

CONCEPTOS DE LA NATURALEZA

China y Europa en una perspectiva comparada

Las comparaciones interculturales a lo largo de una amplia escala temporal son notoriamente problemáticas. No solamente cada cultura cambia sustancialmente en el transcurso del periodo sino que, incluso dentro de sus propias fronteras, ambas están lejos de ser homogéneas. A continuación examinaré las concepciones del mundo de la naturaleza en la Europa y la China premodernas fijándome, de manera no rigurosa, en ejemplos de la poesía de la naturaleza desde el siglo iv hasta el comienzo de la era moderna. Mi esperanza es que estos trabajos puedan ayudar a esclarecer no sólo los elementos diferentes y comunes a largo plazo entre las dos tradiciones, sino también algún sentido de los modelos de cambio dentro de ellas. Las sensibilidades literarias chinas y europeas respecto al mundo de la naturaleza, aunque muy alejadas en diversos momentos, también se aproximaban en otros. Sería una equivocación asumir que los universos mentales que habitaban los chinos y europeos con nivel cultural eran totalmente diferentes¹.

¹ Este ensayo está sacado de una Perspectiva general introductoria mucho más extensa incluida en *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*, editado por Hans Ulrich Vogel y Günter Dux, publicado este año por Brill. El volumen recoge contribuciones a un congreso que se celebró en Rheine, Westfalia, en marzo de 2000 para responder a una pregunta planteada por Günter Dux en su *Historische-genetische Theorie der Kultur* (Weilerswist, 2000): ¿Es posible detectar tendencias comunes, subyacentes en el desarrollo de las capacidades cognitivas humanas por debajo de las prácticamente inacabables variaciones entre culturas históricas? Dux ha sostenido que, en ambos extremos del mundo antiguo, los cambios económicos, sociales y políticos en Grecia y China durante la parte central del primer milenio a. C. dependieron, y a su vez fomentaron todavía más, de un aumento importante de la «capacidad cognitiva» necesaria para formas más complejas de organización y de iniciativas humanas. Los constantes remodelamientos políticos en ambas regiones condujeron a una pérdida de fe en el antiguo carácter de la política, supuestamente otorgado por la naturaleza, y provocaron un replanteamiento de los principios políticos con una mayor profundidad y generalidad. Estos procesos condujeron a un acelerado perfeccionamiento cognitivo y a una disposición para cuestionar ideas establecidas que, una vez que este nuevo estilo de pensamiento se volvió hacia la naturaleza y a los propios procesos del pensamiento, causaron una revolución filosófica. La conferencia fue convocada para afrontar este tema mediante el examen de un caso de estudio inicial: una comparación de las concepciones de la «naturaleza», tomadas principalmente en sentido filosófico y científico, que se encuentran en la Grecia antigua y en la China imperial.

La «poesía de la naturaleza» –donde el propio mundo de la naturaleza es el principal centro de interés y no un escenario de fondo por muy minuciosamente que esté descrito²– fue escrita en la Antigüedad clásica occidental así como en China, aunque quienes tengan cierta familiaridad con ambas tradiciones probablemente darían un puesto de honor a esta última³. Como ejemplo de la primera podemos tomar *Mosella*, una extensa descripción en latín del río Mosela realizada por Decimo Magno Ausonio, nacido en Burdigala, actualmente Burdeos, y que llegó a convertirse en el tutor del futuro emperador Graciano. La obra se finalizó en algún momento no muy posterior al año 371, y comparte varias características con las rapsodias (*fu*) escritas, más o menos en el mismo tiempo, por poetas chinos sobre aspectos del mundo de la naturaleza y que incluían paisajes urbanos⁴. A continuación se reproducen algunos breves extractos⁵. En el primero de ellos, el poeta está saliendo del bosque por un camino y recoge su primera visión del río:

Un aire más diáfano sobre los campos y Febo ya seco, con su luz apacible, descubren un Olimpo brillante; ya no hace falta buscar a través de las ramas, entrelazadas con nudos mutuos, el cielo, velado por una niebla verde; más bien, la brisa suelta de un día transparente se aúna con una claridad límpida y una atmósfera cegadora para los que la contemplan. Entonces, en esta suave visión, todo me llevó a evocar la imagen de mi patria y la brillante hermosura de Burdeos: los tejados de las granjas elevados sobre riberas inclinadas y las colinas verdes de Baco y, a sus pies, las corrientes alegres del Mosela que se desliza con murmullo silencioso.

En el siguiente pasaje el poeta habla directamente al río, aunque en un punto dado cambia, un poco desconcertantemente, apostrofando a un lector imaginario. El tema es el flujo de las aguas vistas desde la lejanía, desde más cerca y finalmente bajo su superficie:

¡Tú, que has elegido vías de ida y vuelta, pues con favorable corriente te deslizas, de modo que golpean los remos rápidos en los agitados vados y también, cuando jalan los marineros –sin soltar en ningún momento la maroma desde la orilla– con sus cuellos las cuerdas de los mástiles, cuántas veces sorprendido tú mismo miras el regreso de tu propio curso y casi consideras de-

² Como en la descripción del descenso de Hermes a la isla de Calipso en *La Odisea*.

³ Véase la riqueza de poemas citados como ejemplos por Obi Kōichi en *Chūgoku bungaku ni arawareta shizen to shizenkan [Naturaleza y concepto de naturaleza en la literatura china]*, Tokio, 1963.

⁴ Una selección de traducciones parciales se encuentra en la obra de Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants. An Environmental History of China*, New Haven, 2004; pp. 60-64 (Zuo Si sobre Chengdu), p. 330 (Mu Hua sobre las olas), y pp. 335-368 (Xie Lingyun sobre su finca en el la parte sur de la bahía de Hangzhou).

