

**SOBRE LA RELEVANCIA DE *HOMBRE  
Y TIERRA* DE LUDWIG KLAGES  
PARA EL ACTUAL DEBATE ECOLÓGICO**

ABOUT THE RELEVANCE OF LUDWIG KLAGES'S *MAN  
AND EARTH* FOR THE CURRENT ECOLOGICAL DEBATE

**DIANA AURENQUE STEPHAN**

Albert-Ludwigs Universität Freiburg

Philosophisches Seminar

Platz der Universität 3

D - 79085 Freiburg i.Br, Alemania

diana.aurenque@gmail.com

**RESUMEN**

A partir del análisis del texto *Hombre y tierra (Mensch und Erde)* escrito por Ludwig Klages en 1913 se explica que este pensador haya sido denominado un visionario de la problemática ecológica. Mediante su crítica a la técnica, al progreso, al capitalismo y, en la base de todos ellos, al monoteísmo, Klages formula un rechazo radical al dominio antropocéntrico de la naturaleza en pos de un biocentrismo. Considerando el actual cambio climático, su crítica a la explotación de la naturaleza en pos de intereses económicos se evidencia de una enorme actualidad. Sin embargo, en cuanto la comprensión de Klages de la naturaleza

se relaciona no solo con un biocentrismo, sino que también a un paganismo surge la sospecha de encubrir una tendencia pro nacionalismos. En el presente artículo se expondrán claramente el significado, los límites y la ganancia del pensar de Klages para el actual debate ecológico.

*Palabras claves:* Klages, naturaleza, problema ecológico, paganismo, biocentrismo.

### ABSTRACT

An analysis of Ludwig Klages' *Man and Earth (Mensch und Erde)* of 1913 readily explains why this thinker has been deemed a visionary of the ecological problem. Through his critique of technique, progress, capitalism, and monotheism as the basis of all of them, Klages radically rejects anthropocentric domination of nature while arguing for biocentrism. In light of current climate change, his critique of the exploitation of nature in pursuit of economic interests comes through with great currency. However, inasmuch Klages' understanding of nature is not only associated with biocentrism, but also with paganism, the suspicion arises of his thinking hiding a tendency towards nationalism. This article shall expound the relevance, the limits, and the benefits of Klages' thinking for the current environmental debate.

*Key words:* Klages, nature, ecological problem, paganism, biocentrism.

## 1. LA SERIEDAD DEL ACTUAL PROBLEMA ECOLÓGICO

En el estudio *Copenhagen Diagnosis* (2009) expertos del *Climate Change Research Centre* (CCRC) de la *University of New South Wales* (Australia) advierten que si las emisiones de CO<sub>2</sub> no son reducidas drásticamente y a nivel global, para el año 2100 se presume un aumento de las temperaturas de hasta 7° C. Solo en el caso de que las emisiones globales de aquí al 2020 disminuyan rápidamente se espera que el aumento de las temperaturas no sobrepase los 2° C. La seriedad y urgencia en torno al problema del cambio climático radica principalmente en la imposibilidad de su solución absoluta, pues aun cuando seamos capaces de transformar nuestra sociedad en una sociedad de cero emisiones, el cambio climático y sus consecuencias son ya irreversibles. Por tanto, la gravedad de este fenómeno consiste justamente en la certeza de que toda acción en esta materia no es más que una reacción necesaria incapaz de reparar, sino solamente de acotar el alcance de lo que ya es de suyo inevitable.

Ciertamente, el cambio climático solo es un problema más en la larga lista de los actuales dilemas ecológicos. Con el proceso de sensibilización de la población ante los problemas medioambientales se ha vuelto innegable que aun en sociedades democráticas y altamente industrializadas se mantiene el abismo entre intereses de tipo económico (disminución de costos y aumento de la productividad) y la búsqueda de eficiencia ecológica.

Desde el punto de vista de la praxis, el problema ecológico exige ser pensado desde un contexto amplio capaz de incorporar dimensiones como la política, la ética y la economía. En efecto, la actual catástrofe climática se relaciona fundamentalmente con el tipo de vida que vivimos. En Occidente, esta se despliega en sociedades democráticas insertas en el modelo económico liberal, al cual subyace el supuesto de que a través del bienestar material nuestra vida puede ser asegurada. Sin embargo, y dado que la nuestra es una sociedad de consumo, la noción de “bienestar material” se nos muestra como un concepto sumamente etéreo e imposible de delimitar *a priori*. Con el desarrollo continuo de la técnica y con la influencia de la opinión pública, a través de los medios de comunicación de masas, el significado de aquello que mentamos como bienestar material cambia constantemente. No obstante, y pese a las diversas representaciones que bajo este concepto sean pensadas, hay un aspecto que permanece inmutable: el aumento en el

consumo de energías y, con ello, la búsqueda constante e ilimitada de nuevos recursos. A lo anterior se le suma el crecimiento exponencial de la población mundial, cuestión que implica necesariamente el aumento —igualmente exponencial— de la demanda de energía. Justamente, a partir del creciente consumo energético y de la explotación masiva de recursos de tipo no renovables —como carbón y petróleo— se explica el actual cambio climático. Mas, en la medida que la escasez de recursos es un hecho indiscutible y que, con todo, los estados más poderosos aún no logran decidirse a llevar a cabo un cambio radical en las políticas energéticas (que, por ejemplo, solo inviertan en el fomento de tecnologías compatibles con la naturaleza y en pos de la eficiencia de energías renovables), el paradigma liberal democrático de un bienestar material se revela, pues, como un ideal imposible de satisfacer y con un costo demasiado alto para el medio ambiente. Como sostiene Gerhard Scherhorn, investigador del *Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie*, si el principio de suficiencia ecológica (principio que está en armonía con el principio de sustentabilidad) es tomado en serio e intenta ser implementado, ello implica poner “fin” al “modo de vida y de economía” responsable de la “sobreutilización de bienes y así de materias y de energía”. En consecuencia, para que pueda surgir una nueva época de suficiencia ecológica nuestra sociedad de consumo, en primera instancia, debe ser reestructurada. En esta problemática, lo que en realidad está de fondo es la pregunta por la posibilidad de un acuerdo entre los intereses de una ética ambiental y aquellos propios de la economía liberal democrática.

Precisamente, que todo este debate ya haya sido planteado por Ludwig Klages (1872-1956) en el año 1913 no puede sino sorprender. Pese a que en el mundo germanoparlante la relevancia de las reflexiones de Klages en torno al problema ecológico ha sido reconocida, este hecho permanece en el mundo hispanohablante, incluso hasta nuestros días, casi completamente inadvertido. Dicha situación es comprensible, en cuanto el texto clave donde Klages desarrolla su reflexión filosófico-ecológica, a saber, el escrito *Hombre y tierra (Mensch und Erde)*, así como incluso su *magnum opus* titulado *El espíritu como adversario del alma (Der Geist als Widersacher der Seele)* aún no han sido traducidos al español. El pensar de Klages permanece, pues, desconocido para los hispanohablantes.

