

Pensamiento Ambiental Latinoamericano



3

El retorno de Ícaro

La razón de la vida

Muerte y vida de la filosofía
Una propuesta ambiental

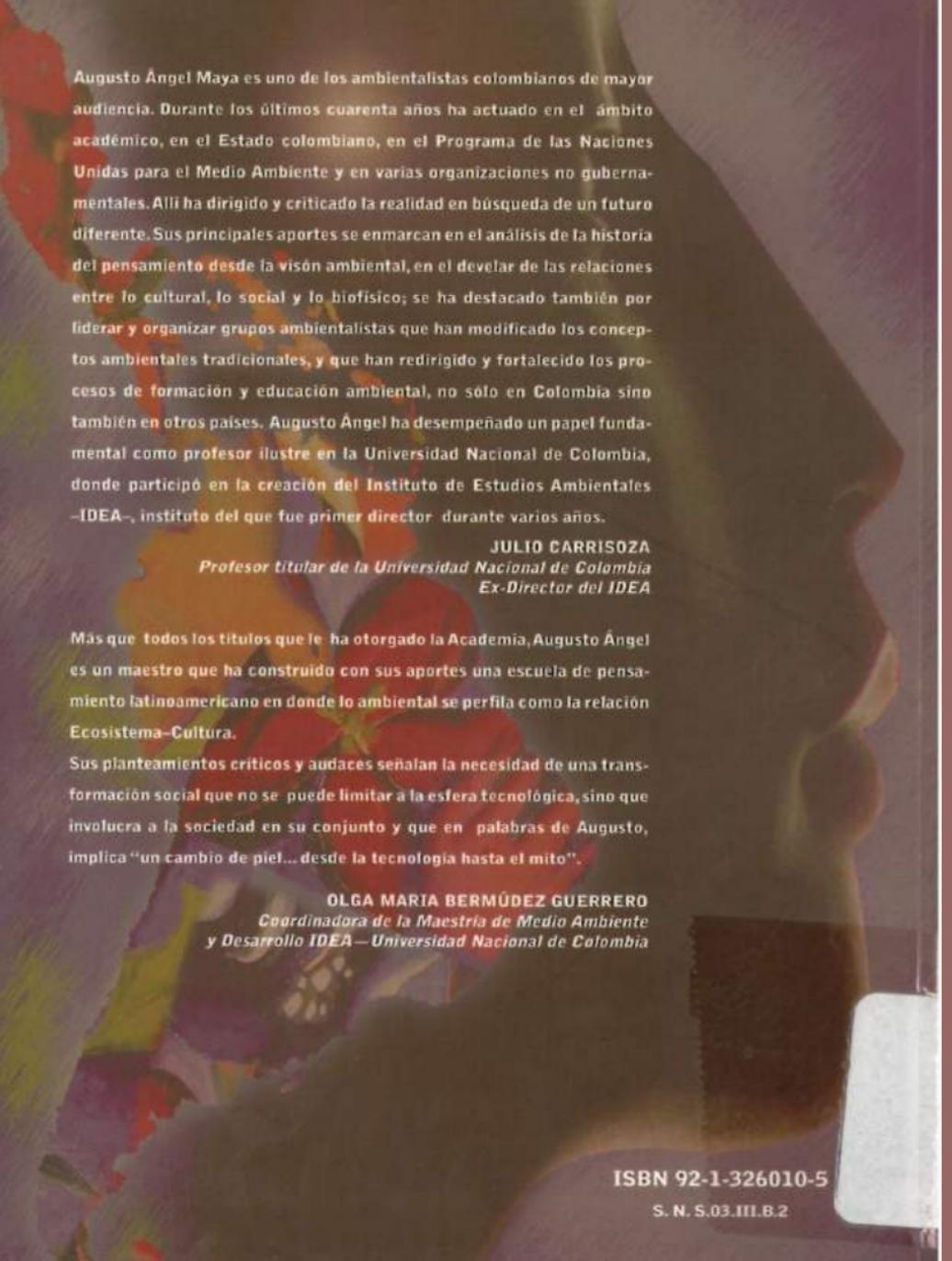
Augusto Ángel Maya





Augusto Ángel Maya es filósofo, pedagogo y Doctor en historia. Recibió el título de Doctor Honoris Causa en educación ambiental otorgado por la Universidad de Guadalajara, México. Es profesor de la Universidad Nacional de Colombia, fundador y primer director del Instituto de Estudios Ambientales –IDEA– de la misma Universidad. Ha asesorado al Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente –PNUMA– y a la Unión Mundial para la Naturaleza –UICN.

Es autor de múltiples obras, entre ellas: *La trama de la vida*, *La fragilidad ambiental de la cultura*, la serie *La razón de la vida*, *La aventura de los símbolos*, y de una vasta producción que busca trascender el problema ambiental dentro de la compleja relación entre el ecosistema y la cultura.



Augusto Ángel Maya es uno de los ambientalistas colombianos de mayor audiencia. Durante los últimos cuarenta años ha actuado en el ámbito académico, en el Estado colombiano, en el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente y en varias organizaciones no gubernamentales. Allí ha dirigido y criticado la realidad en búsqueda de un futuro diferente. Sus principales aportes se enmarcan en el análisis de la historia del pensamiento desde la visión ambiental, en el develar de las relaciones entre lo cultural, lo social y lo biofísico; se ha destacado también por liderar y organizar grupos ambientalistas que han modificado los conceptos ambientales tradicionales, y que han redirigido y fortalecido los procesos de formación y educación ambiental, no sólo en Colombia sino también en otros países. Augusto Ángel ha desempeñado un papel fundamental como profesor ilustre en la Universidad Nacional de Colombia, donde participó en la creación del Instituto de Estudios Ambientales –IDEA–, instituto del que fue primer director durante varios años.

JULIO CARRISOZA

*Profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia
Ex-Director del IDEA*

Más que todos los títulos que le ha otorgado la Academia, Augusto Ángel es un maestro que ha construido con sus aportes una escuela de pensamiento latinoamericano en donde lo ambiental se perfila como la relación Ecosistema–Cultura.

Sus planteamientos críticos y audaces señalan la necesidad de una transformación social que no se puede limitar a la esfera tecnológica, sino que involucra a la sociedad en su conjunto y que en palabras de Augusto, implica “un cambio de piel... desde la tecnología hasta el mito”.

OLGA MARIA BERMÚDEZ GUERRERO

*Coordinadora de la Maestría de Medio Ambiente
y Desarrollo IDEA—Universidad Nacional de Colombia*

ISBN 92-1-326010-5

S. N. S.03.III.B.2

Títulos de la colección *La Razón de la Vida*, en *Cuadernos de Epistemología Ambiental*,
-CEA-, Universidad Nacional de Colombia:

- CEA N° 4, *La razón de la vida N° 1. Estudios de ética y filosofía: Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche.*
- CEA N° 5, *La razón de la vida N° 2, Los presocráticos: una perspectiva ambiental.*
- CEA N° 6, *La razón de la vida N°s 3 y 4, Los sofistas y Platón.*
- CEA N° 7, *La razón de la vida N°s 5 y 6, Aristóteles y el estoicismo.*
- CEA N° 8, *La razón de la vida N° 7, El neoplatonismo helenista; N° 8, El neoplatonismo cristiano.*
- *La razón de la vida N° 9, La filosofía moderna.*
IDEA, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

Fecha de vencimiento

--



La razón de la vida

EL RETORNO DE ÍCARO

La razón de la vida

Muerte y vida de la filosofía

Una propuesta ambiental

EL RETORNO DE ÍCARO

La razón de la vida

Muerte y vida de la filosofía

Una propuesta ambiental

AUGUSTO ÁNGEL MAYA

Profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia – IDEA (Instituto
de Estudios Ambientales de la Universidad Nacional de Colombia)



4

EL RETORNO DE ÍCARO
La razón de la vida

Muerte y vida de la filosofía
Una propuesta ambiental
Augusto Ángel Maya

©PNUD

S.N. S.03.III.B.2

ISBN 92-1-326010-5

BOGOTÁ, D. C., NOVIEMBRE DE 2002

COORDINACIÓN EDITORIAL: AMPARO DÍAZ URIBE

DISEÑO EDITORIAL: TYPE DESIGN

IMPRESO POR PANAMERICANA FORMAS E IMPRESOS

IMPRESO Y HECHO EN COLOMBIA • PRINTED AND MADE IN COLOMBIA

Nada hay mejor que el universo.

ZENÓN DE CHIPRE

PARA ESCAPAR AL LABERINTO que él mismo había construido, Dédalo, el hábil ingeniero cretense, tuvo la peligrosa ocurrencia de construir un par de alas para él y otro para su hijo Ícaro. A pesar de las recomendaciones de su padre, Ícaro echó a volar alegremente, ascendiendo sin temor hasta las cercanías del sol. El calor solar derritió la cera que mantenía unida las lustrosas plumas e Ícaro se precipitó a tierra, sobre la isla que lleva su nombre. En ella no queda sino su recuerdo y su tumba. Este mito simboliza bien la trágica historia de la cultura occidental.