⁵ He utilizado el texto de Hugh White en *Ausonius*, vol. I, Cambridge, 1919 [ed. cast.: Decio Magno Ausonio, *Obras Completas*, Madrid, Editorial Gredos, 1990; las citas de Ausonio provienen todas ellas de esta edición]. Clive Brooks ofrece detalles prosódicos en *Reading Latin Poetry Aloud. A Practical Guide to Two Thousand Years of Verse*, Cambridge, 2007.

masiado cansado que corran tus legítimas corrientes! Tú ni ocultas con ovas cenagosas tu ribera, ni tiñes perezoso las orillas con barro sucio: los pies alcanzan secos las aguas primeras.

Ve ahora y une pulidos suelos de incrustaciones frías, levantando un campo de mármol en los atrios artesonados: yo, por mi parte, desprecio lo que bienes y riquezas regalaron y admiro la obra de la naturaleza, donde la preocupación de los herederos y la pobreza bien llevada no se excede en despilfarros.

Aquí, arenas seguras cubren las orillas húmedas y no conservan las huellas impresas el recuerdo de sus formas. Te miran a través de su lisa superficie, en el profundo cristal, y no ocultas nada de tu cauce: igual que el aire nutricio se extiende en un espacio abierto a las miradas claras, y los vientos serenos no ponen obstáculos a los ojos en el aire, así, fijando la mirada a través de tus íntimos secretos, te vemos y queda descubierto el fondo de tu profundo misterio, mientras dulcemente se deslizan tus ondas y el paso de las lípidas aguas reflejan con su luz azulada formas bien distintas: la arena ondulante se riza con tu paso suave, las plantas dobladas tiemblan en tu fondo verde: incluso bajo sus libres manantiales las hierbas agitadas sufren aguas que se mueven y luce y se esconde el guijarro, y la grava separa el verde musgo⁶.

Este romanticismo está equilibrado por un realismo práctico pero también empático. Después de un detallado catálogo de los peces de la zona donde muestra el conocimiento de sus características, incluyendo cómo cocinarlos y su sabor –una lista que tiene un interesante paralelismo, y contraste, con la lista de peces de la rapsodia contemporánea *Viviendo en las colinas* de Xie Lingyun–, Ausonio hace un retrato de la hermandad local de la pesca:

Pero una turba devastadora, por donde la orilla proporciona cómodos accesos, escudriña bien a fondo a los peces que, ¡ay! mal se pueden defender en el interior del río. Uno, arrastrando lejos en medio de la corriente sus hilos mojados, se lleva en trampas nudosas abundantes capturas; aquel otro, por donde el río se desliza con tranquilo curso, extiende las redes que flotan gracias a las boyas de corcho; el de más allá, sin embargo, echado en unas rocas sobre las ondas que bajan, inclina las puntas ligadas de una rama flexible, dejando caer sus anzuelos bien dirigidos con cebos mortales.

Después, la errante muchedumbre que nada sin sospechar el engaño, los introdujo en sus bocas, y sus fauces abiertas sintieron en lo más profundo las tardías llagas del hierro oculto; al cimbrarse sobre la señal a la superficie y la caña cabeceando, asiste al rizado temblor de la cerda que vibra; sin pérdida de tiempo y sacudido el pez con un golpe ruidoso, el diestro muchacho lo recoge tirando de través; el aire recibe el efecto igual que cuando la brisa resuena entre las ramas por el viento y silba el vendaval al levantarse.

⁶ H. White, *Ausonius*, cit., vol. I, pp. 225-227 y 227-229.

Saltan sobre las secas rocas las presas aún mojadas y toman los dardos mortales del día lleno de luz. Y la que bajo las aguas conservaba el vigor, consume, acabada, su vida bajo nuestro aire, entre brisas deseadas.

Ví yo mismo cómo algunos peces concentraban sus fuerzas temblorosas, ya en el límite de la muerte y, de pronto, saltaban en el aire para dar de cabeza con sus cuerpos tensos en la corriente todavía cercana, buscando de nuevo las aguas que ya no se esperaban⁷.

Una mirada fija con sabor práctico romano sobre las realidades de la guerra, la muerte y el heroísmo en el contexto del paisaje. Ausonio era desde luego nominalmente un cristiano, pero se puede dudar de que su corazón estuviera realmente con la nueva religión. En sus versos rondan rastros de un cauteloso y nostálgico afecto por los habitantes precristianos de las montañas, campos y arroyos, así como ecos de la vieja y descarada sensualidad clásica:

El espectáculo de esos lugares no sólo alegra a los hombres: no me cuesta creer que los sátiros montaraces y las Náyades de ojos verdes, acuden aquí, a estas apartadas orillas, cuando la alegre audacia incita a los Panes de patas de cabra y saltan por los vados y asustan a sus miedosas hermanas en el río, golpeando el agua con movimientos desordenados.

[...] Mas no me sea permitido, por mi parte, revelar lo que nadie ha visto y ninguna mirada conoció; manténganse ocultos los secretos y quede resguardado el respeto debido a sus riberas⁸.

Ausonio también estaba fascinado por las «falsedades» visuales, como los reflejos, que algunas veces conjuraban los fenómenos cotidianos. Continúa diciendo:

Da gozo contemplar aquél paisaje cuando el verde río contesta a la colina umbrrosa; las aguas fluviales parecen cubrirse de hojas y la corriente semeja sembrada de sarmiento. ¡De qué color se tiñe aquél en sus vados una vez que la estrella vespertina ha empujado las tardas sombras y cubre al Mosela con el verdor del monte!

Los collados todos flotan con rizados movimientos y tiembla el lejano pámpano y el viento se agranda en las ondas cristalinas. Cuenta el navegante burlado también esas verdes vidas, el navegante que flota, en su barquilla cavada en un tronco, por el centro de la superficie, allí donde el reflejo de las colinas y el río enlazan en los límites de las sombras.