Mas el desconocimiento del pensar de Klages no radica solamente en cuestiones idiomáticas, sino también por tratarse de una personalidad

discutida. La recepción del pensar del intelectual alemán corre una suerte muy similar al conocido caso Heidegger. Mientras que para muchos el pensar de Klages constituye una de las producciones más notables del siglo XX, para otros, su filosofía es considerada como irracionalista e incluso es acusada de encubrir una unión con la ideología nazi. En tanto Alfred Rosenberg, el ideólogo por excelencia del nacionalsocialismo, se dirige constantemente contra el pensar de Klages y de sus discípulos, es evidente que su pensar no puede ser considerado como fiel expresión de la visión del mundo propia del nazismo<sup>1</sup>. Sin embargo, en cuanto la posición de Klages se relaciona, como formula Behnke, a una “disposición antidemocrática, enemiga de la gran ciudad y del progreso” y a un “exagerado énfasis en *la tierra natal [Heimat]*” no puede negarse que su pensar sea “posible de instrumentalizar políticamente en un sentido nacionalista” (Behnke 402). En virtud de lo anterior, una de las tareas principales del presente artículo consiste en argumentar que el pensar de Klages no tiene por qué derivar necesariamente en tendencias nacionalistas.

Los distintos ámbitos en los que Klages desarrolla su pensar dan cuenta de la riqueza intelectual de su trabajo: poesía, grafología, psicología y filosofía. Con respecto a su filosofía, que es lo que aquí nos interesa, Klages se inserta en la tradición alemana de la llamada filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), la cual sigue una línea de pensamiento solidaria con las meditaciones propias de Schopenhauer y Nietzsche. De este modo, su pensar se caracteriza no solo por intentar recuperar una reflexión en torno al concepto “vida”, sino que simultáneamente este se desarrolla como una dura crítica a la primacía de la razón. En su texto *Hombre y tierra*, la dualidad vida-razón es desarrollada principalmente en términos de la dicotomía, para Klages, elemental entre alma y espíritu. Este texto es publicado por primera vez en

---

<sup>1</sup> Sin embargo, es indudable que su pensar tiene claros contornos antisemitas. Por ello, no sorprende que Klages publique en Alemania dos obras durante la Segunda Guerra Mundial, a saber, su introducción al legado —editado por Klages— de Alfred Schuler (1940) y de su propio legado *Ritmos y runas (Rhythmen und Runen)*, también por él editado (1944). Sin embargo, me parece que las razones de su antisemitismo deben ser entendidas dentro de su rechazo general a toda religión monoteísta. La crítica de Klages involucra al judaísmo y al cristianismo (e incluso al islamismo) de igual forma y no se relaciona, como veremos, ni con la ideología racista de Rosenberg ni con en el biologismo de Kolbenheyer.

el año 1913 por la *Festschrift der Freideutschen Jugend* en conmemoración de la celebración de su jubileo en el *Hohen Meißner* y representa, sin duda alguna, un manifiesto ecológico de profundas consecuencias filosóficas. En las pocas páginas que constituyen el texto, Klages critica duramente el desarrollo de la cultura moderna y, de paso, al modelo industrial-capitalista centrado en el concepto de progreso técnico. Bajo la consigna de que la civilización moderna ha provocado una fisura fundamental entre la relación hombre y naturaleza, se explicarían los innumerables abusos que ella ha sufrido y que son de origen humano.

Si se tiene en cuenta lo anterior, el presente artículo tiene por fin exponer claramente la relevancia y actualidad de las meditaciones de Klages —precisadas en *Hombre y tierra*— para el actual debate en torno al problema ecológico. El principal objetivo es, pues, dejar de manifiesto no solo que existen múltiples argumentos para defender la tesis de que Klages representa una suerte de visionario del problema ecológico, sino que también a través de sus reflexiones es posible descubrir e interpretar los orígenes del problema ecológico.

## 2. LOS COSTOS DEL “PROGRESO” Y DE LA “CIVILIZACIÓN”

Es importante prestar atención al hecho de que Klages no titule su obra *Hombre y naturaleza*, sino *Hombre y tierra*. Con dicho título Klages tiene en mente una recuperación del concepto “tierra” que desde Copérnico representa solo un planeta más en el sistema heliocéntrico. La recuperación de una suerte de geocentrismo en Klages parece *prima facie* apelar a una posición antropocéntrica. El esfuerzo por restablecer la posición central de la tierra pareciera encubrir un intento por defender el centralismo del hombre en el cosmos. Sin embargo, este no es el caso. Pues, si bien con la revolución copernicana el hombre y su planeta, la tierra, dejan de estar al centro del universo, simultáneamente y a través de tal descubrimiento, el hombre moderno se independiza de la cosmología teológica y se autoafirma como un sujeto racional. Kant está consciente de tal consecuencia. Mediante la alusión a Copérnico en el prefacio a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura* (hecho popularizado bajo el nombre “giro copernicano”), debemos comprender que la tarea de otorgar orden y regularidad a los fenómenos es una actividad propiamente subjetiva. Kant sostiene que el

“entendimiento [*Verstand*]” es “fuente de las leyes de la naturaleza” y, así, “de la unidad formal de la naturaleza” (181). Gracias a su entendimiento, el hombre como sujeto toma el rol de legislador de la naturaleza ya que, de acuerdo a Kant, todos los objetos del conocimiento empírico han sido configurados y sometidos a las formas puras de la sensibilidad y a las reglas del entendimiento puro. Por lo demás, son estas últimas las que determinan las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Con la recuperación del concepto “tierra”, Klages pretende dar un impulso a un movimiento biocéntrico, es decir, absolutamente contrario al esquema subjetivo moderno. En efecto, Klages no entiende la “tierra” como mero planeta humano o como lugar donde habita el hombre, sino que es un concepto elegido para designar a todo aquello que usualmente llamamos naturaleza. Bajo la palabra tierra, Klages desarrollará su pensar filosófico sobre la naturaleza. Por un lado, la tierra expresa la materialidad de la vitalidad, la rítmica propia del juego vital que oscila entre el nacer y el perecer y, por otro, ella es la fuente de sentido de toda realidad. En este punto, cabe recordar que también Heidegger la entiende en términos semejantes a los de Klages<sup>2</sup>. Incluso se podría decir que tanto para Heidegger como también para Klages, el concepto “tierra” constituye la metáfora elegida para representar sensualidad y sentido<sup>3</sup>.

Como veremos, no es casualidad que Klages haya sido denominado como “uno de los profetas” de la “catástrofe” ecológica (Kuckartz 67) o incluso como un “visionario ecológico” (Kronawetter 31). Ya en el comienzo de *Hombre y tierra* desarrolla una crítica radical a la idea moderna de “progreso” (*Fortschritt*). El progreso moderno, que Klages entiende principalmente como un progreso técnico, es experimentado como un control, como un dominio sobre la naturaleza. En servicio del progreso está “toda la técnica” y, así, “el gran dominio de la ciencia” (Klages 26). Gracias al avance de esta última y de su implementación a través de la técnica, el hombre moderno cree haber conseguido conquistar la naturaleza. Justamente en la consideración de la naturaleza como algo que debe ser controlado

---

<sup>2</sup> Ver Heidegger, *Holzwege*, GA 5, 28.

<sup>3</sup> Sobre la interpretación del concepto de tierra heideggeriano en relación a sensualidad y sentido véase Espinet, 232-248.

y conquistado reposa la creencia —para Klages— “errónea” de que desde ella solo emerge un estado de pugna, una “*lucha por la existencia*” (*Kampf ums Daseins*) constante y sin límites (Klages 13). Precisamente a partir del supuesto de que la naturaleza sea en sí una entidad polémica, se explica que la técnica asuma el rol de mediar y poner límites a la esencia competitiva propia de la naturaleza. Bajo dicha interpretación, la técnica se establece como una entidad eminentemente pacificadora.