ÍNDICE

PRÓLOGO [17]

INTRODUCCIÓN GENERAL [23]

1. ¿Qué es filosofía? [31]

1.1. La filosofía griega: entre la inmanencia y la trascendencia [31]

1.2. De la filosofía a la religión [43]

1.3. Muerte y defensa de la libertad: la filosofía moderna [48]

1.4. Ciencia y filosofía [54]

1.5. ¿Qué es la filosofía? [59]

2. LA NATURALEZA [71]

Introducción [71]

2.1. La naturaleza autónoma [72]

2.2. La naturaleza dependiente [80]

2.3. La naturaleza racional o feliz [83]

2.4. La naturaleza redimida [88]

2.5. Naturaleza sin libertad [90]

2.6. Libertad contra naturaleza: Kant [99]

2.7. La naturaleza como fruición o como caos [103]

2.8. Naturaleza y ciencia [106]

2.9. ¿Qué es naturaleza? [117]

3. LA VIDA [121]

3.1. Entre la materia y el espíritu [125]

3.2. La máquina animal [128]

3.3. El tiempo biológico [135]

3.4. Entropía, estadística y genes [139]

- 3.5. La vida como orden [144]
- 3.6. La vida como sistema: la ecología [147]
- 3.7. La vida como emergencia [155]

- 4. EL HOMBRE [159]
 - Introducción [159]
 - 4.1. La conquista de la autonomía: el hombre griego [160]
 - 4.2. La pérdida de la autonomía [168]
 - 4.3. El hombre como centro: el Renacimiento [173]
 - 4.4. El hombre sin libertad [180]
 - 4.5. El hombre dividido [184]
 - 4.6. El hombre mono: la ciencia moderna [190]
 - 4.7. El nicho del hombre: la ecología [196]
 - 4.8. El hombre como emergencia evolutiva [200]
 - Conclusión [209]

- 5. HOMO SAPIENS [211]
 - 5.1. Homo sapiens et sapiens [211]
 - 5.2. El conocimiento trascendente [217]
 - 5.3. Razón y gracia [222]
 - 5.4. El enigma de Parménides: la filosofía moderna [227]
 - 5.5. La crítica de la razón [231]
 - 5.6. Conocimiento y ciencia [237]

- 6. HOMO SAPIENS: LO BELLO, EL SEXO Y EL AMOR [247]
 - Introducción [247]

- 6.1. De la sensibilidad a la razón [248
 - 6.2. La sensibilidad invertida: Platón [252
 - 6.3. La belleza como orden o como placer [258
 - 6.4. El arte como jerarquía: la estética cristiana[263
 - 6.5. La recuperación de la sensibilidad: los Renacimientos [268
 - 6.6. La belleza trascendental: Kant [272
 - 6.7. La filosofía del goce: Hegel [276
 - 6.8. ¿Qué es lo bello? [279
 - 6.9. Sexo y filosofía [284
7. LA SOCIEDAD: ÉTICA Y POLÍTICA [291
- Introducción [291
- 7.1. Entre el caos y el orden: Grecia [297
 - 7.2. La sociedad trascendente o la tiranía de la ética [298
 - 7.3. La sociedad redimida [301
 - 7.4. Los avatares de la libertad [308
 - 7.5. La ética de la contradicción [315
 - 7.6. ¿Hacia una sociedad ambiental? [324
8. LOS DIOS [341
- Introducción [341
- 8.1. La prehistoria de dios [344
 - 8.2. Los dioses de la filosofía [346
 - 8.3. El dios cristiano: entre el padre y el juez [362
 - 8.4. Un dios para la ciencia [371
 - 8.5. ¿Un dios ambiental? [381

PRÓLOGO

¿Cuántas veces habremos de volver la mirada hacia atrás para buscar en el origen mítico una verdad primera que nos devuelva el sentido de las cosas, retornar a la palabra primigenia, a la mirada inaugural del mundo? Desandar los caminos del pensamiento, desanudar los laberintos del conocimiento, volver a la naturaleza virgen para tomar de nuevo el vuelo, y luego desalar para volver a abrazar al mundo. Es el eterno retorno para reunir a la cultura con la naturaleza.

Como Ícaro, Augusto Ángel vuelve la mirada a aquel momento en el que la antigua Grecia fundó el pensamiento occidental y abrió las sendas erradas de una epistemología que habría de cerrarle las alas al ser. Va al momento de la gestación de la cultura para comprender el nacimiento de la naturaleza. Con mirada ambiental, Augusto emprende el vuelo para re-conocer el mundo, para restablecer el vínculo entre la primera palabra que dio vida a la cultura y al pensamiento. Recupera ese primer nombre de la naturaleza, *physis*, con el que Tales o Anaximandro designaban todo lo existente, incluido el hombre, originado por un proceso de transformación desde una sustancia primitiva.

Ícaro regresa alado, al origen de esa tensión permanente entre lo inmanente y lo trascendente, el materialismo y el idealismo: al debate entre Heráclito y Parménides, Aristóteles y Platón, Dionisios y Apolo. Vuelve la mirada hacia ese momento de disyunción del ser y el ente, de lo terrenal y lo celestial, de lo inmanente y lo trascendente; al triunfo de lo apolíneo, nacido del suelo dionisiaco, que “quiebra la voluntad de lo terrible, diverso, incier-

to, espantoso, por una voluntad de la medida, de la simplicidad, de la sumisión a la regla y al concepto.” Nietzsche fue visionario cuando afirmó que “Dionisio cortado en pedazos es una *promesa* de la vida; renacerá eternamente y regresará otra vez desde la destrucción.” Hoy, desde la actual crisis ambiental, retorna la naturaleza. El pensamiento busca reconstituirse. Y para ello tiene que desmitificar el ideal del progreso y atreverse a mirar atrás, a volcar el pensamiento sobre lo ya pensado para recuperar la vocación de pensar.

Augusto emprende su odisea por los mares ignotos y los horizontes lejanos del saber; como Penélope va entretejiendo la aventura del conocimiento en el manto de la historia del pensamiento occidental; va desentrañando las controversias del eterno debate entre monismo y dualismo, materialismo-idealismo, inmanencia-trascendencia, naturaleza-cultura, eros-tánatos, tu y yo. Como Ulises, Augusto cierra sus oídos al canto de las sirenas y a la lira de Platón para entregarnos un relato que, más que una desconstrucción del logos, es la des-deificación y des-ideologización de la naturaleza. Augusto vuelve a su primigenia ITA-CA-LI, al lado de los jonios, para rescatar la comprensión inmanente de la naturaleza; va a las raíces de una naturaleza que pueda abrazar toda la generatividad de la materia y la evolución de la vida, hasta la emergencia del conocimiento y del orden simbólico.

Augusto nos va descubriendo en la trama de la filosofía el apasionado drama entre el determinismo y poesía, entre libertad y necesidad, entre razón y pasión, entre materia y espíritu. Y en ese debate va apareciendo que la paz entre estos contrarios no es cuestión de insertar a dios y al hombre en la naturaleza, sino de comprender y quizá resolver el dilema entre monismo y dualismo. Y ello remite a un problema epistemológico más que metafísico. Pues más allá de descubrir la naturaleza de la naturaleza, lleva a interrogar las condiciones del conocimiento del mundo. Ya no tendremos que seguir desgarrando al hombre entre su pertenencia a

la naturaleza o a dios, sino responder a la pregunta ontológica y epistemológica por la naturaleza.

El gran enigma del conocimiento lo inaugura el lenguaje, el orden simbólico, la cultura, la poesía y la locura. Pero la locura de nuestro tiempo, de esta era de vacío, nos obliga a buscar nuevos asideros en la naturaleza. El Don Quijote del siglo XXI, hastiado de pelear contra molinos de viento, añora la tierra firme de antaño, una naturaleza que sea naturaleza y no quimera. Desahcer el enredo del pensamiento que proviene de la Tierra y la materia, abre la pregunta sobre la naturaleza, la vida y la cultura. Pues más allá de saber si la naturaleza incluye al hombre, la pregunta crucial está en saber si lo simbólico, que sin duda emerge de la naturaleza física y no de un don divino, una vez que brota a la vida, se subsume en la naturaleza o constituye un nuevo orden ontológico, en el que se inscribe ineluctablemente toda comprensión del mundo.

Pues qué significaría la autonomía de la naturaleza sin el cuestionamiento del concepto de naturaleza? Hoy la naturaleza óptica y la epistemología de la naturaleza se han vuelto más complejas que en tiempos de los griegos, por la hibridación de lo real y la emergencia de la complejidad ambiental, una vez que la naturaleza ha sido intervenida por el hombre moderno: por el pensamiento, por la cultura, por la ciencia y la tecnología. Pues ante la transgénesis, la vida ya no es pura vida, y la generatividad de la *physis* ya no es pura naturaleza. El problema epistemológico hoy en día ya no es sólo el que la naturaleza tenga leyes inmanentes que no dependen de divinidad alguna y que la cultura tenga sus raíces en la naturaleza. La naturaleza ha perdido su autonomía porque lo real ha sido intervenido por las estrategias de poder del orden simbólico. La solución al dilema del dualismo no es pensar a la naturaleza como la mezcla de materia y razón, como lo hicieron los estoicos, porque el pensamiento y la razón se han hecho ciencia y tecnología y han intervenido en el ser y en la lógica de la naturaleza.

La filosofía contra el finalismo, como determinación del devenir y de la evolución (Spinoza) que abre la libertad de la vida por las vías del azar, ha terminado cercada por la economía y la tecnología, que invaden la vida para imponerle sus razones y sus finalidades. Es la racionalidad como forma de pensamiento, y no como reflejo de la realidad, la que bloquea el flujo vital y creativo de la vida para fijarle rumbos que no son los designios del azar, sino las razones del poder. La racionalidad ha desnaturalizado a la ley natural, abriendo un campo complejo de relaciones entre lo material y lo simbólico. Más allá de lo natural que llevamos en nuestros seres orgánicos, la naturaleza es pre-texto de todo discurso y es lo simbólico lo que se hace cuerpo.