A continuación observa a los jóvenes compitiendo unos con otros imitando batallas navales y comenta:

⁷ *Ibid.*, versos 240-262 y 270-273.

⁸ *Ibid.*, versos 169-174 y 186-188.

Cuando los colores el sol con el fuego de Hiperion, devolverá las imágenes de los navegantes bajo el fondo cristalino y haría regresar las alargadas sombras del cuerpo al revés. Y del mismo modo que por la diestra y la siniestra se multiplican los ágiles movimientos y alternan el peso con el cambio de remos, la onda refleja otros marineros, imágenes en el agua: los propios jóvenes marinos se divierten con su representación, admirados de que vuelvan al río sus figuras engañosas.

Después de comparar su estado de ánimo con el de una joven que por primera vez se ve a sí misma en un espejo de bronce y piensa que está viendo a alguna otra, Ausonio finaliza remarcando que los niños «se recrean en las ambiguas formas de lo que es simultáneamente falso y verdadero»⁹.

Tiempo en las montañas

El mejor equivalente chino puede ser *Viviendo en las colinas* de Xie Lingyun (385-433), pero ya que recientemente he publicado una traducción de la mayor parte de esta gran rapsodia ambiental que entreteje la vida humana con la naturaleza, tanto salvaje como domesticada, así como con la historia y la visión numinosa del budismo¹⁰, aquí ofrezco una selección de varios poemas cortos de Xie Tiao (464-499). Este cambio de género constituye una diferencia apreciable al restringir las expansivas elaboraciones que tanto Xie Lingyun como Ausonio se permitían en ocasiones, generalmente para bien, pero a veces para mal. El primer extracto es de «Vagando por las montañas», de Xie Tiao; la traducción utiliza rimas vocales para reflejar las rimas completas chinas.

Presidiendo, por una suerte inmerecida el encuentro de montañas y arroyos,
me encontré de nuevo con el desdén de la lejanía del invierno inmaculado.
Los riscos que cruzo tienen muestras de miles de brazas de profundidad,
el tortuoso rodeo que sigo por los ríos, que bajan constantemente.

Los precipicios, ahora cortados en estratos, estuvieron una vez sólidamente firmes;
los torrentes pasaron, las aguas fluyen en meandros de nuevo obedientes y moderados,
pero perdidos en la distancia, los abismos en las masas de nubes parecen no tener fondo,
aunque suavizan los rápidos cuyas corrientes corren a borbotones sobre sus rocas.

Me desvié en un ángulo para mirar allí donde los sólidos y venenosos tallos
de los grupos de bambúes son espesos;
después miré detrás mío investigando allí donde en la profundidad se extienden
los bosques del sur y los laureles.

⁹ *Ibid.*, versos 189-198, 222-229 y 239.

¹⁰ M. Elvin, *Retreat of the Elephants*, cit., pp. 338-367.

Los descuidados valles están recubiertos de hierba añil y juncias,
y los pedregales desprendidos de los muros de piedra están rodeados por líquenes y musgos en cinturones.

Las ardillas voladoras y los gibones negros llaman desde las apretadas cadenas de picos;

Y los patos y las gaviotas retozan en bancos de arena en medio de las corrientes¹¹.

Esto es una evocación, al estilo de la pintura china, de la apagada melancolía del invierno en el paisaje de los bosques montañosos del oeste de China, muy probablemente de Sichuan. Se dice que las ardillas gigantes voladoras¹² gimen cuando gritan, y que los gibones tienen un grito desgarrador casi humano. Hay una penetrante sensación del transcurso de diferentes tiempos: el tiempo lento que se refleja en las rocas y el más frecuente de las caídas de pedregal, el tiempo estacional de los ríos que ya no llevan excesos de agua, y el tiempo personal variable creado por una nueva visita. En otro poema se alude a la presencia humana con detalles de lo más sutiles:

La última nieve refleja la apagada tristeza de las colinas,
el sol de mediodía reaparece entre las frías neblinas,
por debajo del velo de melancolía sale a la luz una aldea de la ribera,
poco a poco, por todo el lago, los árboles van tomando forma¹³.

Sin embargo, los sentimientos humanos se adaptan a algo tanto dentro como, en cierto sentido, fuera de este mundo:

El corazón lleno de primavera y la mente sin preocupaciones, relajándose en el ocio,

flechas para los pájaros, con sus cuerdas, en la mano, paseo por las profundidades del bosque.

La luz del amanecer tiñe de rojo las copas de las flores;

dulces melodías interpretadas por una brisa tan suave como para ser imperceptibles.

Encuentro un deleite esclarecedor y puro en la orilla del río;

en los límites de las montañas, mi búsqueda de los profundos secretos puede acabar¹⁴.

¹¹ Obi Kōichi, «Vagando por las montañas», *Chūgoku bungaku*, cit., pp. 306-307. La hierba añil es la *Strobilanthes flaccidifolius*. Sus hojas y tallos producen el tinte de añil. Se encuentra principalmente en las regiones montañosas del centro y suroeste de China, así como en Birmania y Assam.

¹² Las ardillas se llaman más adecuadamente ardillas planeadoras y son probablemente la *Petaurista petaurista*, la especie gigante roja.

¹³ O. Kōichi, *Chūgoku bungaku*, cit., p. 310: «Atendiendo los asuntos oficiales en el estudio situado en la parte alta». Está observando la escena desde su oficina.

¹⁴ «Respondiendo a «Vagar fuera de la ciudad» de He Yicao», en O. Kōichi, *Chūgoku bungaku*, cit., p. 310.