Para Klages, la comprensión de la esencia de la naturaleza como una constante lucha es insostenible. “La naturaleza no conoce la ‘lucha por la existencia’, sino solamente aquella [lucha] que surge desde el cuidado para con la vida” (Klages 30). Que un animal sea presa de otro no tiene nada que ver con ambiciones o ansias de poder de ningún tipo, sino solo con la necesidad básica de satisfacer el hambre. Las especies, como advierte Klages, “jamás fueron extinguidas por otras”, ya que la relación natural entre ellas, incluyendo la división entre cazadores y presas, se caracteriza por mantener un cierto equilibrio que permite la “*reproducción* constante” de las distintas especies (Klages 31). Solo el hombre ha sido capaz de poner en peligro la flora y fauna, y ha llegado incluso a ser el responsable del exterminio definitivo de múltiples especies.

Indudablemente, la desaparición de especies es un hecho de larga data. Sin embargo, la extinción natural, por ejemplo, de los dinosaurios en el período cretáceo se diferencia radicalmente de la desaparición del atún en el Mar del Norte o del tigre de Bali durante la primera mitad del siglo XX, en tanto la desaparición de los dos últimos se vincula directamente a la intervención humana. En esta materia, Klages es enfático: “El exterminio de cientos de especies en pocas generaciones no permite comparación con la extinción, por ejemplo, de los dinosaurios o del mamut” (Klages 31). Pues, mientras que la desaparición de especies por causas naturales —tales como cambios climáticos y/o geológicos o catástrofes naturales— es un proceso que se ha desplegado en un período de miles y millones de años, la desaparición de especies que ocurre desde hace un par de siglos avanza con una velocidad alarmante. Producto del crecimiento acelerado de la población, el hombre se apodera de todos los ambientes vitales del planeta, e interviene decisivamente en los ecosistemas naturales.

El desarrollo de la civilización occidental significa, pues, intervención y desestabilización de los ecosistemas. Para Klages, el progreso se extiende



como un “fuego devorador” que asola toda la tierra (Klages 28). Por medio de una serie de ejemplos fundados en la investigación científica propia de su tiempo, el autor busca resaltar el orden interno y armónico de la naturaleza. “De las auténticas simbiosis sabemos, del todo, que ellas se extienden por todo el reino animal y por toda la tierra. Sin embargo, donde el hombre del progreso [*der Fortschrittmensch*] ha tomado el dominio . . . ha sembrado a su alrededor asesinato y el espanto de la muerte” (Klages 13). El hombre moderno es responsable de haber generado un trastorno en las relaciones simbióticas propias de la naturaleza y, con ello, ha provocado una fisura en la armonía natural. A partir del pretencioso error de creer poder corregir a la naturaleza por medio de una interferencia técnica en los procesos naturales, el ser humano ha causado un quiebre en la estabilidad natural: “Donde desaparecen los pájaros cantores se reproducen ilimitadamente insectos que se alimentan de sangre y de nocivas orugas; las que frecuentemente y en pocos días devoran completamente las viñas y los bosques” (Klages 16).

Al considerar la cita anterior, resulta evidente que Klages tiene una suerte de visión panteísta de la naturaleza, pues esta última constituye una totalidad auto-organizada en la que cada uno de sus componentes contribuyen a la existencia del todo y donde, viceversa, cada componente solo es lo que es a partir de la totalidad. Si bien la consideración del planeta como un organismo vivo es discutible, tal como reconoce Klages, es indiscutible el hecho de que aguas, regiones, nubes, animales y plantas actúen como un “*todo profundamente excitador*” (*ein tieferregendes Ganze*) al que pertenece y en el que se desarrolla lo individualmente vivo (Klages 21).

Por medio del dominio técnico sobre la naturaleza, el ser humano ha modificado su entorno natural y ha llegado a romper el lazo fundamental que existe entre hombre y naturaleza. O dicho en otros términos, el hombre se relaciona con la naturaleza desde la base de una abismal enajenación. La enajenación del hombre para con lo natural se manifiesta como la pérdida de la capacidad de experimentar la naturaleza como origen del sentido. Ajeno a la vida bucólica y al deleite de las formas y colores propios de la vida silvestre, el hombre moderno construye su propio espacio, a saber, la ciudad:

La mayoría de los contemporáneos encerrados [*zusammengesperrt*] en grandes ciudades y desde la juventud acostumbrados a chimeneas humeantes, al

estruendo del bullicio de la calle y a noches iluminadas, ya no tiene norma para la belleza del paisaje; al mirar una plantación de papas ya cree ver naturaleza e incluso considera satisfecha altas ambiciones cuando en los magros árboles de la avenida trinan algunos estorninos pinto y gorriones (Klages 15).

La crítica de Klages al progreso técnico es de suyo crítica a la vida urbana. La consolidación de la urbe como el lugar por antonomasia donde habita el humano moderno es expresión de la alienación del hombre para con la naturaleza y, en cuanto este es de suyo un ser de la naturaleza, un hijo de la tierra, aquella alienación no es más que una autoenajenación.

Es importante advertir que su crítica al progreso como el responsable de la destrucción y explotación de la naturaleza se relaciona necesariamente con una crítica al modelo económico capitalista. El progreso técnico y su control sobre el planeta aspira por sobre todo a un “desarrollo económico” y a la “utilidad” (Klages 15). El hombre moderno no conoce el disfrute estético de la naturaleza ni, menos aun, de la experiencia de lo sagrado en ella. Para experimentar lo bello y lo divino en la naturaleza se precisa, en primera instancia, que el ser humano se asuma y se reconozca como un ser *vivo*. Aquel autoreconocimiento es fundamental ya que, a juicio de Klages, la mayoría de los hombres modernos no viven, “sino que a lo más *existen*” (Klages 29). Dicha existencia se identifica con la supervivencia del esclavo: como sea que exista el hombre moderno este ya no es libre, nos desenvolvemos como “esclavos del trabajo” o “del dinero” o “del esparcimiento tambaleante de la gran ciudad” (Klages 29). El progreso moderno y el advenimiento del capitalismo son para Klages fenómenos, por así decir, igualmente originarios. Con la instauración del nuevo sistema económico, no solo se impone el capital como medida única para considerar el valor de los entes, sino que además se solapa a ello el dominio del cálculo y de la cantidad. Según Klages, nuestra época es una era de “mammonismo” (Klages 34), es decir, del reinado absoluto del capital, donde todo lo valioso es estimado como tal en consideración a su valor económico.

Ciertamente, el crecimiento de la industria moderna y la explotación constante de recursos naturales son sucesos que ocurren paralelamente. La así llamada “civilización” ha traído consigo una “orgía de exterminio”, un “afán de asesinato” que “agota” la “abundancia de la tierra” (Klages 20). Mientras que para Klages la industria papelera es responsable de la tala

indiscriminada de bosques; la industria alimenticia y la industria textil es responsable del exterminio indiscriminado de animales y aves. “La humanidad que se autodenomina civilizada permite estúpidamente que ocurran tales cosas, y mientras que un asesinato jamás antes visto se revuelca sobre la tierra, las mujeres pavonean irreflexivamente con los tristes trofeos” (Klages 19). Que incluso en nuestra sociedad actual los “excesos de la moda” no hayan cesado, que los “tristes trofeos”, aquellos artículos de moda como pieles y estolas de plumas, aún sean objetos altamente cotizados es un hecho tan lamentable como cierto.

