équinoxiales*<sup>61</sup>, por su carácter supuestamente botánico (y por ende «científico natural») al tratar también la migración de las plantas, se pueden encontrar en el cuadro las más diversas relaciones transversales entre naturaleza y cultura, que de ninguna manera tange sólo los posibles productos de cultivo, las migraciones de las plantas puestas en movimiento por el ser humano u otros aspectos parciales de la vida en el continente americano. Más bien contienen una crítica fundamental a la civilización:

Si debajo de los productos de cultivo de una cantidad de entre 1000 o 1500 brazas aún está escrito «Un peu de Sucre, Juglans, Pommes (Peu d'Esclaves africains)», el erudito prusiano es más explícito en los renglones más abajo, a la altura entre 0 y 500 brazas:

---

60 Véase para ello Humboldt, Alexander von: *Ueber einen Versuch den Gipfel des Chimborazo zu ersteigen*. Con el texto completo del diario «Reise zum Chimborazo». Editado y con un ensayo de Oliver Lubrich y Ottmar Ette. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag 2006.

61 Humboldt, Alexander von / Bonpland, Aimé: *Essai sur la Géographie des Plantes accompagné d'un tableau physique des régions équinoxiales. Fondé sur des mesures exécutées, depuis le dixième degré de latitude boréale jusqu'au dixième degré de latitude australe, pendant les années 1799, 1800, 1801, 1802 et 1803*. Avec une planche. Paris – Tübingen: Schoell – Cotta 1805.

»Sucre, Indigo, Cacao, Caffé, Coton, Mays, Jatropha, Bananero, Vigne, Achras, Mamea [sic], (Esclaves Africains introduits par les peuples civilisés de l'Europe.)«<sup>62</sup>

No son únicamente los análisis de la repartición de las plantas, las cambiantes alturas de la nieve o el azul del cielo los que encuentran cabida de forma *miniaturizada* y fractal en este *Tableau*, sino también la crítica fundamental de Alexander von Humboldt a la esclavitud y a aquella *Civilisation* de Europa, a la que no solamente en su obra de viaje americana confronta con su propia barbarie. Así – para mencionar un solo ejemplo – en *sus Vues des Cordillères et Monumens des Peuples Indigènes de l'Amérique* atacaba con vehemencia el prejuicio divulgado en aquel entonces por los historiógrafos europeos sobre América, de que el continente antes del «descubrimiento» había sido una América sin cultura e historia, «bárbara»:

Un pueblo que ordena sus fiestas según los movimientos de los astros y que graba su calendario en un monumento público, probablemente ha alcanzado un nivel de civilización superior al que le adjudican Pauw, Raynal y incluso Robertson, el más inteligente entre los historiadores americanos. Estos autores contemplaban cualquier condición humana como bárbara que se alejaba del tipo de cultura que se habían formado ellos mismos según sus ideas sistemáticas. Estas tajantes diferencias entre naciones bárbaras y civilizadas no las podemos dejar valer.<sup>63</sup>

Alexander von Humboldt rechaza aquí y en innumerables partes de su escritura reticulada la oposición casi natural entre civilización y barbarie, por carecer ésta de pertinencia y valor. Sus numerosos ataques y comentarios mordaces contra una «civilización europea» que se enorgullecía por su alto nivel cultural no sólo a través de las obras de de Pauw, Raynal o Robertson, pero cometía toda clase de barbaridades a lo largo del proceso expansionista colonial, son testimonios fehacientes de cuán convencido estaba el autor del *Cosmos* de la necesidad de una convivencia y una cosmopolítica que se basaba en una convivencia en paz, una convivencia fundamental a escala global. No cabe duda que la representación de los grupos de pobladores indígenas y negros en las cartas y los escritos de viajes tempranos no carecen de cierta ambivalencia, porque se pueden encontrar en sus comentarios entre otros préstamos de los prejuicios imperantes en Europa. Pero también es cierto que constantemente hacía hincapié en los orígenes históricos y las condiciones políticas tanto de estos prejuicios, como de la marginación criticada una y otra vez de los indígenas y de la población negra. Para Humboldt no había «naturaleza», que habría limitado por “naturaleza sus capacidades de desarrollo.

En lo referente a la «Disputa sobre el Nuevo Mundo»<sup>64</sup>, Humboldt había tomado partido por los filósofos americanos, quienes negaban las aseveraciones lógicas de raza y protoracistas de sus colegas europeos, sin que se le escuchara en Europa. No hubo coetáneo suyo que investi-

---

62 Kraft, Tobias: *Figuren des Wissens bei Alexander von Humboldt. Essai, Tableau und Atlas im amerikanischen Reisewerk*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter 2014, p. 161.