Aquí el lenguaje está lleno de insinuaciones de temas taoístas y budistas: las flores que formaban parte de la dieta del ermitaño a la búsqueda de la longevidad o de la inmortalidad; la música que interpreta la tierra, así como la «sintonía» cósmica de los fenómenos por medio de los lanzamientos de su *qi* inmanente, entendidos como *pneumata* o alientos de vida; la búsqueda del funcionamiento oculto del universo. Aquí he traducido *shang*, literalmente «deleite» o «deleitarse», como «esclarecedor deleite» porque así es como Xie Lingyun, el más importante de los predecesores inmediatos de Xie Tiao, entendía la función del «deleite del corazón» (*shang xin*) cuando contemplaba el paisaje¹⁵. Más que un simple placer era una fuente de perspicacia y el medio para ejercerla.

Aunque raras, en Xie Tiao hay referencias a poderes numinosos. En el poema «El monte Jingting», Xie escribió:

En todas las direcciones, durante cientos de kilómetros, se despliegan las extensas colinas,
amasadas e igualada su altura por la neblina.
Es aquí donde los ermitaños ya se han encomendado al olvido,
y donde también habitan sin perturbaciones muchas poderosas y extrañas existencias¹⁶.

El experto japonés en poesía china de esta época, Kōichi Obi, glosaba el último término simplemente como «espíritus» (*kami*), lo que es revelador, aunque la traducción que se hace aquí está más cerca en sentido literal del original chino.

Así, en este periodo la poesía de la naturaleza, detallada y nítidamente observada, fue escrita en ambos grandes ámbitos culturales de un modo predominantemente «objetivo», aunque con algunas exageraciones retóricas y algún ligero, pero no insignificante, sentido de lo local y de lo limitadamente sobrenatural. ¿Es posible percibir alguna diferencia profunda y duradera? Se puede decir que sí, pero son sutiles. En este periodo de formación, los poemas chinos, en la medida que eran «poesía de la naturaleza» en el sentido estricto anteriormente definido, obtuvieron su mayor impacto al transformar tácitamente al lector, aunque fuera momentáneamente, en un «inmortal» (*xian, xiaren*). En el sentido específico chino de este término, un «inmortal» era un antiguo ser humano físicamente metamorfoseado en una entidad imperecedera por medio de alguna combinación de cualidades espirituales realzadas, ascetismo, dieta macrobiótica y alquimia, a menudo unidas a una ayuda sobrenatural en esta búsqueda. El inmortal vagaba dentro del mundo natural y era parte de él, pero a menudo, por así decirlo, en dimensiones que eran inaccesibles para los mortales. De ahí la característica sensación de distanciamiento y la presencia

¹⁵ M. Elvin, *Retreat of the Elephants*, cit., pp. 332-333.

¹⁶ K. Obi, *Chūgoku bungaku*, cit., p. 307.

extremadamente subordinada de cualquier «ego» en la cosecha más pura de la poesía china de la naturaleza. Otro signo indicativo es la importancia que se otorga a la altitud del punto de vista de un observador, y al mirar al mundo como si se hiciera desde muy por encima. Esto confería al lector una sensación de distanciamiento sobrenatural, ya que los inmortales podían moverse por el espacio vacío con la misma facilidad que sobre el terreno, mientras que sus inacabables vidas también les permitían sentir y comprender lapsos de tiempo inimaginables.

En general, lo que se podría llamar la «visión del ojo inmortal», adoptada en gran parte de la poesía china de la naturaleza, como la de Xie Tiao, está implícita, no explícita¹⁷. Por ello es difícil probar que la interpretación que se acaba de sugerir es la correcta, aunque parezca dar sentido a muchas cosas que de otra manera quedarían poco claras. También sucede que, más tarde, durante el imperio medio y posterior –es decir, las dinastías Sui (581-618) y Tang (618-907) hasta la Ming (1368-1644) y Qing (1644-1911)– la mayor parte de los poemas en los que la «naturaleza» desempeña una parte importante son, en última instancia, creaciones más complejas centradas en las interacciones entre seres humanos ordinarios y el mundo de la naturaleza¹⁸. La intensidad original se ha debilitado, y el impulso que llevaba a concentrarse en la naturaleza en sí y por sí misma funciona ahora, mayoritariamente, como un componente entre muchos otros.

Transformaciones en Occidente

Estos cambios fueron graduales. Lo que es más llamativo es la relativa continuidad en China, en comparación con la masiva ruptura con el pasado que pronto se produjo en Europa occidental. El realismo clásico occidental había creído en la armonía entre el mundo del hombre y el mundo de la naturaleza. Primero la visión religiosa cristiana y después, a principios del segundo milenio, otros elementos que incluían la vinculación de paisajes imaginados, idealizados, cerrados en jardines con una variada mezcla de paraísos celestiales y terrenales, a menudo envueltos en erotismo (al contrario de la sincera sensualidad animal de los faunos), alteraron, volviéndola irreconocible, la perspectiva de la naturaleza evocada por el *Mosella* de Ausonio. Estos cambios han sido memorablemente descritos por Derek Pearsall y Elisabeth Salter¹⁹, y solamente será necesari-

¹⁷ Al margen de algunos antecedentes tempranos y muy parciales, como «Encontrando la pena» de Qu Yuan (finales del siglo IV a. C.) en *The Songs of the South*. Véase David Hawkes, *Ch'u Tz'u: The Songs of the South, An Ancient Chinese Anthology*, Oxford, 1959, pp. 22-34.

¹⁸ Véanse los poemas traducidos de los periodos Yuan (1279-1368), Ming y Qing en M. Elvin, *Retreat of the Elephants*, cit., pp. 200-202. Ejemplos del primer modelo, menos complejo, (de Cao Zhi, 192-232), y uno de un sucesor del siglo VIII (Du Fu, 712-770) puede encontrarse en las páginas xxi-xxii.