La dicotomía entre el naturalismo inmanentista de los jonios y el trascendentalismo ideológico de Platón plantea una dialéctica entre lo material y lo simbólico que trasciende al dilema del hombre entre su pertenencia a dios y a la naturaleza. Pues al liberarse el hombre de la voluntad divina no lo hace de su propio deseo. La naturaleza es un orden ontológico al que no se reduce la cultura. El constructivismo social no niega las leyes naturales, pero reivindica la utopía desde donde surge la creatividad humana, donde la ley no coincide toda con la naturaleza y con la realidad. Estos nuevos vuelos de la filosofía miran con más descaro a la naturaleza, para desenmascarar la historia de la metafísica y abrir los cauces del pensamiento ambiental.

Augusto nos propone desmitificar el pensamiento abstracto y desdeificar a la filosofía al afirmar que “Lo que debe buscar la filosofía es recuperar los valores terrenales y naturales del hombre”. Esos valores terrenales y naturales se asientan en la tierra, pero se forjan con palabras; son hechos simbólicos, culturales, sociales. No son hechos naturales. Hoy en día la filosofía ambiental se ha convertido en una filosofía política, donde ni el naturalismo dialéctico ni el inmanentismo generativo son capaces de saldar las contradicciones entre visiones alternativas e inte-

reses contrapuestos por la apropiación de la naturaleza; donde los conflictos se plantean en términos de derechos ambientales que no lo son por objetos objetivos, principios inmanentes y valores intrínsecos, sino por visiones e intereses diferenciados y contrapuestos. Allí la creatividad de lo humano no se reduce al azar de las emergencias evolucionistas, donde se disuelve la libertad y la utopía, donde se vela el encuentro entre lo real y lo simbólico, donde se niega el deseo y la creatividad generada por intereses en la teoría; donde el hombre se vuelve *contra natura* no sólo por la pulsión al gasto y por la tendencia probabilística hacia la muerte entrópica, sino porque la incompletud del deseo se transforma en pulsión hacia la ganancia y el consumo insustentables.

Augusto busca resolver la “esquizofrenia entre hombre y naturaleza, razón y libertad, cuerpo y alma”, es decir el dualismo entre lo real y lo ideal para volver a una reunificación inmanente y materialista del mundo. A estas disquisiciones, que siempre poblabron el campo conflictivo de la filosofía, se dirige la nueva mirada epistemológica que aporta lo ambiental desde su externalidad, que va más allá de la actualización del debate entre naturalismo-racionalismo y humanismo-trascendentalismo para pensar la complejidad ambiental en el encuentro de lo material y lo simbólico. El inmanentismo naturalista corre el riesgo de naturalizar el poder. Al afirmar que “la crisis ambiental es la consecuencia de la evolución, tal como se da con la aparición de las formas instrumentales de adaptación, propias de la especie humana”, la cultura y el orden simbólico terminan reduciéndose a la emergencia evolucionista de la instrumentalidad, desconociendo la emergencia del orden simbólico como un nuevo orden ontológico, y cediendo a un naturalismo en el que la crisis ambiental sería un hecho “natural”.

El Retorno de Ícaro es una hermenéutica que lleva al lector por los laberintos y enigmas del pensamiento filosófico y científico. Es un recorrido por el sendero de las analogías, simpatías y her-

mandades de las doctrinas, por las ocurrencias, recurrencias y superaciones del pensamiento humano desde los griegos hasta los fundadores de la filosofía y la ciencia modernas. Es un diálogo con Anaxágoras y Demócrito, un debate con Parménides y Platón, una reconstrucción del pensamiento y del conocimiento hasta Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Darwin y Einstein.

En este recuento del debate filosófico de Occidente, Augusto se emparenta con los epistemólogos sistémicos, ambientalistas y constructivistas contemporáneos que han buscado en la biología y la ecología una epistemología monista para la reunificación materialista y desidealizada del mundo. Es el retorno a una concepción del mundo fundada en un proceso de auto-organización de la *physis* (Morin), en una nueva dialéctica de la naturaleza (Bookchin), en una autopoiesis generadora del árbol del conocimiento (Varela y Maturana). No aparecen en escena ni Freud, ni Heidegger, ni Lévi-Strauss, ni Sartre, ni Foucault, ni Derrida. Ni fenomenología, ni estructuralismo, ni constructivismo, ni posmodernidad en estos horizontes de la filosofía.

Queda así plasmada en este vuelo por la historia de la filosofía occidental, la mirada propia de Augusto Ángel Maya, forjador de un pensamiento ambiental latinoamericano del que muchos icaros han levantado ya el vuelo y al muchos otros habrán de volver la mirada.

ENRIQUE LEFF

Coordinador *Red de Formación Ambiental para América
Latina y el Caribe-PNUMA.*

INTRODUCCIÓN

Este ensayo no debería tener introducción. El esfuerzo de construir una filosofía desde un punto de vista ambiental debería valerse por sí mismo. Sin embargo, no es así, y ello por dos razones principales. Ante todo, porque la crisis ambiental suele verse con una mirada reduccionista, como si fuese un problema exclusivamente técnico o, a lo más, económico y social, pero no necesariamente filosófico. En segundo lugar, porque la filosofía está ligada, por el anclaje platónico, a la trascendencia y ha tenido gran dificultad en acercarse a la comprensión inmanente de la naturaleza y el hombre.

Ambas razones están íntimamente ligadas. Si la filosofía no ha encarado seriamente la problemática ambiental, se debe en parte al hecho de que sigue impulsada por su propia inercia, sin preocuparse por los aspectos aledaños del mundo material. Éste, por otra parte, tiene también su propia inercia. Nos hemos ido acostumbrando a creer que los cambios no traen transformaciones ideológicas. Todo se resuelve con una simple innovación técnica o con algunas mínimas reformas económicas. Esta dicotomía entre praxis y pensamiento es quizás uno de los síntomas más preocupantes de la esquizofrenia actual de la cultura.

No es posible, sin embargo, afrontar la crisis ambiental sin una profunda reflexión sobre las bases mismas de la civilización. El individuo se asoma a la naturaleza mediado por una red de símbolos e instituciones culturales que definen en gran medida el sentido de su actividad. La crisis no podrá superarse solamente con un recetario tecnológico o con algunas medidas fiscales que

incluyan en la contabilidad los costes ambientales. Aunque en gran medida las soluciones se hayan constituido en negocio, la simple rentabilidad de las empresas no logrará romper el círculo de la degradación del medio.

Para superar la crisis ambiental es necesario formular las bases de una nueva cultura. Es una tarea difícil pero no inalcanzable. El hombre se ha visto muchas veces sometido a la exigencia de cambios culturales profundos que involucran no solamente la superficie tecnológica o el tejido social, sino igualmente ese extraño tejido simbólico que le permite a la cultura reproducirse y luchar por sobrevivir. El cambio del paleolítico al neolítico vio morir no solamente las tecnologías de caza, sino también a los dioses ancestrales. La filosofía jonia surgió como una exigencia de cambio cultural frente a símbolos que no correspondían a las nuevas circunstancias sociales.

En la actualidad se siente cada vez con mayor urgencia la necesidad de legislaciones más radicales para controlar el deterioro del medio. Por lo general, los cambios en la norma jurídica son precursores de nuevas prescripciones éticas y de profundas renovaciones filosóficas. La filosofía jonia fue en parte una respuesta a los profundos cambios que introdujeron los juristas griegos durante el siglo VII a.C., y Aristóteles renació en el siglo XIII para dar base filosófica al nuevo derecho de las comunas. Si los legisladores introducen los conceptos de propiedad privada o de libertad individual, la filosofía tiene que justificarlos.

Estamos quizás en un momento similar. Las normas éticas y jurídicas han sido construidas en Occidente sobre la base de una naturaleza sometida. Según la filosofía kantiana sólo el hombre es sujeto de derecho. ¿Supone ello que el hombre puede transformar a su entero arbitrio el medio natural? ¿Cuáles son los límites de la acción humana, vistos ya no solamente desde el punto de vista de la organización social, sino también a partir de su relación con las leyes que rigen la naturaleza? Y si existen esos límites,

¿significa ello que el hombre tiene normas externas a su propia organización social? ¿Hasta qué punto una respuesta positiva puede remover los cimientos de la filosofía occidental, anclada en la dicotomía entre hombre y naturaleza?

Preguntas como éstas pueden multiplicarse y quizás el lector se formulará muchas de ellas en su recorrido por estas páginas. Aquí no se pretende ni hacerlas explícitas ni formularlas todas, y menos aún solucionarlas. El único propósito de este ensayo es abrir camino a la investigación filosófica, sugiriendo posibles esquemas de interpretación. No es una empresa fácil y posiblemente algunas de las vías propuestas se hundan en sus propias aporías. Si se parte del principio de que la realidad es contradictoria, hay que concluir que el pensamiento también lo es. No se pretende, por tanto asentar un sistema homogéneo y sin fisuras y se espera que todos aquellos que se interesan por el pensamiento ambiental avancen en la interpretación, recorriendo el camino tortuoso de las contradicciones.