63 Humboldt, Alexander von: *Vues des Cordillères et Monumens des Peuples Indigènes de l'Amérique*. Nanterre: Editions Erasme 1989, p. 194.

64 Véase para ello el libro clásico de Gerbi, Antonello: *La Disputa del Nuovo Mondo. Storia di una Polemica: 1750–1900*. Nuova edizione a cura di Sandro Gerbi. Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi Editore 1983; acerca de las dimensiones del Debate Berlínés en esta disputa cfr. Bernaschina, Vicente / Kraft, Tobias / Kraume, Anne (eds.): *Globalisierung in Zeiten der Aufklärung. Texte und Kontexte zur »Berliner Debatte« um die Neue Welt (17./18. Jh.)*. 2 tomos. Frankfurt am Main – Bern – New York: Peter Lang Edition 2015.

gara tan a fondo y a lo largo de tantas décadas la historia de las culturas indígenas y atacara la barbarie de la civilización europea precisamente en cuanto a los crímenes cometidos en contra de la población indígena y negra<sup>65</sup>.

No en balde, Alexander von Humboldt diferenciaba, en el verdadero diario de viaje de su *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*, que acompaña y en el que comenta la revolución de independencia, no sólo entre las diferentes poblaciones indígenas, sino que en el mismo continente americano distinguía una América eslava, una germana y además una *Amérique de l'Europe latine*, a la que definía como la tierra dominada por los sistemas coloniales de los españoles y los portugueses y posteriormente de los franceses<sup>66</sup>. En este giro, el escritor prusiano se adelantaba al acuñamiento terminológico de *Amérique latine* o *América latina*, que recién comenzaba a imponerse a mediados del siglo XIX bajo otro signo – esto es, panlatino, dominado por el poder hegemónico francés<sup>67</sup>. Ante el panorama histórico de la revolución haitiana, que Humboldt pudo presenciar durante su viaje a raíz de sus dos estancias en Cuba y por tanto desde la perspectiva cubana, tomó nota de aquella otra revolución de independencia que acaeció en el archipiélago caribeño mucho antes de que acontecieran los levantamientos anticolonialistas de los criollos en el continente y remitió a “los africanos libres en Haití, quienes pudieron hacer realidad lo que el viajero milanés Benzoni ya había pronosticado en el año 1545”<sup>68</sup>. Quería ahorrarle a las sociedades esclavistas de las islas vecinas un tributo de sangre tan alto como en la ex-colonia francesa Saint-Domingue y por eso insistía en una orientación reformista: es precisamente la libertad de estos ex esclavos que demandaba no solamente en su *Essai politique sur l'île de Cuba*<sup>69</sup>.

A diferencia de la gran mayoría de sus coetáneos europeos, Alexander von Humboldt reparó no solamente la doble revolución en Europa que con la revolución industrial en Inglaterra y la revolución política en Francia daba alas a las dos potencias dominantes de la segunda fase de globalización acelerada, sino también aquellas “ grandes convulsiones, que de tiempo en tiempo sacuden al género humano”<sup>70</sup> y que con las tres revoluciones de independencia en los Estados Unidos, en la América ibérica y en Haití habían convertido el continente americano en escenario de profundos cambios histórico-globales, tan aclamados por el autor del *Cosmos*. Sus esperanzas descansaban en la posición geográfica y geoeconómica del continente, porque

---

65 Cfr. Ette, Ottmar: *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das unvollendete Projekt einer anderen Moderne*, op.cit., pp. 183–196.

66 Cfr. Alexander von Humboldt: *Reise in die Äquinoktial-Gegenden des Neuen Kontinents*. 2 tomos. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag 1991, aquí tomo II, p. 1462.

67 Véase entre otros Phelan, John Leddy: Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861–1867) and the Genesis of the Idea of Latin America. En: *Conciencia y autenticidad históricas*. Escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman. Mexico 1968, pp. 279–298; Jurt, Joseph: Entstehung und Entwicklung der LATEINamerika-Idee. En: *Lendemains* (Marburg) 27 (1982), pp. 17–26; Rojas Mix, Miguel: Bilbao y el hallazgo de América latina: Unión continental, socialista y libertaria. En: *Caravelle* (Toulouse) 46 (1986), pp. 35–47.

68 Alexander von Humboldt: *Reise...* op.cit., t. II, p. 1462.

69 Véanse las observaciones en la edición en inglés de Humboldt, Alexander von: *Political Essay on the Island of Cuba. A Critical Edition*. Edited with an Introduction by Vera M. Kutzinski and Ottmar Ette. Translated by J. Bradford Anderson, Vera M. Kutzinski, and Anja Becker. With Annotations by Tobias Kraft, Anja Becker, and Giorleny D. Altamirano Rayo. Chicago – London: The University of Chicago Press 2011.