¹⁹ Derek Pearsall y Elisabeth Salter, *Landscapes and Seasons in the Medieval World*, Londres, 1973.

rio resumir algunos de los principales descubrimientos de estos investigadores, aunque concretándolos con algunos ejemplos y añadiendo algunas observaciones suplementarias.

Un problema fundamental que afronta cualquier explicación de esta ruptura cultural –así como los intentos de rastrear sus posibles consecuencias para los cambios en la comprensión europea occidental del mundo de la naturaleza– es cómo relacionarla con el colapso económico que afectó a la mitad occidental del Imperio romano durante y después del siglo v. Este colapso tuvo una deriva geográfica muy acusada, extendiéndose de oeste a este, desde la dura crisis en Gran Bretaña a la apenas perceptible al borde del mundo del Egeo, al este del cual, hasta el asalto del islam en el siglo vii, incluso continuó el crecimiento económico durante algún tiempo. La realidad factual de este empeoramiento de las condiciones de vida ha quedado demostrada por los descubrimientos arqueológicos que han hecho posible reconstruir fenómenos como el deterioro de la calidad de las edificaciones, el descenso del tamaño de las reses, de acuerdo al tamaño de sus esqueletos, y la drástica alteración en la escala de la producción, así como en las distancias a las que se producía el intercambio de bienes de uso diario, como contenedores de cerámica y tejas para la construcción. Por medio de estas excavaciones se ha arrojado una luz oblicua pero útil sobre otros fenómenos. Un ejemplo es el declive de la alfabetización popular, tal como revela la desaparición virtual de los anteriormente habituales grafiti grabados en muros y cerámicas.

La causa inmediata del grave trastorno económico fue probablemente la destrucción de los tramos occidentales de las principales rutas comerciales que habían entrelazado el Imperio romano antes de aproximadamente el año 400 y que habían permitido a unos cuantos centros de producción, grandes y especializados –por ejemplo de cerámica– producir bienes básicos en grandes cantidades. A su vez, parece razonable pensar que la causa de esto fue el cuasi colapso de la seguridad que es esencial para el comercio, y del funcionamiento de las estructuras políticas en general, en el contexto de la fragmentación administrativa causada principalmente por las incursiones y el asentamiento de tribus de fuera del Imperio. Se puede demostrar que la recuperación tecnológica y económica en algunos casos necesitó más de 800 años²⁰. En China, el periodo desde el siglo iv al vi puede considerarse, en el norte, de una fragmentación política y un colapso económico similar, aunque el crecimiento continuó en el sur; pero los trastornos no se prolongaron de ninguna manera durante tanto tiempo²¹.

²⁰ Bryan Ward-Perkins, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, 2005, Parte 2, «The End of a Civilization».

²¹ M. Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, 1973, capítulos 2 y 3.

Odioso trabajo manual

Entonces, ¿qué sucedió? En resumen, durante los dos primeros tercios de la Edad Media, a ojos de los europeos occidentales, el mundo de la naturaleza dejó de tener su vieja, y supuestamente benigna en lo esencial, relación con los seres humanos; y la que fue su realidad intrínseca independiente en cierta medida se desvaneció en un simbolismo alegórico. Para resumir el primero de estos tres aspectos, la naturaleza salvaje y sin transformar se percibió, en diversos grados, como un entorno prohibido por Dios para los humanos, como castigo por los pecados de Adán. Como escribió Aelfric de Eynsham a finales del siglo x: «Este mundo no es nuestra tierra natal, sino nuestro lugar de exilio»²². Más tarde se encontró una aproximación más compleja. Un ejemplo se encuentra a finales del siglo xiv en «The Franklin's Tale», de Geoffrey Chaucer²³. Lady Doringen, enferma de ansiedad mientras espera el regreso de su marido de allende los mares, reprocha e interroga a Dios mientras contempla las rocas que destrozan barcos bajo los acantilados de la costa bretona. Sus palabras expresan una tensión entre un optimismo, ortodoxo pero poco convincente, y un temor existencial:

Dios Eterno que con tu providencia guías el mundo con mano firme, se dice que Tú no haces nada en vano. Pero Señor, ¿por qué habéis creado algo tan irracional como estas endiabladas rocas negras que más parecen la obra de un espantoso caos que la bella creación de un Dios tan perfecto, sabio e inmutable? Pues no hay ser humano, bestia o pájaro que se beneficie de ellas en ninguna parte del mundo. Que yo sepa, no benefician sino solamente perjudican. ¿No ves, Dios mío, como destruyen a la humanidad?

Aunque nadie los recuerde, los cuerpos de cien mil hombres han muerto a causa de los peñascos. Sin embargo, la especie humana es una parte muy hermosa de la Creación, a la que hiciste según tu propia imagen. Entonces parecía que sentías gran amor hacia los humanos. Por tanto, ¿cómo puede ser que hayas inventado tales medios para aniquilarles, que no producen bien alguno, sino solamente daño? Que digan lo que quieran los estudiosos, lo sé muy bien; demostrarán con su lógica que todo es para nuestro bien, aunque no pueda comprender tus razones.

El prudente Chaucer manipula de manera improbable la trama de manera que, mediante un *tour de force*, tanto el honor personal como la teodicea ortodoxa quedan a salvo; pero esto no oculta el hecho de que aquí estamos oyendo un registro ideológico totalmente ausente en Ausonio y, *a fortiori*, en Xie Tiao.

²² D. Pearsall y E. Salter, *Landscapes and Seasons*, cit., p. 42.

²³ El texto original se encuentra en Geoffrey Chaucer, *The Poetical Works of Chaucer*, Fred Robinson ed., Londres, 1933, p. 165 [ed. cast.: *Cuentos de Canterbury*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995; las citas de Chaucer provienen todas ellas de esta edición].