En los volúmenes anteriores de la presente serie quedaron sugeridas algunas pautas de interpretación de la filosofía tanto griega como moderna. La filosofía ambiental debe cimentarse sobre bases históricas. No es posible desprenderse de la herencia cultural como si se tratase de una capa de peregrino. Es indispensable reconocer los límites y las posibilidades que ofrece la historia del pensamiento para tejer las bases de una nueva visión. Este último ensayo intenta avanzar en esta difícil y paciente tarea. Mientras no se consolide un nuevo sistema filosófico es muy difícil avanzar en soluciones sistémicas e interdisciplinarias para solucionar la crisis ambiental.

La hipótesis básica que se maneja en este ensayo es que la relación conceptual del hombre con la naturaleza sufrió una profunda inversión desde el nacimiento de la filosofía platónica y que de allí provienen en gran medida los "malestares de la cultura". Hasta Platón el planteamiento era claro. La filosofía jonia había em-

pezado a investigar la naturaleza como una realidad autónoma y al hombre como parte de la misma naturaleza. Todo ello cambió con el vuelco platónico. Sobre los presupuestos asentados por Pitágoras y Parménides, Platón construye un sistema ideológico invertido en el que la naturaleza pasa a ocupar un lugar dependiente y en el que el hombre sufre la dolorosa ruptura de su unidad entre alma y cuerpo, entre sensibilidad e inteligencia.

Este sistema no podía sostenerse en el terreno exclusivamente filosófico, pero fue fortificado por el dogma cristiano y en esta forma pudo dominar el tinglado ideológico durante dos milenios. Dos milenios, sin embargo, en los que la unidad monolítica del dogma platónico se vio asediada por diversos asaltos. Ante todo, el renacimiento de la filosofía aristotélica, que sirve de vertiente para el descenso hacia las realidades terrenas. Luego, el asalto de la sensibilidad renacentista, al que posiblemente no se le ha dado el suficiente valor como restaurador de la visión sensitiva del hombre y de su capacidad frutiva. Más tarde, la revolución de la ciencia moderna, que organiza de nuevo la realidad sobre los modelos inmanentistas de la filosofía jonia. Por último, el paso decisivo hacia la reconquista de lo cotidiano y de lo trivial en el arte moderno.

En este descenso, que quizás sea un ascenso, la filosofía no ha logrado orientarse con facilidad. Era indispensable salir de la caverna platónica, pero ésta se hallaba ensamblada en el cuerpo del dogma cristiano y la religión era difícilmente atacable desde las murallas de la razón. De allí las vicisitudes y los titubeos. El salto hacia afuera tuvo que venir de un judío sefardita que, para lograr articular de nuevo al hombre con la naturaleza y para defender las bases del conocimiento científico, tuvo que introducir a dios en la inmanencia. Era la única manera de establecer una ética humana en el contorno de las leyes naturales. Sin embargo, en esta aventura se perdía una de las prerrogativas políticamente más importantes del hombre, la libertad.

La reacción cultural no se hizo esperar y Kant va a restaurar parcialmente la visión platónica del mundo. En la filosofía kantiana se consagra la esquizofrenia cultural, es decir, la partición de la unidad humana entre espíritu y naturaleza. De una parte, el dominio autónomo de la ciencia que estudia la causalidad natural y, de otra, la autonomía trascendente de la libertad que nada le debe a la naturaleza. Sin el kantismo el mundo moderno es impensable. Sobre esta base se construyen la ética y el derecho. Son un derecho y una ética exclusivos del hombre considerado como libertad y, por lo tanto, como ser autónomo, desvinculado de cualquier ligamen con el mundo de la naturaleza. Pero al mismo tiempo se construye una ciencia autónoma que le da al hombre poder ilimitado sobre el reino de la naturaleza.

Es esa ruptura profunda la que ha socavado la relación del hombre con el medio, contribuyendo en esta forma a la crisis ambiental moderna. Es evidente que las causas de la visión no son exclusivamente ideológicas y que detrás de ella se parapetan hombres de carne y hueso que defienden sus propios intereses; pero es evidente también que los hombres acaban siendo manejados por el haz de cuerdecillas simbólicas que se esconden en su pequeño programador. No se puede negar, en nombre de los condicionantes económicos, el influjo definitivo del mundo simbólico en la construcción y la conservación de la cultura. La historia es una lucha de intereses, pero también es una aventura simbólica.

Los esfuerzos por superar esa profunda dicotomía sirven sin duda como ladrillos para la construcción de una filosofía ambiental. Quizás el regreso más radical a la filosofía preplatónica es el realizado por Hegel, quien no teme pensar de nuevo la realidad como flujo contradictorio y se separa radicalmente de la lógica formal. Igualmente, su preocupación por reconstruir el pensamiento, entendido como sistema, es un aporte valioso para una visión unitaria de la naturaleza y el hombre. Hegel, sin embargo, no se desprende totalmente de sus fantasías religiosas y ello se ve

con claridad en la manera como entiende el proceso de decadencia estética, desde lo divino hasta lo trivial cotidiano.

Igualmente, la filosofía de Marx ensambla el esfuerzo del hombre por transformar la naturaleza a través del trabajo y comprende la cultura como transformación del medio natural. Su visión profética, sin embargo, se obnubila en ocasiones debido a su entusiasmo por el progreso técnico, al que subordina el cauce de la historia. Por último, Nietzsche es uno de los filósofos que han planteado con más radicalidad la ruptura con la visión platónica del mundo, pero su pesimismo lo lleva a contemplar la naturaleza con el desprecio del hombre y al hombre con el desprecio de la naturaleza.

El pensamiento ambiental no puede basarse, sin embargo, solamente en los aportes históricos de la filosofía. Tiene que construir sus bases partiendo también de los avances de las ciencias. Ante todo, de los resultados inquietantes de la física, que han ido construyendo una visión del mundo extrañamente similar a las elucubraciones de la filosofía jonia. Un mundo finito, en expansión, regido por las leyes de una causalidad determinística, pero bombardeado igualmente por la incertidumbre del caos. Un mundo sometido férreamente a las leyes de la termodinámica, que remedan la estabilidad del ser en la filosofía de Parménides. En segundo lugar, de los aportes de la biología, que ha confirmado el sentido evolutivo de la realidad, tal como lo había previsto Heráclito. Por último, es necesario recuperar el inmenso aporte de la ecología, que ha intentado plasmar una visión unitaria de la realidad.

Más allá incluso de los aportes de las llamadas ciencias naturales, la filosofía tiene que plantearse algunos interrogantes que le llegan desde el campo de la cultura. Tiene que repensar ante todo la situación misma del hombre en el conjunto de la naturaleza. ¿Qué significa el paso evolutivo hacia la construcción de la plataforma cultural? ¿Hasta qué punto la historia del hombre es o no

una “continuación de la historia natural”, como la denominaba Marx? ¿Pertencen acaso el hombre y la cultura a la naturaleza? Si ello es así, habrá que replantear la definición de naturaleza que nos ha legado el pensamiento filosófico.

Estas hipótesis son el tejido que articula los distintos temas tratados en este ensayo. En cada uno de ellos se pretende examinar el sentido que ha tomado la tradición filosófica, a fin de extraer las características que pueden consolidar un sistema ambiental. Así pues, la historia del pensamiento se observa en la perspectiva de cada uno de los temas tratados, y las repeticiones son necesariamente obvias pero, más que repeticiones, son variaciones sobre un tema central. Ante todo hay que replantearse la definición de la filosofía. ¿Qué significa el pensar filosófico dentro de una perspectiva ambiental? Para lograr un acercamiento al sentido de la filosofía hay que preguntarse, en primer lugar, qué se entiende por “naturaleza”. Es una pregunta que ha tenido distintas respuestas a lo largo de la historia y no todos los sentidos se pueden ajustar a un método ambiental de análisis. El tercer tema se refiere al significado de la vida. ¿Acaso para explicarla hay que suponer bajo la materia un principio espiritual de acción? Y si la vida es una emergencia del proceso evolutivo, ¿puede decirse lo mismo del hombre? ¿Acaso la capacidad racional hace del hombre un ser independiente, alejado de los procesos naturales? El capítulo cuarto intentará responder estos interrogantes. Pero el hombre no es solamente un animal racional, sino también un ser sensible. El análisis de la inteligencia y de la sensibilidad ocuparán los capítulos quinto y sexto. Ahora bien, si se habla del hombre, hay que explicarlo como ser social, creador al mismo tiempo que resultado de la cultura. Por último, el siguiente tema cerrará la reflexión: esos compañeros permanentes del hombre que han sido los dioses.

Estas páginas sólo pretenden ser un impulso al esfuerzo interdisciplinario. Todos estamos llamados a pensar el sistema cultural y, mas allá de pensarlo, a construirlo. Este libro quiere ser una

incitación a pensar, pero también un impulso para actuar, porque ningún sistema cultural se construye solamente con ideas, aunque también se construya con ideas.

En este último ensayo no se presenta ninguna orientación bibliográfica. Las ideas expuestas son de orden personal. La citas y referencias a los distintos autores están consignadas en los volúmenes anteriores titulados *La razón de la vida*⁷, que rematan con el presente ensayo. Este trabajo se apoya, por tanto, en las investigaciones anteriores.

La publicación de la serie "La razón de la vida" se encuentra en *Cuadernos de epistemología ambiental*, N^{os} 4, 5, 6, 7, 8, IDEA, Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales.

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

El hombre volverá siempre a la filosofía como a una amante de la que no logra desprenderse.

KANT

1.1. LA FILOSOFÍA GRIEGA: ENTRE LA INMANENCIA Y LA TRASCENDENCIA

El comportamiento es el único demonio del hombre.