Con suma claridad, sostiene Klages que los efectos de la sobre explotación natural no constituye un problema local, sino que dicho abuso es de magnitud global. No solo el “bosque alto” [*Hochwald*] de los alemanes se ha transformado en meras “barras de madera reforestada”, sino que Klages nos advierte que la deforestación de los bosques ocurre “*en todo el globo terráqueo*” (Klages 16-17). Cual visionario, anticipa que tal como muchas seres vivos vegetales y animales ya han sido exterminadas, “a corto o largo plazo el mismo destino amenaza a *todas* las especies animales” que el ser humano no haya criado o domesticado (Klages 19). Sin la protección de las especies animales y vegetales, el caso del búfalo americano está condenado a repetirse; la amenaza de su aniquilación inminente trae consigo la premonición segura de que muchas de ellas, él menciona explícitamente el caso de la ballena y del elefante (ambos en peligro de extinción hasta hoy en día) en un futuro no muy lejano, no pertenecerán más que “a la historia y a los museos” (Klages 19). Al atender estas reflexiones, se torna difícil recordar que Klages critica a la sociedad industrial de principios del siglo XX. Que casi un siglo tras su escrito *Hombre y tierra* dicha crítica aún tenga asidero no solo es signo de la sagacidad intelectual propia del autor, sino que al mismo tiempo la prueba más radical de nuestro propio fracaso como humanidad en la tarea de administrar el mundo natural. Por dar solo un ejemplo: 97 años tras sus augurios, recién ahora se intenta decretar en pos de la protección del atún rojo. Aquel gigante que puede llegar a pesar hasta 700 kilogramos y medir hasta cuatro metros ha sido puesto en peligro de extinción a causa de la industria alimenticia, principalmente para la preparación de *sushi*, por ser considerado una delicatessen.

Pero el progreso técnico no solo pone en peligro a una serie de especies animales y vegetales, sino también condena a la desaparición de los pueblos

originarios<sup>4</sup>. El mundo moderno y civilizado se ha vuelto desarraigado e intolerante frente a las costumbres y a los ritos de los pueblos nativos que honran a los elementos y ven en ellos divinidades. La civilización moderna es caracterizada por exigirle homogeneidad a los pueblos y, así, por fomentar la pérdida de su propia identidad cultural. Los trajes folklóricos con sus coloridos ornamentos desaparecen; en “*toda la tierra*” la “civilización” depara para los hombres “el gris de la chaqueta del traje” y para las mujeres “la última moda parisina” (Klages 26-27). Las tradiciones y ritos milenarios de los pueblos desaparecen conforme a la expansión acelerada de la civilización y de la cultura.

La consecuencia del progreso es, pues, lo contrario a la vida: “A título de ‘utilidad’, ‘desarrollo económico’, ‘cultura’ el [progreso] termina en realidad en una *destrucción de la vida*” (Klages 25). Este es “en todas sus manifestaciones” el responsable de la destrucción sistemática y sostenida de todo lo viviente, “tala los bosques, extingue especies animales, extermina los pueblos originarios”. Aquel progreso “encubre y desfigura el paisaje con el barniz de la industrialidad e incluso lo poco que deja de organismos vivos lo degrada igual que ‘animal de matadero’ a mera mercancía, a objeto . . . de una sed de dominio [*Beutehungers*] desmesurada” (Klages 25). Sin embargo, Klages sostiene que en cuanto el ser humano es un ser vivo y, por tanto, pertenece al reino de lo viviente, su lucha contra la vida significa en realidad una lucha contra sí mismo. La “destrucción de la vida” que lleva a cabo el progreso en el fondo es una “autodesintegración de la humanidad” (*Selbstzersetzung des Menschentums*). En base a esto, Klages afirma que estamos en una época de “*decadencia del alma*” (*Untergang der Seele*).

Cuando Klages sostiene que estamos ante una “destrucción de la vida”, él no se refiere únicamente a la destrucción concreta de nuestro ecosistema. Más bien, aquella destrucción se relaciona con la “decadencia del alma”, es decir, con la incapacidad del hombre de mantener una relación con las fuerzas cósmico-naturales que sostienen y hacen posible que experimentemos la realidad<sup>5</sup>. Se trata, en consecuencia, de la pérdida de una relación cualitativa con la naturaleza en beneficio de relaciones meramente

---

<sup>4</sup> Ver Klages, *Mensch und Erde* 25.

<sup>5</sup> Ver Behnke 410.

cuantitativas, cosificantes y utilitarias. En este respecto, se vuelve claro que el planteamiento de Klages va más allá de una ética ecológica. Aquello no es precisamente déficit, sino garante de la fertilidad de su pensar para el debate en cuestión. A excepción que la distinción entre praxis y teoría sea abdicada, toda ética se enmarca en la llamada filosofía práctica y, por tanto, necesita de una *prima philosophia* que le sirva de fundamento. Darle fundamento metafísico a una ética ecológica ha sido la ganancia del pensar de Klages.

Cuando la relación hombre-tierra (naturaleza) es entendida del modo moderno, a saber, como una oposición, la tierra es considerada como mero material a disposición de la voluntad de poder del hombre<sup>6</sup>. Así comprendida, la naturaleza solo es considerada a partir del esquema utilitarista causa-efecto. Progreso, técnica, cultura, civilización y capitalismo son todos fenómenos que expresan el dominio de una razón pragmática en la que subyace la voluntad de poder. En todos ellos la naturaleza es reducida a mero objeto.

### 3. CRISTIANDAD Y EL SUPUESTO ANTROPOCÉNTRICO

En *Hombre y tierra* Klages desarrolla una serie de críticas que en realidad apuntan a un único fin: desenmascarar al cristianismo. Mediante sus diversas quejas —al progreso, al capitalismo, a la cultura y a la civilización— Klages intenta poner en evidencia que estos fenómenos son el resultado necesario de la instauración de la cristiandad en occidente. “En tanto ‘progreso’, ‘civilización’ y ‘capitalismo’ son solo diferentes caras de una misma orientación de la voluntad, entonces deberíamos recordar que sus sostenedores son exclusivamente los *pueblos de la cristiandad*” (Klages 34). En efecto, uno de los aspectos fundamentales del pensar de Klages radica precisamente en su rechazo a las religiones monoteístas. Para el pensador, en la “cristiandad” “*residen las causas del ‘progreso’ de transcendencia mundial*” (Klages 34). Con vehemencia, sostiene que “el capitalismo con su precursora, la ciencia, en realidad es una realización de la cristiandad” (Klages 35).

---

<sup>6</sup> Ver Behnke 393.