El contrapeso psicológico a esta sensación de un mundo exterior oscuro está en la visión medieval europea de la aislada perfección de un mundo interior cerrado, un jardín-paraiso, espiritual o sensual. En el caso de este último, sin embargo, hay que decir que normalmente hay una premonición persistente de que las fuerzas del mal, de la decadencia y de la muerte siempre acabarán insinuándose. Un sugestivo ejemplo de esta visión dual se produce en «The Parlement of Foules», de Chaucer²⁴. El preludeo señala que el poema es el sueño del autor, al que un célebre personaje de la Antigüedad clásica advierte

[...] que puesto que la tierra es tan pequeña, engañosa y llena de infortunio, no debería gozar del mundo.

También era un mundo destinado a perecer por completo al final de su ciclo:

Después le dijo que en el espacio de algunos años, las estrellas volverían al lugar donde al principio estaban y que se olvidaría todo lo que en este mundo había sido hecho por la humanidad.

Con este sombrío telón de fondo para su visita, el poeta entra, en su sueño, en un parque rodeado por un muro de piedra verde:

Vi un jardín, junto a un río, lleno de ramas florecidas, en un verde prado donde la fragancia es abundante, con flores azules, blancas, amarillas y rojas, y frescos arroyos, en absoluto estancados, fluyendo llenos de pececillos relucientes, de rojas aletas y escamas brillantes como plata.

En cada rama oía cantar los pájaros, con voz de ángel en sus trinos, y así se ocupaban de incubar a sus pequeñuelos. Los conejitos se apresuraban en sus juegos; más allá, a mi alrededor, observaba al asustadizo corzo y al gamo, al venado y a la cierva, ardillas y pequeños animales de naturaleza dócil.

Oía tocar instrumentos de afinadas cuerdas, de una armonía tan encantadora que me figuro que Dios, que es Creador y Señor de todo, no oyó nunca nada mejor. Mientras tanto, un viento –apenas podía ser más suave– producía en las verdes hojas un rumor apacible, en armonía con la canción de las aves del cielo.

El aire en aquél lugar era tan suave que no molestaba ni el frío ni el calor; allí también crecían especies e hierbas medicinales de todas clases; allí nadie puede enfermar o envejecer sino que existía una alegría mil veces más grande de lo que cualquier hombre puede contar, y nunca se hacía de noche pues siempre lucía un claro día ante la vista de todos²⁵.

²⁴ La obra, cuyo tema principal son los pájaros escogiendo a sus parejas, fue escrita probablemente para el Día de San Valentín.

²⁵ G. Chaucer, *Poetical Works*, cit., pp. 363 y 365 [ed. cast.: *El parlamento de las aves*, Córdoba, Luis Costa Palacios (ed.), Astur, 1982].

Esta es una naturaleza irreal en el sentido de que en este panorama todo es simbólico, todo expresa algo más. En el nivel más profundo, todo en la naturaleza se valora en la medida en que es lo que es por su creación por algún otro poder, un poder que es inmanente pero sólo indirectamente divino dentro de sí. Así, Dante dice en «Paraíso»:

El follaje con el que de principio a fin está engalanado
el jardín del Eterno Jardinero, lo amo en la medida que
Él con Su propia bondad lo ha bendecido²⁶.

Uno sospecha que la incansable necesidad psicológica de buscar en el mundo natural la impronta general de la mano del Eterno Jardinero fue uno de los afluentes ocultos que desembocaron en la primera ciencia moderna en Europa. Aunque la voluntad para llegar a dominar técnicas específicas fue en algunos momentos muy fuerte en el Occidente medieval, el contraste con la exaltación casi mística china de los procesos de la propia naturaleza, unido al deseo extremadamente exaltado por alcanzar semejante fusión –y semejante entendimiento– de su total unidad de conjunto como para ser capaz *uno mismo* de dominarlos, es quizá digno de meditación²⁷.

Paraísos oscuros, tierra negra

Esto nos deja con el lado de la sombra: la naturaleza percibida como hostil, destructiva, incluso como una fuerza malevolente. Algunos poemas chinos cavilan sobre la justicia del Cielo-Naturaleza (*Tian*), e incluso sobre dioses menores, como las deidades marinas Tianwu y Hairuo, en mayor medida de lo que lo hizo la filosofía china, aunque hubo algunas excepciones interesantes²⁸. Un ejemplo de ellas es uno de los debates más difíciles de entender, pero también uno de los más ilustrativos, sobre el carácter del Cielo; concretamente el comenzado en el siglo ix por Han Yu (768-824), Liu Zongyuan (773-819) y Liu Yuxi (772-842), y continuado por otros en tiempos de la dinastía Song²⁹. Reuniendo y reformulando viejas

²⁶ Dante Alighieri «Paradiso», *La Divina Commedia* [1472], 26.64-66, Hermann Oelsner (ed.), edición revisada, Londres, 1933, pp. 318-319.

²⁷ Joseph Needham, Ho Ping-Yü y Lu Gwei-Jen, *Science and Civilisation in China*, vol. V, *Chemistry and Chemical Technology*, «Part IV, Spagyric Discovery and Invention. Apparatus, Theories and Gifts», Cambridge, 1980, p. 372.

²⁸ En el siglo xviii el emperador Yongzheng intentó, fracasando, construir un sistema basado en la filosofía de la meteorología moral. Véase M. Elvin, *Retreat of the Elephants*, cit., pp. 413-436.