HERÁCLITO

Un ensayo de filosofía debe empezar formulando una definición de lo que se entiende por ese término. Ello podría parecer superfluo porque, al parecer, el concepto se entiende por sí mismo. Ha sido utilizado por siglos sin ninguna duda y, por lo tanto, parece irrisorio querer definirlo de nuevo.

Sin embargo, no parece que el significado de la palabra filosofía haya sido homogéneo a lo largo de la historia. El término “filósofo” lo inventó Pitágoras y ese hecho lo hace sospechoso desde su origen. Pitágoras quería dar a entender que sólo dios es sabio y que el hombre solamente puede ser un amigo de la sabiduría. El término nace, pues, con una valoración pesimista sobre la capacidad humana para entender la verdad, puesto que se supone que ésta es patrimonio de dios. El hombre solamente puede alcanzar migajas del conocimiento.

Sin embargo, a pesar del origen espurio de la expresión, ésta fue aplicada posteriormente a todo tipo de conocimiento racional y, especialmente a los primeros intentos de explicación inmanente del cosmos, llevados a cabo por los filósofos jonios. No sabemos, en realidad, cómo denominaban su propio método de investigación estos primeros exploradores, pero lo que ellos pretendían no era propiamente lo que se esconde bajo la expresión de Pitágoras. Ellos no estaban hipotecando el conocimiento a ninguna fórmula de revelación divina. La filosofía, si así la podemos llamar, era para ellos más bien un testimonio de la autonomía humana en el descubrimiento de las leyes que gobiernan la naturaleza.

Cuando Tales de Mileto lanza como hipótesis que el agua es el primer elemento de la realidad y que de él se han formado las demás sustancias, lo que está planteando es un método de conocimiento o, si se quiere, está lanzando la primera hipótesis para entender el mundo desde un punto de vista racional. El método no es, pues, un dogma religioso, como los que plantean Pitágoras o Parménides, sino una posible explicación, que puede ser debatida, contradicha o superada. Eso es lo podemos llamar filosofía desde el punto de vista jonio. Se trata, por tanto, de un método de conocimiento que reemplaza el convencimiento dogmático. Un método que está sujeto a la discusión y progresa con ella. No se trata de catequizar al adversario, sino de entablar un diálogo con él.

A más de ello, el nuevo método supone, de por sí, una comprensión de la naturaleza y del hombre. Si el conocimiento es hipotético, ello significa que la naturaleza es autónoma. El dogma religioso, cualquiera que sea, se basa en comprender la naturaleza como una participación de la divinidad. La naturaleza está, por tanto, hecha de manera definitiva y por ello no es susceptible de hipótesis. El conocimiento dogmático no es hipotético, porque no se puede dudar de la manera como surge la naturaleza por

obra de dios, cualquiera que sea ese dios. Dentro de la concepción jonia, por el contrario, la naturaleza se organiza desde sí misma y por ello su explicación se puede ventilar en la discusión filosófica. El principio es el agua o el aire o el APEIRON o el fuego. Ningún dios ha predispuesto la realidad con un modelo exclusivo y, por lo tanto, esa realidad puede ser investigada. Ése es el sentido de la filosofía jonia.

Lo mismo se puede decir del hombre. La manera como los jonios entienden el conocimiento filosófico exige una manera de entender la esencia y el comportamiento humanos. Ante todo, el hombre es un resultado del proceso natural. Si el hombre es, en efecto, un ser situado por encima de la naturaleza, tal como lo concibe Platón, se hace inútil cualquier investigación sobre la misma naturaleza. En tal caso, la realidad tiene que depender de esencias trascendentes y no de procesos naturales. La ciencia supone, por tanto, la autonomía del hombre. A pesar de que los primeros jonios no especularon mucho sobre el hombre, la segunda generación, y especialmente Heráclito, se encargará de hacerlo. Era necesario completar la doctrina acerca de la naturaleza con una teoría sobre el hombre. Lo que va a defender dicha teoría es, ante todo, la autonomía de la acción humana. Si el hombre es el resultado de un proceso natural, él puede y debe tener el mando sobre su propio comportamiento. Ética y política son, pues, esferas autónomas de acción. El hombre es responsable de su acción y ningún dios o demonio puede reemplazar dicha responsabilidad. Heráclito lo expresó con una frase contundente: "El comportamiento es el único demonio del hombre."

Esta manera de entender la filosofía no va a perdurar. Filosofía, para Pitágoras, no es la formulación de una hipótesis. Es un conocimiento certero y absoluto que no está sujeto a discusión. Por ello, Pitágoras no crea una escuela sino una secta, en la que la verdad se trasmite de manera esotérica, como si fuese una revelación. Esta doctrina no pretende explicar el cosmos a la manera

jonía. La verdad fundamental enseñada por el mismo Pitágoras, tal como la trasmite Porfirio, es que el alma es inmortal y se transforma en un proceso de metempsicosis. La realidad intramundana no está sujeta a ningún cambio. Es siempre la manifestación de lo mismo.

El otro baluarte de esta tendencia es uno de los grandes metafísicos de la antigüedad. Parménides, al igual que Pitágoras, está convencido de que la verdad no se investiga, sino que se recibe a la manera de una revelación. Su "filosofía" no la ha descubierto él, sino que la ha recibido como un oráculo de la diosa. Esa verdad "revelada" no está sujeta a discusión. Debe ser escuchada y acatada. Existen dos caminos, pero sólo puede ser escogido uno de ellos. La filosofía se convierte, por tanto, en ética.

Ahora bien, lo que la diosa le revela a Parménides puede ser tomado como uno de los principios fundamentales de la metafísica y ese principio coincide extrañamente con los resultados de la ciencia moderna. Se puede resumir diciendo que el ser no puede provenir de la nada. La primera ley de la termodinámica enuncia diciendo que la energía no se crea ni se destruye. Posiblemente sea demasiado acomodaticio el sentido que se le puede dar a la expresión de Parménides a fin de acomodarla a las leyes de la termodinámica, porque lo que intenta decir Parménides es que el devenir carece de ser. Esa afirmación acaba por inmovilizar el ser y extraerlo a las leyes de la evolución, lo que significa negar de plano las hipótesis jonias. En ese caso el ser que, según Parménides, es el objeto de toda filosofía, puesto que se identifica con la verdad, sólo puede ser objeto de revelación y no de investigación científica.

Parménides no quiere, sin embargo, romper todas las amarras con esa apariencia fluctuante del devenir y por ello le dedica algún esfuerzo a su análisis. El mundo de la opinión existe, en efecto, y la filosofía no lo puede dejar por puertas. Lo curioso es que Parménides, cuando entra a analizar esta realidad de la experien-

cia terrena, se convierte en un jonio. Para él, este mundo tiene, por lo visto, su propia consistencia y no depende necesariamente del mundo trascendente. Ello significa que tiene sus propias reglas y que, en la vida práctica, hay que conocerlo para poderlo manejar.

Como se ve, la posición asumida por Parménides se puede asimilar a la posición de Kant. La naturaleza funciona por sí misma y, por lo tanto, la ciencia adquiere su justificación. Pero si se plantea en estos términos, hay que concluir que la filosofía nada tiene que ver con la ciencia. La una significa solamente la aceptación del mandato de la diosa, es decir del ser trascendente a cualquier realidad actual y movediza. La ciencia, por su parte, se puede ocupar de las realidades presentes y explicarlas según leyes de causalidad, pero ello nada tiene que ver con el mundo del ser.

De todas maneras Parménides permanece en la contradicción y sus discípulos son conscientes de ello. La contradicción no implica solamente aceptar la existencia de ambos mundos, sino también imaginar el mundo del ser como algo limitado, al que incluso se le puede o se le debe asignar figura. Estas contradicciones hacen que la filosofía de Parménides sea difícil de interpretar. Que el devenir sea limitado puede ser evidente, pero que lo sea el mundo del ser no tiene fácil explicación. Del fondo de esta contradicción parten tanto Zenón de Elea como Meliso, para corregir o torpedear la doctrina del maestro. Meliso niega que el ser pueda ser limitado o "redondo". Si tiene las características que le asigna Parménides, tiene que ser infinito, eterno y ajeno a todo sufrimiento. Con ello, Meliso acerca cada vez más la filosofía a la religión.

La posición de Zenón es más compleja. Él está empeñado en cerrar toda salida hacia el campo de la opinión y con ello intenta superar las contradicciones de Parménides. El campo de la opinión es contradictorio desde cualquier ángulo que se analice. Ello significa que el devenir no tiene consistencia lógica y, por lo tanto,

que la ciencia es imposible. No se puede decir ni que la extensión sea indefinidamente divisible ni que no lo sea. Por cualquier camino la ciencia concluye en aporías. Pero lo grave es que Zenón, al cerrar el camino de la opinión o del devenir, cierra también el camino del ser y de la verdad, y la conclusión lógica es el escepticismo.

Lo que muestran las aporías de Zenón es que es peligroso salirse del mundo de la inmanencia. Cualquier explicación trascendente acaba construyendo un escenario religioso, que es un camino de fuga de la realidad presente. Todo absoluto que niegue el mundo actual acaba negándose a sí mismo, y negar el tiempo, como lo hizo Zenón, es negar la eternidad.