70 Ídem, t.II, p. 1461.

de allí podría desarrollarse un “comercio con Europa y Asia” en cuanto los pobladores de los países independientes pudieran “gozar las bendiciones de una libertad sensata”<sup>71</sup>.

Qué tanto esta América se encontraba bajo el signo de la multirrelacionalidad en el sentido que le diera Humboldt sale a relucir en la *Tableau physique des Andes et des pays voisin*, ya que el continente es ahí una copia en forma de una isla que compone, entre Atlántico y Pacífico, una isla-mundo con su lógica muy propia, su configuración, su diversidad de climas y plantas útiles, pero también su propio sistema económico y político de explotación. No es casualidad que este corte a lo largo de la América tropical más abarcador que solamente la América tropical, recuerda el corte a lo largo de la isla Tenerife, que asimismo presenta todo el mundo en *minatura*.

Esta isla-mundo (Insel-Welt) subdividido es también un mundo de islas (Inselwelt), que descansa en una polirrelacionalidad global, en un mundo de islas y continentes intercomunicados: un mundo de archipiélagos, que se encuentran enlazados inter y transarchipiélicamente. Las conexiones de este mundo de islas global, cuyos productos de cultivo provienen de las partes más alejadas de los reinos coloniales europeos, son puestos en interacción por los sistemas geológicos del interior de los volcanes – Humboldt ya preveía lo que más tarde con Alfred Wegener se denominaría la deriva continental – por las corrientes marítimas que cruzan los océanos como la Corriente del Golfo o la Corriente de Humboldt – nombre que adquiriera en tiempos en que Humboldt aún vivía – por las grandes migraciones de las plantas, de los animales o de las personas, que conecta todo con todo (aunque no siempre simultáneamente). Así como en el ámbito de los campos de conocimiento enlazados de manera transdisciplinaria, la relacionalidad es decisiva para Humboldt, ya que en el movimiento que ella hace posible, está presente la vida.

La fumarola del Cotopaxi lo insinúa: todo en este mundo humboldtiano – hasta las profundidades de las plataformas continentales – se encuentra en movimiento, todo está relacionado gracias a múltiples y muchas veces invisibles canales, todo se encuentra en una permanente migración a través de todo el planeta. Por eso no son recién las relaciones comerciales de una «América libre» y con ello las diferentes formas de expresión de la cultura que hace que el mundo se encuentre en un proceso de incesante intercambio recíproco. Cultura y naturaleza desde siempre están vinculados entre sí y no pueden pensarse por separado.

Por encima del Cotopaxi, escalado por Humboldt y Bonpland, sobresale el Chimborazo hacia regiones todavía más altas y conforma el foco de un paisaje de la teoría<sup>72</sup> en la que la historia natural de la humanidad se vincula con la historia humana de la naturaleza. Porque Humboldt nunca subió al Chimborazo: quedó en el intento, sobre el que el escritor se explayara en fascinantes variaciones. A Alexander von Humboldt no se le puede reducir ya sea a una sola disciplina o a «la» ciencia: su creación se inscribe en las literaturas del mundo y utiliza así su saber y el saber de vida y comunica sus movimientos indisciplinantes. Si el autor prusiano eligió precisamente esta montaña en innumerables presentaciones y asimismo en el cuadro global de su *Tableau physique* como el símbolo de sus propios logros (no solamente científicos), entonces no fue porque hubiera querido dar la impresión de haber escalado la montaña

---

71 Íbidem.

72 Véase para ello la introducción de Ette, Ottmar: *Bild-Schrift, Schrift-Bild, Hand-Schrift. Zur Kunst der Sichtbarmachung* in Alexander von Humboldts *Amerikanischen Reisetagebüchern*.

considerada en aquel entonces como la más alta del mundo, sino seguramente porque el fracaso en este monte no lo llevara a ser un fracasado sino más sensato.

Alexander von Humboldt no fue un hombre del arribo, sino de la partida, del estar-en-el-camino: en un camino que, como el de la ciencia, no podía llegar nunca a término. Por eso el Chimborazo en la escritura de Humboldt es mucho más que simple naturaleza; simboliza la imposibilidad de comprender la naturaleza como «simple naturaleza». Porque la equidistancia diseñada con arte y con ciencia se encuentra como sustituto para un cuadro del mundo y para la vida, en el que la naturaleza desde siempre ha sido cultura y donde la cultura sin naturaleza – o sin la política de la naturaleza – es impensable. Este es el encanto y también la promesa de la escritura venidera.

*Traducción: Rosa María S. de Maihold*