La crítica al cristianismo que Klages expone en *Hombre y tierra* se centra principalmente en la obediencia al mandato divino del “tú debes” como un “respeto” (*Achtung*) que se dirige “solamente al hombre” (Klages 35). Bajo el pretexto de “humanidad” (*Humanität*) el cristianismo, tal como lo entiende Klages, encubre lo que realmente cree, a saber, “que toda vida restante”, que toda vida no humana, “no tiene ningún valor” y solo adquiere un valor “en tanto ella *sirva* al hombre” (Klages 35). Mientras que el budismo, ejemplifica el autor, prohíbe la matanza de animales por considerarlos seres de la misma esencia que la nuestra, el cristianismo jamás podría aceptar dicha tesis, ya que “para los cristianos creyentes solo el hombre tiene un derecho a existencia” (35). En su *Carta sobre ética* nos dice incluso: “*El imperativo categórico es, en consecuencia, la negación categórica de la vitalidad*” (123).

La iglesia cristiana “en nombre de la *única* divinidad del *espíritu*” le ha “declarado la guerra” a la “*multiplicidad* incontable de dioses del *mundo*” (Klages 36). Es en este punto que se hace evidente que Klages apela por una rehabilitación del paganismo. En el presente texto las diferencias entre paganismo y cristianismo no pueden ser analizadas en extenso. Para nuestros fines, basta con atender a ciertas diferencias estructurales. La religiosidad pagana, a diferencia de su variante cristiana, carece de dogmas y de argumentación racional. Sobre la existencia de lo divino no puede decidir la racionalidad teológica, ya que ella se unifica inseparablemente al mito. Tan pronto este último es racionalizado, la religiosidad pagana cesa. El hombre pagano da culto a sus divinidades a través de los ritos, de manera que acaba por ratificar la relación entre hombres y dioses. La multiplicidad de divinidades corresponde a la multiformidad de fuerzas naturales.

En el título mismo del fragmento tardío *Hestia. Proyecto de una metafísica del paganismo* (*Hestia. Entwurf der Metaphysik des Heidentums*), Klages impide poner en duda sus intenciones filosóficas pro paganas. Mientras que para el cristianismo el hombre es considerado como centro estructural de la apropiación del mensaje divino, en la visión pagana la naturaleza en general, con todas sus especies animales y vegetales, puede encarnar “las de suyo siempre cambiantes *almas del mundo sensorial* [*Sinnenwelt*]” (Klages 36). El principal motivo durante el medioevo radica en “abolir la relación entre el hombre y el alma de la tierra” (Klages 36). Con ello “se sacrifica el *estar entretejido* [*Verwobensein*] en la multiformidad simbólica y en la

abundancia inagotable de la vida para el *estar por encima* [*Darüberstehen*] desarraigado en una *espiritualidad* separada del mundo” (Klages 36-37). Se trata, en consecuencia, del desarraigo del hombre de la madre tierra, de su fuente primigenia de alimentación y de morada. La “tierra” es la “propia madre” del hombre (Klages 38). En este punto, es pertinente recordar que incluso en la cristiandad para el primer ser humano Dios reserva el nombre de “Adán”, palabra que etimológicamente se relaciona con la palabra hebrea *Adamah* (tierra). El hombre significa, pues, e incluso para el cristianismo un ser “de la tierra”.

En resumen, se puede decir que Klages critica a la cristiandad por tres razones: 1. por ser responsable de la secularización de la naturaleza; 2. por plantear un humanismo injusto contra otras especies (al centrarse en una única especie considerada semejante a Dios) y 3. por su orientación escatológica (mediante la promesa de una vida trascendente) que desliga al hombre de su vida material y, así, de su existencia finita.

La dualidad entre aquello que mienta “progreso”, “civilización”, “capitalismo”, en una palabra, “cristiandad”; y lo que es llamado “naturaleza”, “vida” y “mundo sensorial” corresponde a la profunda e insuperable dicotomía entre *alma* y *espíritu*<sup>7</sup>. Para Klages, reconocer dicha dualidad es la única manera de despertar del sueño de dominio y de la falsa creencia de que en la naturaleza solo rige la “lucha por la existencia”: “Deberíamos, por fin, dejar de mezclar lo que en lo más profundo está separado: las fuerzas [*die Mächte*] de la vida y del alma con aquellas del entendimiento y de la voluntad” (Klages 38).

#### 4. EN TORNO A LA CRÍTICA DE KLAGES

Desde el punto de vista ecológico es difícil sortear la crítica de Klages a la cristiandad. El dominio de la subjetividad, es decir, el puesto del hombre en el centro del cosmos, es una consideración que efectivamente está profundamente arraigada en la cristiandad. El predominio del hombre

---

<sup>7</sup> Exponer la relación de dicha dualidad es la tarea fundamental de la obra principal de Klages *Der Geist als Widersacher der Seele*.

por encima de las demás especies se funda en su comprensión como un ser hecho a la imagen y semejanza de Dios. “Cuando Dios creó al hombre, lo creó semejante a Dios mismo” (Gn 1, 27). El ser humano se diferencia esencialmente del resto de las criaturas porque *solo* él es retrato, por así decir, terrenal de Dios. Con ello, Dios le regala al hombre, su preferido y semejante, el dominio de la tierra: “Entonces Dios dijo: Ahora hagamos al hombre. Será semejante a nosotros, y tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo” (Gn 1, 26). Dios le concede la totalidad de la creación. El mismo planteamiento también aparece en otro pasaje de la Biblia:

“¿Qué es el hombre?  
¿Qué es el ser humano?  
¿Por qué le recuerdas y te preocupas por él?  
Pues le hiciste casi como un dios,  
le rodeaste de honor y dignidad,  
le diste autoridad sobre tus obras,  
le pusiste por encima de todo:  
sobre las ovejas y los bueyes, sobre los animales salvajes,  
sobre las aves que vuelan por el cielo,  
sobre los peces que viven en el mar,  
¿sobre todo lo que hay en el mar!” (Sal 8, 5-9).

Además, mientras que en el caso del hombre este recibe la vida a partir del soplo divino (“Entonces Dios el Señor formó al hombre, de la tierra misma, sopló en su nariz y le dio vida. Así el hombre comenzó a vivir” Gn 2,7), en las criaturas vivas restantes, flora y fauna, no tenemos indicio de cómo son vitalizados.

Por mandato divino, el hombre tiene la tarea de administrar y ejercer el orden en la tierra. En el lenguaje de la ética ambiental dicha administración de lo natural se conoce como *dominium terrae* o también como *stewardschip*. Lo que resalta en tal concepción es la posición que asume el hombre como intermediario entre Dios y su creación, la naturaleza. Mientras que frente a Dios es un siervo, él se presenta ante el mundo como el señor de la naturaleza. Sin embargo, es fundamental no perder de vista el hecho de que para las religiones judeocristianas (como también para el Islam) la tarea de ejercer



dominio sobre la naturaleza consiste en una responsabilidad de parte del hombre no tanto para con la creación, sino directamente para con Dios<sup>8</sup>.