Después de las aporías de Zenón se podría pensar que el camino de la verdad anunciado por la diosa al oído de Parménides quedaba definitivamente clausurado. De hecho, la filosofía vuelve a tomar el camino primitivo de los jonios de la mano de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito. Los tres retoman el método de análisis inmanente y la filosofía vuelve a tierra. Los tres renuevan la hipótesis fundamental según la cual la realidad actual es el resultado de la evolución, y la filosofía consiste, por tanto, en el análisis hipotético de la naturaleza. Si la realidad procede por evolución desde la materia, ello significa que el cosmos es una unidad en la que la vida es solamente una manifestación del proceso y no el resultado de una imposición externa. Cada uno de los pasos se puede explicar por las leyes causales que vienen desde la materia y no hay necesidad de acudir a agentes externos. Se trata, por tanto, de una filosofía inmanente, íntimamente ligada a la ciencia, o sea al conocimiento racional del mundo.

Queda abierta la pregunta sobre las diferencias entre filosofía y ciencia. Al parecer, las dos tienden a identificarse o, por lo menos, a acercarse, dentro de la concepción jonia del conocimiento. Si no existe una entidad o un personaje externo al que haya que acudir, es decir, si el conocimiento es racional e inmanente, filosofía y

ciencia solamente se diferencian por un mayor o menor esfuerzo de síntesis. La filosofía tendería a articular los resultados de las diferentes ciencias para organizar una visión global de la realidad que explique a un nivel más abstracto el significado o la falta de significado del cosmos.

Esta visión se puede llevar incluso a las ciencias sociales. El hombre no tiene ningún privilegio en la naturaleza y, por tanto, hay que manejarlo con los mismos parámetros con los que se estudia el mundo físico. Los presocráticos desde Heráclito, tienden a entenderlo así, pero quizás el que más se arriesga en esa dirección es Demócrito. Si el mundo ha sido organizado por átomos movidos al azar, el hombre no se escapa a esa contingencia. También el alma y, por lo tanto, el pensamiento están compuestos de átomos.

Los sofistas van a aplicar estos principios a la ética y a la política. Si el mundo es explicable desde sí mismo, ello significa que el hombre tiene la autonomía para imponerse sus propias normas y lograr formas de organización social acordes con sus necesidades. A Protágoras no se le aparece la diosa como a Parménides. La verdad no es una revelación, sino una construcción humana. La ética y la política son lo que queramos que sean. No están sujetas a imperativos categóricos. La conclusión lógica la sacó Protágoras en su famoso aforismo: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son.”

Es evidente que Protágoras se está refiriendo a Parménides y que lo que está diciendo es que el ser y el no ser no dependen de absolutos metafísicos, sino de la iniciativa humana. Por supuesto que esta sentencia solemne no hay que aplicarla a la cosmología, sino a la política. Lo que intenta decir Protágoras es que el hombre se construye su propio horizonte de normas para regir su destino. No está planteando un idealismo ingenuo al estilo de Berkeley. Lo que dice es simplemente que el hombre no depende de normas absolutas o metafísicas. Él mismo se las tiene que construir.

La ética y la política son, por tanto, resortes de la autonomía humana. Ello significa que la política hay que construirla en el diálogo, porque la contradicción atraviesa también la vida social, al igual que la naturaleza. No se puede contar con una verdad monolítica. La verdad se construye, no se recibe. La vida social es necesariamente un germen de contradicciones y, para lograr una sociedad estable, es indispensable llegar a acuerdos.

Así pues, la filosofía tiene una función muy específica, que es ayudar en la construcción del acuerdo social. Como puede verse, el énfasis se desplaza de la investigación del mundo físico, que había predominado en los jonios, a la construcción del orden social. La filosofía, si así puede llamarse todavía, es ante todo ética y política. Fueron, en efecto, sofistas quienes desplazaron, antes que Sócrates, la atención de la filosofía al campo del comportamiento humano.

Pero estas visiones de la ciencia y de la filosofía, aunque parezcan lógicas, no lograron imponerse. Parménides y Pitágoras le van a dar a Platón los fundamentos para repensar y transformar en forma casi definitiva la filosofía. De Parménides, Platón toma el principio básico de que la verdad no es una construcción humana y de Pitágoras, la existencia del alma inmortal. Ambas afirmaciones se complementan. La una lleva a la existencia de las ideas y la otra coloca el sujeto para que esas ideas puedan existir. Así Pitágoras y Parménides van de la mano por el nuevo camino.

Las razones que tiene Platón para crear una nueva visión de la investigación filosófica las ha proclamado él mismo de forma profusa. Ante todo, una profunda insatisfacción con la ciencia jonia, tal como la había planteado, sobre todo, Anaxágoras. Por otra parte, una decepción radical por los resultados de la política ateniense y, en último lugar, un rechazo instintivo al relativismo sofista que se basaba en el devenir de Heráclito.

Por todo ello, Platón se sintió impulsado a establecer nuevas bases para el conocimiento filosófico. El fundamento de todo conocimiento no puede encontrarse, según su opinión, en el análisis

sis racional de las causas inmanentes, tal como lo venían practicando los jonios. La causalidad material no explica en último término los fenómenos, porque siempre remata en aporías, como lo había demostrado Zenón. Pero si el conocimiento no puede entenderse desde dentro, es porque la realidad material tampoco existe por sí misma. La inversión gnoseológica exige una inversión ontológica. La realidad, toda ella, depende de seres trascendentes que no están colocados en el escenario que conocemos.

En esta forma se invierten no solamente la pirámide del conocimiento, sino también el sentido de la misma realidad. La escala de los seres desciende desde su vértice divino, a través de las ideas y de las almas, hasta la realidad sensible y material. Este mundo no puede explicarse sino en función del otro. Ello significa que nada de lo que existe en el mundo inmanente puede gozar de autonomía: ni el cosmos ni el hombre, ni la ética ni la política. Todo ello está encadenado a fines trascendentes, que son los únicos que revelan la realidad. En esta forma, la política no tiene por objetivo construir entre todos el orden social sino exigir el cumplimiento de la ética. Ahora bien, se trata de una ética trascendente. El bien no se construye al arbitrio del hombre, sino que se impone desde arriba.

Todo proviene, pues, de la cúpula divina, tanto el conocimiento como el ser. Dentro de este contexto, la filosofía se convierte en una especie de obediencia o de sumisión a las normas dictadas desde arriba. La política se subordina a la ética y la ética a la teología. Éste es el esquema que conservará el platonismo cristiano durante siglos, una vez haya dominado el escenario ideológico. De hecho, el platonismo no podía conservarse en el terreno filosófico y tenía que acabar convirtiéndose en religión. La filosofía se convierte, en esta forma, en esclava de la teología, y así lo entendieron sin reticencias los autores cristianos.

Antes de convertirse en religión, el platonismo no tuvo mucha suerte como corriente filosófica. Los discípulos inmediatos de

Platón se dedicaron preferentemente a las investigaciones empíricas y la Nueva Academia concluyó en el escepticismo, que es el final lógico de toda filosofía trascendente. Aristóteles, por su parte, intenta desmontar, al menos parcialmente, el escenario construido por Platón, a fin de colocar la filosofía de nuevo sobre bases terrenas.

Para ello, Aristóteles tuvo que reacomodar el alma y colocarla de nuevo en el cuerpo, entendiéndola como la explicación inmanente de la energía o de la vida. No se trata de un alma venida del más allá, sino del principio interno que rige las actividades corporales. No se puede cambiar de alma como de vestido. Ello significa que la ética deja de ser impositiva, para convertirse en una construcción humana, tal como lo habían planteado los sofistas. Es el hombre mismo el que define los términos de la virtud, porque ésta no es más que un justo medio que es necesario encontrar o construir. Por otra parte, el mundo alcanza por igual un poco de autonomía. La realidad tiene en sí misma su propia razón de ser y, por lo tanto, la ciencia se justifica de nuevo. Así pues, hombre y cosmos recobran parte de su independencia.

Con Aristóteles se regresa, por tanto, al concepto de filosofía que habían elaborado los jonios. El regreso, sin embargo, es parcial. Aristóteles mantiene algunos de los anclajes platónicos, que van a facilitar más tarde su integración a los cimientos cristianos. Estos anclajes son, por una parte, la visión finalista de la realidad, que implica la creencia en un primer impulsor, llámese primer motor o demiurgo o dios. Luego, la separación entre inteligencia y sensibilidad y, por lo tanto, entre instintos naturales y ética humana. Por ello hay que escoger entre el Aristóteles que admite el placer como substrato de la ética y el que lo rechaza como enemigo de la inteligencia.

No era fácil, por lo visto, regresar completamente a los jonios, pero al mismo tiempo parecía imposible seguir situando la filosofía en la trascendencia platónica. La solución podía ser incor-

porar la trascendencia en la inmanencia y regresar así a un análisis parcialmente racional de la realidad. Ésa fue la solución adoptada por los estoicos. La filosofía, hasta ese momento, se debatía entre dos campos contradictorios. Era simplemente un análisis inmanente de la realidad natural, como lo habían sugerido los jonios, o era más bien el acatamiento de un mandato divino, como lo planteaban Pitágoras, Parménides y Platón. El conflicto se soluciona si se incorpora a dios al interior de la naturaleza. Para los estoicos, la filosofía no podía construirse sobre el antagonismo entre trascendencia e inmanencia. La trascendencia acaba destruyendo la autonomía de la naturaleza y del hombre, y la inmanencia no lograba explicar quizás los últimos aspectos de la realidad. Pero si el principio que impulsa la realidad es inmanente, desaparece el conflicto. En este caso, ya no es necesario dividir al hombre entre inmanencia y trascendencia y, por tanto, se puede formular una ética del hombre dentro de la naturaleza.