²⁹ Dos puntos de vista diferentes se encuentran en Hamilton Graham Lamont, «An Early Ninth Century Debate on Heaven: Liu Tsung-yüan's *T'ien Shuo* and Liu Yü-hsi's *T'ien Lun*» (Parte 1 en *Asia Major* XVIII, 2, 1973, y parte 2 en XIX, 1, 1974); y Jörg Schumacher, «Wer diese Menschheit zerstört... Zu Han Yu's Frage im Tian Shuo des Liu Zongyuan» (*Asiatische Studien* XXXIX, 1-2, 1985). Me gustaría agradecer a Hans Ulrich Vogel por hacer que prestara atención a estos artículos.

ideas dispares que se remontan a la obra de Wang Chong, *Lunheng* (Discursos ponderados en la balanza), y a *Huainanzi*, de Han Yu, estos autores sugirieron que los seres humanos eran parecidos a las larvas y gusanos que se producen cuando las plantas se pudren, y que el daño causado por los seres humanos a la vitalidad primaria (*yuanqi*) y a las fuerzas cósmicas del *yin* y el *yang*, por lo que ahora se llamaría «desarrollo económico», hacía imposible para el Cielo y la Tierra, y para las innumerables entidades, poner en práctica sus auténticos caracteres. Así, los seres humanos se convirtieron, en cierto sentido, en «los enemigos del Cielo y de la Tierra». Como consecuencia, los sufrimientos aparentemente impuestos sobre tantos humanos por un severo Cielo no eran de ninguna manera inmerecidos.

Liu Zongyuan, al contrario, sostenía un carácter más amoral del Cielo:

Esa misteriosa oscuridad por encima de nosotros se conoce comúnmente como el «Cielo». El marrón que está por debajo se conoce comúnmente como la «Tierra». Esa embrionaria sustancia que ocupa el espacio entre ambas se llama comúnmente la «vitalidad primaria». El calor y el frío [referidos a las estaciones] se llaman comúnmente el *yin* y el *yang*. Aunque estas son entidades inmensas, no son diferentes [en su carácter] a las frutas, forúnculos, pastos y árboles... ¿Cómo pueden recompensar las actuaciones meritorias y castigar la creación de desastres? Una actuación meritoria es lo que es en sí y por sí misma [es decir, lleva su propia recompensa], y la creación de desastre es lo que es en sí y por sí misma [un desastre]. Mirar hacia arriba con expectación [al Cielo] para ser recompensado o castigado a cuenta de ellas es un gran absurdo. Llorar y enfadarse mirando con expectación hacia arriba [a Él] esperando consuelo o empatía es un absurdo todavía mayor [...] ¿Cómo se puede asignar la existencia o la muerte, el éxito o el fracaso a [entidades de la misma clase que] las frutas, forúnculos, pastos y árboles?

En un sentido amplio, este es un punto de vista «moderno». El conjunto del Cielo, la Tierra y la suma total de otras entidades, sin considerar que ninguna parte tenga un estatus ontológico privilegiado, está cerca de la «naturaleza» tal como la entendería la ciencia actual.

Algunos poemas sobre el sufrimiento infligido por la naturaleza fueron escritos como súplicas a la sociedad pidiendo ayuda, o por otros motivos. Pero en general, la cuestión que atormentaba a la gente –y a los poetas– era si un desastre natural era o no un castigo moralmente merecido. El problema nunca se respondía de forma explícita, pero el escepticismo está presente y de nuevo suficientemente manifiesto. Aquí hay una interesante respuesta negativa en parte de un poema de Zhang Yongquan sobre las grandes tormentas que en 1696 destruyeron los diques al sur de la desembocadura del río Yangtzé, tragándose a gran número de los habitantes de la costa:

Alguna gente utilizaba cuerdas para atarse juntos,
esperando de esta manera apoyarse los unos a los otros, o prestar ayuda a los demás.

¿Cómo iban a saber que, juntos, serían arrastrados y ahogados?

Algunos de ellos buscaron escapar, abriendo agujeros en los tejados de sus casas, pero sus cuerpos, junto a sus chozas de tejados de juncos fueron arrastrados y sacudidos.

Algunos se agarraron a postes y vigas, y se dejaron llevar a donde ellas iban, pero el viento les machacó y apaleó, y les esparció de este a oeste.

Algunos treparon a las cimas de los árboles, donde flotaron durante algún tiempo, pero las serpientes subieron a los árboles, llevadas también por el miedo a morir.

Los hombres, asustados de que las serpientes pudieran morder sus manos, ellos mismos soltaron su agarre.

Hombres y serpientes se han ido, juntos, al otro mundo...

El aguacero se detuvo al amanecer, pero la tormenta no amainó.

Aquellos que no se habían ahogado se felicitaron los unos a los otros.

Entonces vieron un banco de arena lejano, entre las onduladas olas, donde otros mil pedían ayuda para salvar también sus vidas.

Entonces llegó la marea con un remolino y la mitad de ellos cayeron.

Con el segundo remolino el banco se sumergió y todos ellos se ahogaron...

Sus caras, dos días más tarde todavía eran fáciles de reconocer.

Como túmulos o montículos, los cuerpos arrastrados por la corriente se habían amontonados en pilas.

Al tercer día, o el cuarto, la piel y la carne estaban corrompidas.

Se podía oler el hedor desde cuarenta kilómetros. Hacía vomitar...

Medio mes después, junto al malecón, la gente se arrastraba sin apenas moverse; el Cielo estaba oscuro, la Tierra negra, los corazones con temor y sin esperanza. En la hora de la medianoche sus oídos se llenaban con aullidos de espíritus rencorosos,

y a mediodía continuaban oyendo los gemidos de estas almas erráticas.

«Acontecimientos Desastrosos y Augurios Prometedores» en los registros comarcales consultados

revelan en *tres* reinados, bajo el último Ming, que las inundaciones provocadas por las tormentas se acumulaban,

ahogando al ganado y a los seres humanos en números descritos como sin fin.