A diferencia de las religiones de la cristiandad, donde solo el hombre es una criatura que posee un alma inmortal, en las llamadas religiones naturales, es decir, de las religiones de los pueblos originarios, también el alma de los animales es trascendente. De tal concepción se desprende un respeto para con los animales que implica, por ejemplo, el vegetarianismo. No obstante, para estas religiones no solo toda flora y fauna es considerada como seres vivientes, sino que también los elementos (como la tierra, el agua, el sol, la luna, etc.) y los fenómenos naturales (como el rayo, el trueno, la lluvia, el viento, etc.). Estos últimos son, pues, comprendidos como manifestaciones de divinidades. Todo es animado y posee un alma. Para ellos no existe una distinción absoluta entre dioses, espíritus, hombres y animales. Los hombres, los animales, la totalidad de la naturaleza son considerados hijos de la madre tierra y sujetos a su ley. En un pasaje de la conocida carta del jefe Seattle de la tribu Suwamish dirigida al presidente de los Estados Unidos Franklin Pierce (1854), él escribe: “Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo. Cada rama brillante de un pino, cada puñado de arena de las playas, la penumbra de la densa selva, cada rayo de luz y el zumbar de los insectos son sagrados en la memoria y vida de mi pueblo”.

Y más adelante Seattle nos ofrece su visión —claramente panteísta— de la naturaleza, en cuanto él afirma que “hay una unión en todo”. Lo mismo es expresado de otro modo: “Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el ciervo, el caballo, el gran águila, son nuestros hermanos. Los picos rocosos, los surcos húmedos de las campiñas, el calor del cuerpo del potro y el hombre, todos pertenecen a la misma familia”.

Klages tiene una clara preferencia por la cosmovisión de los pueblos originarios. Para los pueblos antiguos (pre-cristianos), “el bosque y la fuente, la roca y la gruta” estaban cargados “de vida sagrada”, desde las “cumbres de altas montañas soplaban los dioses los aguaceros . . . la tormenta y la granizada intervenían —amenazantes o esperanzadores— en el juego de las batallas” (Klages 39). El hombre moderno ya no entiende de aquellas

---

<sup>8</sup> Ver Teutsch 98.

“corrientes planetarias” y las considera meras “supersticiones infantiles” (Klages 39). En la elevación del saber científico como único saber legítimo radica el terrible olvido del saber profundo de la naturaleza, ya que este no es otro que la manifestación más pura de amor; el hombre olvida “el saber sobre *la fuerza que teje y crea el mundo [weltschaffende Webekraft] del amor que todo lo reúne*” (Klages 39). Es interesante notar que también el jefe indio entiende la fuerza de la vida como un tejido: “El hombre no tejió el tejido de la vida; él es simplemente uno de sus hilos. Todo lo que hiciere al tejido, lo hará a sí mismo”. Klages nos advierte que solo en la medida de que el amor vuelva a surgir en la humanidad quizás pueden curarse las heridas que el espíritu matricida ha provocado<sup>9</sup>.

Las culturas originarias no cosifican la naturaleza, sino que ella es el fundamento esencial desde el que emerge el sentido de lo real. Para Klages, el pueblo originario por excelencia es el pueblo pelásgico<sup>10</sup>. La vida para los pelásgos, de acuerdo con su visión claramente idealizada, no se orienta en un modelo antropocéntrico, sino en uno biocéntrico. Como sostiene Behke, para Klages la comunidad pelásgica representa el “ideal de una comunidad sin gobierno [*herrschaftlose Gemeinschaft*]” (Behnke 454) que reconoce a la naturaleza como única autoridad. En acuerdo con las investigaciones de Johann Jakob Bachofen, Klages considera que en las comunidades de mitologías arcaicas rige el *derecho materno (Mutterrecht)*. Mientras que para el mito de la creación judeocristiano el mundo surge de “la orden [*Befehl*] de un Dios masculino”, para la creencia pagana el mundo *nace*, es decir, es causado “en la forma de un nacimiento [*Geburt*]” en el que la “tierra” es considerada “maternal” (Klages, *GWS* 1330). “La tierra como madre ha dado nacimiento a todo y, por otra parte, la tierra vuelve a tomar todo lo nacido en su oscuridad” (Klages, *GWS* 1330). El “cuerpo materno” (*Mutterleib*) no representa, pues, solamente el nacimiento de lo natural, sino que también es “tumba de todo aquello que desde aquel cuerpo surge” (Klages, *GWS* 1331). La *terra mater* representa así la rítmica propia de la vida, el juego incesante del nacer y perecer que constantemente se regenera. En pocas palabras, se puede decir que el derecho materno implica que el orden natural del nacer

<sup>9</sup> Ver Klages, *Mensch und Erde* 40.

<sup>10</sup> Ver Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* Bd. 3.

y perecer es introducido en la organización de las comunidades humanas y en la reglamentación de su relación con la naturaleza<sup>11</sup>.

## 5. PAGANISMO Y LA SOSPECHA DE FASCISMO

El principal problema que debe enfrentar la consideración pagana de la naturaleza, e incluso toda ética ecológica, consiste en la sospecha de contribuir al renacimiento de ideologías neofascistas. Dicho es el caso, entre otros, de Alain de Benoist y Sigrid Hunke<sup>12</sup>. Sin embargo, tal como sostiene Konrad Ott, la relación entre paganismo y nazismo no es, en absoluto, obligatoria:

Una actitud moral para con la naturaleza va acompañado, por lo general, de una sensibilidad moral ante lo socialmente débil, grupos marginados, niños, discapacitados, etc. Si se entiende un trato moral con la naturaleza no como una oposición, sino como un complemento de la conciencia moral universal, la objeción es, sistemáticamente, injustificada, pese a que politológicamente sea una objeción aguda (Ott 100).

Si bien la argumentación de Ott es acertada, ella no se hace cargo de la pregunta por la posibilidad de una relación intrínseca entre paganismo y tendencias fascistas. La religiosidad pagana carece de una iglesia, de un lugar sagrado en especial, ya que lo divino se manifiesta en la diversidad natural. En la concepción del mundo pagana los dioses y los hombres están en directa cercanía, pues los primeros se manifiestan en lugares o mediante elementos sagrados. Una de las divinidades paganas más importantes es, como hemos visto, la tierra. La madre tierra —la *pachamama* en quechua, *gaia* en griego y *tellus* en latín— es considerada un elemento sagrado porque de ella surge la vida y ella nos acoge tras la muerte; así, el culto a la tierra no se reduce solo a ceremonias que buscan asegurar buenas cosechas, sino también a aquellas que intentan venerar a los muertos y, con ello, recordar

---

<sup>11</sup> Ver Behnke 460.

<sup>12</sup> Ver Jennerjahn.

y mantener viva la historia y tradición de un pueblo. En la ya citada carta de jefe Seattle él escribe:

Ustedes deben enseñar a sus niños que el suelo bajo sus pies es la ceniza de sus abuelos. Para que respeten la tierra, digan a sus hijos que ella fue enriquecida con las vidas de nuestro pueblo. Enseñen a sus niños lo que enseñamos a los nuestros, que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen en el suelo, están escupiendo en sí mismos (s/p).