La existencia de un principio divino que rige el mundo desde adentro explica el orden; pero ya no es un orden impuesto desde fuera, como lo pretendía Platón, sino que se confunde con el orden mismo de la causalidad inmanente. Dios y causalidad son, pues, la misma cosa. No es necesario acudir a causas finales, puesto que para entender el mundo es suficiente con explicarlo por sus causas eficientes, que son necesariamente divinas. Con ello adquiere su justificación la ciencia, y la filosofía se puede trasladar de nuevo al campo de la inmanencia.

Pero se trata de una inmanencia preñada de lo divino y ello trae consecuencias imprevistas. Ante todo, si es el principio divino el que impone un orden, la acción del hombre no tiene ningún otro objetivo sino plegarse a dicho orden. No existe un campo de autonomía que le permita al hombre afirmarse como ser a través de la acción. La vida humana se contagia de pasividad y de sujeción. No hay posibilidad de emerger en el interior de la naturaleza. Todo está predeterminado, y ello por estricta causalidad divina.

Podría preguntarse si es válido enfrentarse a la trascendencia platónica para ser sujetado por una rigurosa causalidad inmanente que obstruye los caminos de la libertad. La autonomía queda hipotecada desde el momento en que se postula un principio divino, sea inmanente o trascendente. El hombre solamente puede recuperar su total autonomía si se desprende de cualquier absoluto, sea trascendente o inmanente. La filosofía griega, antes de desaparecer, nos ofrece esta última alternativa.

Para Epicuro, es el hombre el que construye su camino, sin ningún tipo de coerción externa o interna. La consecuencia que se puede sacar de esta doctrina es que el hombre debería vivir al ritmo de sus propias pasiones. Si no existe ninguna restricción trascendente o inmanente que imponga un orden, nada debería detener al hombre en la obtención de los objetivos que se proponga, cualesquiera que sean. El placer es el único regulador de cualquier tipo de actividad en la naturaleza y, por lo tanto, debe tener abierto el camino para el logro de su satisfacción plena. El problema es que no existe satisfacción plena. Todo goce, llevado a un punto de exceso, encuentra su propio límite, que es el hastío. El placer, en efecto, es tan contradictorio como cualquier otro aspecto de la realidad. Epicuro no piensa que el placer sea un dios platónico. Si la realidad está signada por la contradicción y por el límite, hay que aceptar los límites y las contradicciones del placer.

Esta capacidad de control es quizás lo que podría llamarse “razón” dentro del sistema de Epicuro. La razón es, por lo tanto, la capacidad del hombre para orientarse y regularse en un mundo contradictorio, pero el indicativo que le permite regularse son los vaivenes mismos del placer. El hombre no está sometido a una ética impositiva, sino que él mismo regula su comportamiento, orientándose por los vaivenes del placer y del hastío.

Esta doctrina, al parecer homogénea, remata en una teoría política contradictoria. Si el placer puede regularse desde los controles que el individuo se impone, ¿qué significado puede tener la

formación de un orden social? En el epicureísmo, la sociedad no encuentra justificación. Es un orden arbitrario al que hay que someterse más por temor que por goce. La sociedad recorta los horizontes de la libido e impone sus exigencias de manera coercitiva. Con ello introduce una distorsión entre placer y realidad social, entre objetivos individuales y exigencias sociales.

Estas contradicciones sitúan de nuevo a la filosofía ante un dilema. Si el placer sólo puede ser individual, ¿cómo justificar entonces el orden social? ¿El objetivo de la política es acaso incrementar las posibilidades del disfrute individual? Si se analiza la realidad en una perspectiva immanente, ¿tiene acaso algún significado el hecho social? ¿Será que la sociedad solamente puede encontrar justificación dentro del orden trascendente, tal como lo plantea Kant? La pregunta inquietante es cómo superar el platonismo dentro de una lógica de la immanencia.

1.2. DE LA FILOSOFÍA A LA RELIGIÓN

La filosofía no volvió a preocuparse por estas cuestiones hasta mucho tiempo después. Sería más apropiado decir que desapareció, inmersa en esa especie de teología platónica que implantó el cristianismo. Durante toda la Edad Media, hasta el siglo XII, la discusión giró en torno a las características de las personas divinas y a las exigencias dogmáticas sobre el comportamiento humano. Hay que tomar el término “filosofía” en sentido muy amplio para que incluya la discusión que se suscitó al principio de las controversias cristianas sobre el significado de la persona de Jesús y de su doctrina y sobre la manera de adaptarla a la cultura griega. Ése es el sentido que le dan los primeros pensadores cristianos, tales como Justino, Orígenes o Clemente de Alejandría.

Si Jesús era solamente un hijo adoptado por dios, como lo pretendían las corrientes adopcionistas, con Orígenes, Arrio o Nestorio, era posible preservar el ámbito de la autonomía huma-

na y tenía algún significado investigar la realidad natural. La filosofía podía adquirir de nuevo su justificación. Pero la corriente que se fue consolidando como ortodoxia fue la contraria. Jesús era dios, no por adopción sino por participación igualitaria de la misma substancia divina.

Puede decirse que hubo en la primera corriente un esfuerzo valioso de pensamiento filosófico. Todavía era posible pensar al hombre en forma relativamente independiente y, aunque se siguiese a Platón en la línea básica, se le daba cierto campo a la libertad humana. Ello lo podemos constatar en Orígenes más claramente que en otros pensadores cristianos. Orígenes es, sin duda, un hombre de Iglesia o al menos pretende serlo, pero ante todo es uno de los pensadores más originales del neoplatonismo. Hace un esfuerzo valioso por no desprenderse de la tradición. Cree en la redención y en la Trinidad y sobre todo defiende con empeño la providencia divina contra las corrientes aristotélicas y epicúreas. Pero al mismo tiempo está inmerso en las corrientes neoplatónicas de su época. Su lucha contra Celso, uno de los últimos intelectuales paganos que se enfrenta a la nueva Iglesia, es una batalla entre seguidores de Platón. Es difícil en ocasiones distinguir su pensamiento del que poco antes exponían Numenio, Ático o Máximo de Tiro.

Orígenes cree sin duda en el dogma fundamental de la redención, pero al mismo tiempo sostiene con Platón la preexistencia de las almas. Su cosmología está llena de espíritus alados que son encadenados a la materia como castigo de un pecado primitivo. La redención tiene, por tanto, una dimensión cosmológica muy cercana a la que habían imaginado los gnósticos. Sin embargo, Orígenes defiende contra éstos la libertad, como el atributo supremo de todo ser inteligente. El dogma de la redención está sujeto a la respuesta libre de los hombres y de los espíritus superiores. El hombre es solamente el último representante de estos espíritus inteligentes y la encarnación no se refiere solamente a ellos.

Se trata, por tanto, de un sistema complejo de pensamiento que intenta adaptar el dogma cristiano a diferentes corrientes conceptuales. Allí hay todavía campo para las hipótesis y para la discusión filosófica, como existe igualmente en Nestorio, más apegado a la tradición aristotélica y que fue el último defensor infatigable de la libertad humana, frente a una potencia divina demasiado opresora. Es esta libertad de diálogo académico la que irá muriendo a medida que se esclerotice el dogma en una ortodoxia estrecha e impositiva.

La que triunfa como ortodoxia es, en efecto, la corriente contraria. Para que Cristo pueda ser redentor en sentido pleno, el hombre tiene que perder su ámbito de libertad y de dignidad. La dignidad y la libertad solamente pueden venirle del acto salvífico, no de la naturaleza misma. El hombre es un ser inmerso en el pecado. Solamente la gracia, dispensada en razón del sacrificio de dios en la cruz, puede devolverle su dignidad. Pero sólo se la devuelve en un mundo distinto al presente, prefigurado por la fe y por la gracia. Frente al mundo de la carne, que corresponde al mundo que conocemos, se erige el mundo de la fe y de la gracia, que tendrá su plenitud en la felicidad permanente prometida para la otra vida.

Ésa es, en resumen, la doctrina de la redención predicada por Pablo de Tarso, que acaba por triunfar en los cánones de la ortodoxia cristiana. Como puede verse, es la doctrina de Platón acomodada al marco religioso. Se trata de un Platón más fidedigno que el que propone Orígenes. La libertad humana difícilmente puede tener cabida en una filosofía de la absoluta dependencia como la que propone Platón. Por ello, la filosofía platónica encuentra en la doctrina de la redención su mejor complemento. A Platón le faltaba un redentor que además tuviese la potencia de dios. Toda su doctrina presuponía la necesidad de la redención. Las almas desterradas en la materia carnal; la necesidad, pero al mismo tiempo la impotencia para superar las condiciones actua-

les, y por último, la exigencia de una gracia divina. Cristo, convertido en redentor por la doctrina paulina, viene a completar la doctrina platónica.

Ninguna otra doctrina filosófica se podía acomodar al dogma cristiano de la redención. El cristianismo podía tomar solamente algunos de los postulados éticos del estoicismo, pero no sus fundamentos doctrinales, que comprometían la trascendencia divina. Del epicureísmo nada era rescatable. Todo él fue rechazado como anatema por la ortodoxia cristiana. Ni siquiera Aristóteles era fácilmente asimilable. Un cristiano ortodoxo tenía que sentirlo demasiado pagano, es decir excesivamente apegado a la inmanencia, con ínfulas de autonomía racional, y cualquier cristiano podía repetir con Tertuliano: “Desdichado Aristóteles, que enseñó la dialéctica.” En la visión cristiana no era posible aceptar ese mundo cerrado de objetivos inmanentes, aunque dejase, como en el caso de Aristóteles, algunas ventanas abiertas hacia la trascendencia. Aristóteles solamente podía ser comprendido y apreciado por las corrientes subordinacionistas y por este camino se pudo conservar su patrimonio filosófico. Las obras del Estagirita fueron conservadas en el Oriente por las comunidades nestorianas, que las transmitieron a los árabes, de quienes las tomaron de nuevo el renacimiento aristotélico del siglo XII.