Todavía no han pasado cien años, pero una vez *más* estamos siendo castigados³⁰.

Ay, ¿por qué aquellos que viven cerca del mar por ello son culpables de alguna transgresión?

Malvados y virtuosos, ancianos y jóvenes, encuentran su muerte al mismo tiempo, juntos.

¿Por qué iban a actuar Tianwu y Hairuo, los dioses del mar, de manera tan venenosa,

dando órdenes tan duras para que el equilibrio del *yin* y el *yang* quedara tan mortalmente agitado?

³⁰ El término que se utiliza aquí es *yang*. La sensación de castigo celestial a menudo se encuentra en el trasfondo.

[...] La gente del campo ha sufrido una destrucción que, tristemente, es tan abrumadora que aquellos en lugares remotos nos contemplan sin comprender. Como para los viejos, el *ying* y el *yang* coordinan modelos de una clase que, para ellos, son *inherentes*. Las conjunciones catastróficas llevan a la gente a maldecir, en su locura, al Cielo azul³¹.

Probablemente la principal preocupación de Zhang fue convencer a la gente para dar un entierro decente a los restos de aquellos que habían muerto, aunque fuera breve. Por ello podemos sospechar que estaba ansioso por combatir cualquier tendencia popular a sospechar que las víctimas de la inundación provocada por la tormenta se merecían su suerte. Contra cualquier creencia de que pudiera haber sido una acción justificada por parte de las deidades menores, mucho menos de un Cielo moralmente consciente, Zhang sostenía –si he entendido bien estos difíciles versos finales– que la inundación era el resultado más o menos mecánico de las interacciones de ciclos inexorables generados por la Fuerza Luminosa y la Fuerza Oscura.

En Europa se puede encontrar un paralelismo aproximado en un pasaje de *Le roman de la rose*, escrito más de cuatrocientos años antes. La naturaleza, la vicegerente de Dios, está preparando su virulenta acusación final del vergonzoso comportamiento del género humano³²:

Regreso a los Cielos de arriba
que impecablemente, como están obligados, emiten
para crear seres, receptores
de la influencia de una naturaleza Celestial
que encaja en cada uno de sus diferentes estatus³³.

Obligan al conflicto oponiendo vientos,
fuerzan a que el aire escupa llamas, a bramar y pitar,
a romperse en incontables partes
por medio del trueno y de relámpagos
que resuenan como sonos de tambor, panderetas, trompetas,
de manera que las masas de nubes se abren, rotas por la mitad
por la presión de los vapores que suben a lo alto.
Se abren hendiduras en sus estómagos
por el calor y las terribles conmociones
que se arremolinan alrededor en movimientos de rotación,

³¹ Zhang Yingchang (comp.), *Qing shiduo [La campana de la poesía de la dinastía Qing]*, Pekín, 1960 [1869], pp. 472-473.

³² Resumido en Armand Strubel, *Guillaume de Lorris et Jean de Meun. Le roman de la Rose*, París, 1992, pp. 998-999. Las fechorías humanas que cita la Naturaleza son las convencionales y difieren mucho de las presentadas por Han Yu.

³³ Es decir, efectos astrológicos.

mientras provocan tormentas y lanzan destellos de luz,
 haciendo que las nubes de polvo se levanten sobre la tierra.
 Incluso las torres y los campanarios caen de plano
 e innumerables árboles centenarios son tan maltratados
 que se ven arrancados del suelo,
 sin estar nunca suficientemente arraigados,
 para que una raíz sea de alguna ayuda
 para evitar que sean barridos al suelo,
 y sus troncos y ramas sean rotas
 algunas de ellas o la mayoría.

Así que la gente sostiene que estos son diablos
 con ganchos de hierro y máquinas de lanzar,
 equipadas con garfios y clavos como garras
 ¡no deis dos nabos por semejantes cuentos!
 Los diablos aquí son sospechosos por error,
 nada en absoluto ha dañado nada
 excepto el huracán y los vientos
 que desencadenan de esta forma sus ataques a las cosas³⁴.

La meteorología se contempla, no del todo como lo que nosotros llamaríamos un fenómeno natural, sino como un proceso que sin embargo funciona regularmente de acuerdo con determinadas reglas.

La historia posterior del viaje, lento e incompleto, de la Europa moderna para regresar a un sentido de la naturaleza más realista, es demasiado familiar para que haga falta resumirlo aquí³⁵. (Que fue incompleto se muestra por la capacidad directa, no simbólica y sin compromiso del haiku del budismo zen del periodo Edo en Japón, que todavía impresionó cuando se conoció en Occidente ya en el siglo xx)³⁶. Pero para el periodo anterior al despegue occidental, la cuestión sigue siendo hasta qué punto los desarrollos intelectuales históricos que, en superficie, parecen diferentes en la mayoría de los aspectos, pueden, en ocasiones, haber tenido una similitud subyacente en su profunda estructura y función social. Hemos visto, por ejemplo, que en la era premedieval ambos mundos culturales produjeron llamativos relatos del mundo de la naturaleza, detenidamente observada y muy documentados. Igualmente, hubo discusiones sobre si Dios (en Europa) o el Cielo-Naturaleza (en China) siempre actuaban de alguna manera justificada o no; sobre si los desastres naturales deben considerarse necesariamente como castigos del Cielo. El abanico de respuestas era bastante diferente, pero puede ser que sea más significativa la conceptualización ampliamente compartida de los problemas.

³⁴ A. Strubel, *Le roman de la Rose*, cit., pp. 932-925.

³⁵ D. Pearsall y E. Salter, *Landscapes and Seasons*, cit., capítulos 5 y 6.

³⁶ Reginald Blyth, *Haiku*, 4 vols., Tokio, 1949; y *A History of Haiku*, 2 vols., Tokio, 1963.