Si, como dice Seattle, “nuestros muertos jamás se olvidan de esta bella tierra”, si la tierra donde el pueblo vive “es sagrada” porque “esta agua brillante que se escurre por los riachuelos y corre por los ríos no es apenas agua, sino la sangre de nuestros antepasados”, entonces es claro que en la relación pueblo-tierra se esconde una dimensión que puede ser peligrosa. Esto, según la creencia religiosa de que existe una unión sagrada entre la tierra y un pueblo reside un peligro político. En efecto, a partir del vínculo religioso pueblo-tierra es posible articular un discurso político que abogue, por ejemplo, por la Guerra Santa. Como se sabe, esta constituye aquella acción bélica que es legitimada a través de su comprensión como encomienda divina. No obstante, a lo largo de la historia se observa que bajo el concepto de Guerra Santa se han llevado a cabo una serie de conflictos bélicos no solo por razones religiosas (como las Cruzadas para el cristianismo o el *Djihad* para el Islam), sino más bien para legitimar otros intereses, por ejemplo, de tipo geopolíticos. En cierta medida, el nacionalsocialismo alemán puede ser descrito en términos de Guerra Santa. La ideología nazi se presenta explícitamente como una concepción del mundo (*Weltanschauung*) de carácter totalitario que exige su expansión ilimitada. Hitler sostiene explícitamente que su proyecto político no debe ser entendido como un “programa de un partido político”, sino como el “programa de una concepción del mundo” que formula una “declaración de guerra [*Kriegserklärung*] contra un orden existente, contra una situación existente, en resumen, contra una concepción del mundo en general” (citado en Alexander 320). El nacionalsocialismo mezcla precisamente política y visión del mundo de un modo que permite afirmar que la ideología nazi pretendía, ni más ni menos, que instaurarse como una “nueva religión” (Alexander 321). En ella, Hitler no solo toma

el rol de guía político, sino que también está a la cabeza de la espiritualidad alemana. Así se desprende de las elocuentes palabras de Alexander en su texto *El mito Hitler* (1937): “El nacionalsocialismo falsifica la política en religión, así consigue también y al mismo tiempo, dar otro sentido a los deberes políticos del pueblo alemán como obligaciones religiosas, y de igual forma, falsifica [*umzufälschen*] el deber religioso absoluto en una igualmente absoluta obligación política” (323).

En consideración a lo anterior, no es casualidad que en el discurso propagandista del nacionalsocialismo el mito “sangre y suelo” (*Blut und Boden*) juegue un rol central. Dicha propaganda, popularizada principalmente por Walter Darré, establece que los puntos claves de una nación se centran en la sangre (como expresión del pueblo) y en su suelo. Con el concepto “sangre” se legitima la pregunta por la raza y, con ello, se instaure como eje de políticas racistas. En la teoría de razas (*Rassenkunde*) del nacionalsocialismo se establece una jerarquía que diferencia entre razas inferiores y superiores, y es precisamente la sangre el pilar que las sostiene. Para el nacionalsocialismo, “el campesinado” (*Bauerntum*) es considerado como “origen de la sangre del pueblo alemán” y, así entendido, debe ser asegurado un “campesinado alemán arraigado” (Kammer/Bartsch 48). Será justamente la pseudo teoría “sangre y suelo” la que servirá como fundamento para la política expansiva de la Alemania nazi en el Este. En tanto que la doctrina alemana “sangre y suelo” trajo como consecuencia no solo la expulsión y el asesinato de incontables víctimas en los terrenos ocupados por los nazis, sino que también es responsable de fundamentar el descabellado intento de aniquilar sistemáticamente a todo un pueblo, se hace necesario examinar concienzudamente todo planteamiento en el que se presente la sospecha de fascismo.

Al tener, pues, muy presente el peligro político que esconde la mistificación de la tierra, se plantea la pregunta: ¿implica el paganismo necesariamente un fascismo? En primer lugar, no debe olvidarse que también dentro de la tradición judeocristiana se ha defendido la noción de “pueblo elegido”, de “tierra santa” y de “tierra prometida”. En consecuencia, no es legítimo argumentar que solo en el paganismo puede darse una vinculación peligrosa entre pueblo y tierra. A mi entender, la posible relación entre paganismo y fascismo no es un problema inmanente al paganismo. Dicha tendencia no radica tanto en la mistificación del suelo o de la tierra, sino principalmente

en su vinculación con un pueblo determinado. Considerar que la tierra en sí misma e independiente del origen étnico de los muertos que ella trae sea sagrada es muy distinto a afirmar que un pueblo específico y una tierra específica guardan entre sí vínculos sagrados. Mientras que la última visión es excluyente, la comprensión de la tierra como un suelo común a todos los habitantes del planeta —hombres y animales, aves y árboles— es en sí inclusiva, pluralista y universalista.

El mensaje que debemos rescatar tanto del paganismo ecológico de Klages, como también del jefe Seattle, no debe, pues, ser entendido de forma excluyente. Se trata más bien de lograr materializar una actitud ética para con la naturaleza por medio de la cual nosotros como humanidad podamos ser capaces de reconocerla y respetarla. Por un lado, ello exige restablecer la relación de pertenencia mutua entre hombre y naturaleza y, por otro, mantener la diferencia entre ambos. El respeto ético para con la naturaleza obliga a rechazar la oposición hombre/naturaleza. Solo a partir de dicho rechazo es posible una superación del dominio subjetivo que cree, falsamente, tener la obligación de imponerse y de ejercer dominio sobre una naturaleza amenazante.

## **6. HACIA UN TRATO JUSTO Y RESPETUOSO PARA CON LA NATURALEZA**

La posición privilegiada del hombre en el cosmos no solo es heredera de la tradición judeocristiana y de su entendimiento del hombre como culminación de la creación divina, sino también de la comprensión tradicional del ser humano como un ser destacado por estar dotado de razón. Precisamente en la concepción del hombre como señor y amo de la tierra reposa el supuesto de que la totalidad del planeta es un todo al servicio de intereses humanos. De este modo, la crítica de Klages a la posición privilegiada del hombre nos permite identificar aquella primacía antropocéntrica como el origen de la actual crisis ecológica. Pero, además, dicha crítica puede ser interpretada como una crítica a la injusticia. Esto es legítimo, en tanto todo antropocentrismo trae consigo una injusticia elemental para con todos los demás seres vivos. Bajo la consideración subjetiva la naturaleza es reducida a mero objeto para el hombre. La comprensión de la relación

hombre-naturaleza enfocada bajo el esquema sujeto-objeto deviene, así, en una relación injusta, ya que en dicha relación es el hombre quien exclusivamente se haya al centro.

Solo a partir de una actitud de profundo respeto para con la naturaleza es posible relacionarse con ella en términos justos. Ser justos con la naturaleza no significa exclusivamente comprometerse a que las generaciones futuras puedan tener acceso a una biosfera armónica, sino que ello implica que seamos capaces de dejar que la naturaleza sea libre. Se trata pues de una noción de justicia elemental que apuesta por el desarrollo libre y no utilitario de la misma. Ello no significa que nuestra relación con esta última no de lugar a un involucrarnos con ella, pues de este modo sería entendida como mero objeto de museo con el que no hay posibilidad de relación más que la pura contemplación.

A este respecto, es importante tomar distancia de Klages, por cuanto su posición se vincula a una consideración romántica de la naturaleza. El desarrollo de la romantización de la naturaleza durante la primera mitad del siglo XIX en Alemania tiene como consecuencia no solo una idealización de lo natural y de la vida natural, sino también una importante sensibilización con respecto a cuestiones ecológicas. Ciertamente, la influencia romántica contribuyó en gran medida a la fundación de organismos en pro del cuidado de la naturaleza (como por ejemplo del *Bund Heimat und Umwelt in Deutschland* fundado por Ernst Rudorff en 1904). Sin embargo, es importante destacar que para la posición romántico-ecológica la única forma de relación adecuada entre hombre y naturaleza es aquella que ocurre desde la distancia contemplativa. Los parques, reservas y monumentos naturales son algunos de los ejemplos que fomentan una actitud contemplativa del hombre para con la naturaleza. En este trato, reside el peligro de reducir la relación a una actitud *de museo* que no hace más que agudizar la enajenación del hombre para con su entorno. No se trata, pues, de que el ser humano se relacione desde la mera contemplación, sino de que este se reconozca en su pertenencia intrínseca al mundo natural. Ello no implica evitar el trato práctico con la naturaleza, sino aprender a tratar con ella de un modo respetuoso.

Aquel respeto tampoco implica necesariamente, como considera Klages, que la naturaleza y la técnica sean dos opuestos inconciliables. De la crítica de Klages al progreso y, en suma, al predominio de la subjetividad debemos rescatar su mensaje sobre el valor intrínseco de la naturaleza". Mas,

al mismo tiempo, ello no obliga a cerrar la posibilidad, como lo hace Klages, de pensar una vía de conciliación entre la dualidad naturaleza-técnica. Justicia para con la naturaleza y para con todo lo que ella implica significa dejar que ella no sea considerada sola y exclusivamente desde el plano subjetivo, sino desde un reconocimiento radical que, más allá de tender a su utilización, abogue por un respeto a su ser libre. Así lo aclara Behke en su formulación: “En la obra de Klages el ethos que puede ser detectado como transmisible es uno del *dejar ser* [*Seinlassen*], del *cuidado de los símbolos* [*Schonung der Bilder*], de la *precaución* [*Behutsamkeit*] ante un mundo percibido por los sentidos [*Erscheinungswelt*] que la ciencia natural revela de su misterio sólo aspectos exteriores” (Behnke 469). Ser justos con la naturaleza significa en el fondo *dejar ser* a lo natural. Si utilizamos y complementamos la fórmula heideggeriana, podríamos decir que no se trata solo de lograr una “serenidad” (*Gelassenheit*) para con las cosas técnicas (Heidegger, GA16 527)<sup>13</sup>, sino que también de una “serenidad” para con la naturaleza. Serenidad para con la naturaleza significaría no solo que ella pueda ser objeto de la técnica, de la ciencia o del mercado; sino que, además, y aquí yace lo fundamental, que también pueda ser experimentada de otro modo; como obra de arte, como expresión de la divinidad, etc. En suma, se trata de que el hombre no disponga y delimite a priori las posibilidades que la naturaleza trae en sí, sino que esté atento y abierto a aquellas posibilidades.

Pensar un trato para con la naturaleza fundado en la serenidad nos ofrece, además, una salida al pesimismo que caracteriza la postura de Klages. En efecto, el planteamiento de este autor se enfrenta con un problema immanente a su filosofía de la naturaleza<sup>14</sup>. En la medida en que el quiebre entre la relación hombre y tierra se vincula al espíritu, es decir, a la acción del hombre dirigida por una voluntad de poder y por la razón calculadora, la posibilidad de reconstruir los lazos con la naturaleza, de salvar el alma y recuperar una voluntad dependiente de las fuerzas de la vida, no puede residir en el arbitrio humano. En *Hombre y tierra* Klages nos dice claramente que “ninguna doctrina nos devolverá lo que ya ha sido perdido”, pues “para

---

<sup>13</sup> Sobre el significado de la crítica de Heidegger a la subjetividad para una reflexión en torno al problema ecológico véase Aurenque.

<sup>14</sup> Ver Behnke 438.



un regreso [*Umkehr*] sólo ayudaría el *giro vital interior* [*innere Lebenswende*]” (29). Mas, “producir” aquel giro vital interior, como sostiene Klages, “no está dentro de las capacidades de los hombres” (29). De acuerdo a él, nos hayamos, por tanto, en la prisión del espíritu y de su acción voluntariosa. La salida de aquella prisión, es decir, la posibilidad de una práctica que nos permita transformar nuestra relación con la naturaleza tiene que trascender el pesimismo de Klages.

Dado que el llamado a cuidar la vida en todas sus posibles formas constituye el esfuerzo de la llamada “ética biocéntrica”, se puede afirmar que el pensar filosófico-ecológico de Klages contribuye a fundamentar dicha concepción. En su planteamiento destaca una y otra vez el anhelo por comprender la naturaleza como una totalidad organizada que debe ser respetada y cuidada. Su premisa fundamental consiste en el respeto por la vida en general, en la atención y reconocimiento de la dignidad ontológica de todas las especies vivas. Pese a los casi 100 años pasados tras las profecías de Klages en *Hombre y tierra*, enfrentamos hoy un cambio climático que se presenta como una de las crisis ecológicas más agudas de las que tenemos registro; si mañana el “canto originario del paisaje [*das Urlied der Landschaft*]” (Klages 22) finalmente encontrara un eco en oídos atentos depende solo de nosotros.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allison, Ian et al. *The Copenhagen Diagnosis, 2009: Updating the world on the Latest Climate Science*. Nov. 2009. 29.03.2010. <http://www.copenhagendiagnosis.org/>.
- Alexander, Edgar. “Der Mythos Hitler”. *Theorien über den Faschismus*. Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1967. 320-337.
- Aurenque Stephan, Diana. “Sobre el dominio de la voluntad: Con Heidegger hacia una ética del dejar ser” *Revista Observaciones Filosóficas* 9 (2009). Web.
- Behnke, Thomas. *Naturhermeneutik und physionomisches Weltbild. Die Naturphilosophie von Ludwig Klages*. Regensburg: Roderer, 1999.
- “Carta del Jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos”. Sept. 2005. *Ciudad Seva*. 29/03/2010. <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/seattle.htm>.
- Espinet, David. *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2003.
- . *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- Jennerjahn, Miro. *Neue Rechte und Heidentum. Zur Funktionalität eines ideologischen Konstrukts*. Frankfurt a.M.: Lang, 2006.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974.
- Kammer, Hilde y Elisabeth Bartsch. *Jugendlexikon Nationalsozialismus. Begriffe aus der Zeit der Gewaltherrschaft 1933-1945*. Berlin: Rohwolt, 2006.
- Klages, Ludwig. *Der Geist als Widersacher der Seele* (GWS). Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1932.
- . *Mensch und Erde. Sieben Abhandlungen*. Jena: Eugen Diederichs, 1929.
- Kronawetter, Karl-Heinz. *Die Vergöttlichung des Irdischen. Die ökologische Lebensphilosophie von Ludwig Klages im Diskurs mit der christlichen Theologie*. Bonn: Bouvier, 1999.
- Kuckartz, Wilfried. "Ludwig Klages als Prophet der drohenden Umweltkatastrophe": *Hestia. Rhythmus und Takt. Mensch und Umwelt. Vorträge und Aufsätze*. Bonn: Bouvier, 1983. 67-79.
- Ott, Konrad. *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie*. Tübingen: Attempto, 1993.
- Scherhorn, Gerhard. "Über Effizienz hinaus". *Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie GmbH*. 2008. 29.03.2010. [http://www.wupperinst.org/publikationen/entnd/index.html?beitrag\\_id=734&bid=208](http://www.wupperinst.org/publikationen/entnd/index.html?beitrag_id=734&bid=208).
- Teutsch, Gotthar M. *Lexikon der Umweltethik*. Göttingen; Tübingen; Düsseldorf: Patmos, 1985.