Como se dijo antes, el platonismo tenía muy pocas posibilidades de desarrollarse como filosofía, pero era menos asimilable aún por el pensamiento racional si se convertía en religión. La filosofía, en su sentido estricto, dejó de existir durante siglos y solamente vino a resucitar con la restauración de Aristóteles. La reincorporación de los estudios peripatéticos no se daba por simple capricho. El platonismo podía servir de vínculo aglutinante en una sociedad sometida como era el feudalismo medieval, pero no tenía ninguna posibilidad de permanencia en un mundo agitado por el intercambio comercial. Tan pronto como la sociedad medieval empezó a abrirse al comercio, como consecuencia de la

acumulación agraria y de la apertura del Mediterráneo, era indispensable encontrar otras bases ideológicas. Ante todo, se necesitaba un derecho que le diese fundamento a la autonomía individual, propiciada por la creciente importancia de la propiedad privada y de la movilidad del dinero. Pero, una vez admitida esa norma jurídica, ella requería a su vez fundamentos filosóficos que permitiesen la formulación de una nueva ética.

El aristotelismo vino a servir como base de esta nueva estructura ideológica. Su incorporación no fue una tarea fácil, porque ello significaba volver a la aceptación de las tendencias pelagianas, es decir, a la recuperación del concepto de libertad o de autonomía del hombre y, por lo tanto, admitir la disminución de la importancia de la gracia y de la redención divinas. La adaptación había que hacerla, por lo tanto, con gran cautela y de ello se encargaron Alberto Magno y Tomás de Aquino. La libertad humana no podía disminuir la trascendencia divina, porque con ella naufragaba igualmente la doctrina de la redención. Sólo a este precio la Iglesia estaba dispuesta a recibir la nueva doctrina.

Sin embargo, a pesar de que Tomás de Aquino tuvo el mayor cuidado en preservar los rasgos platónicos del cristianismo paulino, la introducción de Aristóteles suscitó una profunda crisis en el seno de la cristiandad medieval, crisis que ha sido novelada por Umberto Eco. Si el hombre recuperaba demasiada autonomía bajo el tutelaje de Aristóteles, podía adherirse de nuevo a la substancia de este mundo, frustrando el designio salvífico y, por lo tanto, el objetivo mismo de la iglesia paulina.

Y de hecho, la autonomía se recuperó mucho más allá de lo que había sido el propósito de Tomás de Aquino. Lo que podemos llamar la izquierda tomista, representada por el nominalismo, estaba dispuesta a ir más allá, hasta alcanzar la orilla del nestorianismo. El presupuesto nominalista es que la razón tiene su propia esfera de autonomía, esfera que no puede ser invadida por ningún tipo de trascendencia. Si se aceptaba la ortodoxia en

la explicación de los dogmas fundamentales, ello significaba sólo que los reinos de la fe y de la gracia tenían esferas independientes. Razón y fe son, por tanto, dos mundos que no se tocan ni tienen por qué coincidir. El difícil dogma de la redención, con el supuesto básico que lo sustenta, o sea la trascendencia absoluta de dios y la divinidad de Jesús, era el objeto de la fe y solamente se podía conocer por la revelación y a la razón no tenía ningún acceso.

Pero estos misterios no tenían por qué interferir en la esfera del hombre. Se podía garantizar la autonomía, por lo menos en la esfera de la ciencia, pero con la ciencia pronto se liberarían la ética y la política. Si no se podía establecer una autonomía completa, tal como la había propuesto Epicuro, al menos el hombre ampliaba cada vez más el campo de su actividad libre. Ésa fue la obra capital del Renacimiento, que si bien no contó con filósofos de primera talla, abrió el camino para la etapa que se inaugura en el siglo XVII.

1.3. MUERTE Y DEFENSA DE LA LIBERTAD: LA FILOSOFÍA MODERNA

Ser spinozista es el punto de partida de toda filosofía.

HEGEL

La filosofía moderna se inicia con Descartes y Bacon, y ambos parecen señalar un camino completamente novedoso que nada le debe a la tradición medieval. De hecho, ninguno de ellos se refiere a sus inmediatos predecesores renacentistas, a pesar de que se traslapan en el tiempo pues Campanella, por ejemplo, es contemporáneo de Bacon.

Existe, sin embargo, un abismo de diferencia en las maneras de afrontar los problemas. Campanella se conserva todavía fiel a una tradición platónica que el Renacimiento nunca rechazó abiertamente, aunque muchos de sus planteamientos no hubiesen sido aceptados por Platón. Bacon, en cambio, se enfrenta a la tradición

tanto griega como escolástica con un ímpetu decidido, dispuesto a abolir todos los substratos de la tradición. De por medio, entre ambas tendencias, se encuentra el éxito de las investigaciones físicas, que acabaron aportando una nueva visión del mundo, diferente a la admitida por la tradición cristiana.

La filosofía tenía, pues, un nuevo camino por recorrer, como reflexión sobre los resultados de la ciencia. Su primer esfuerzo va a consistir en prestarle fundamento a la ciencia física que empezaba a desarrollarse. Éste es el propósito claramente planteado por Bacon. Lo que él intenta bajo el nombre de filosofía no es más que el desarrollo de un método científico, un *novum organum*, diferente al *organum* aristotélico. Construirlo significa abrirle el camino a la ciencia, despejando el espacio filosófico de todos los escombros acumulados por la tradición. Estos obstáculos son los "ídolos" que se han erigido tanto en el campo de la filosofía como en el de la religión. Bacon hace su trabajo filosófico de una manera desabrida y poco matizada, confundiendo en una misma crítica las tradiciones aristotélica y platónica, junto con todos los artificios teológicos de la escolástica. Los únicos que le merecen algún respeto son los presocráticos, especialmente Demócrito.

El segundo problema que afronta la filosofía en su etapa moderna es la reflexión sobre el hombre. Si la ciencia había llegado por su propio camino a algunos resultados sobre la organización y la constitución del mundo, la pregunta que surge es si las leyes encontradas se pueden aplicar por igual al hombre. De acuerdo con los resultados de la física los fenómenos intramundanos obedecen a leyes determinísticas y excluyen cualquier referencia a finalidades extrínsecas o a voluntades arbitrarias.

La física nace, por lo tanto, en una posición abiertamente antiplatónica y deja como tarea a la filosofía la manera de conciliar el mundo de la libertad humana con el determinismo de sus leyes. Éstos son el interrogante y la inquietud que pretende resolver la filosofía moderna. Las circunstancias históricas no eran las

más propicias para resolverla. Galileo se hallaba en prisión por los resultados de sus investigaciones físicas y Giordano Bruno había sido quemado vivo en Piazza dei Fiori por llevar las conclusiones de la ciencia más allá de lo que la Iglesia estaba dispuesta a aceptar.

Estas circunstancias explican suficientemente la actitud reservada de Descartes, quien era consciente de las conclusiones que se podían deducir de sus principios filosóficos en el campo de la antropología. Por ello recomienda expresamente no divulgar entre el pueblo los nuevos métodos, sino mantenerlos en el círculo cerrado de los especialistas. Pero, aun allí, las conclusiones no dejaban de ser peligrosas y ello pudo verse cuando un judío, sin mayores vínculos con la tradición, las puso sobre la mesa.

Spinoza no hizo otra cosa que formular sin temor todas las conclusiones que la ciencia moderna aportaba al campo de la filosofía. Se trata de una revolución ideológica que la cultura no estaba en disposición de aceptar. Ante todo, era necesario transformar la imagen de dios, que ya no podía seguir considerándose como un ser libre y creador, sino como una causa necesaria e inmanente. En segundo lugar, había que hacer regresar al hombre al sistema de la naturaleza, con todas las consecuencias que ello pudiese acarrear para la ética o la política. Ello significaba retornar a una explicación integral del hombre, quien no podía ser dividido entre materia y espíritu. La primera consecuencia era la negación de la libertad. Dentro de un mundo determinístico no puede haber un principio libre de acción, sea humano o divino.

La batalla filosófica se va a centrar en la defensa de la libertad. Es un principio que no puede ser atacado sin graves consecuencias en los terrenos ético y político. La filosofía no se interesó por defender la imagen tradicional de dios, excepto quizás en Leibniz, sino que se concentró en refutar las doctrinas que podían afectar directamente el reino humano. De allí surge la reflexión filosófica

de Kant que va a ser, sin duda, el pilar más importante de la modernidad.

Lo que pretende Kant, ante todo, es defender el espacio de la libertad humana y sólo por esta razón se introduce en el terreno de la teología. Si existe la libertad, ella solamente se puede basar sobre la existencia de dios puesto que la libertad es un principio absoluto de acción, que no depende de la naturaleza. Existen por tanto dos órdenes, tal como lo había planteado el nominalismo medieval. El uno es el orden de la razón, es decir de la ciencia, que trabaja sobre una causalidad inmanente y determinística, y el otro es el mundo del espíritu, que es el mundo de la libertad, ligado a la esfera divina.

Pero el hecho de que la existencia de dios sea un presupuesto exigido por la libertad no quiere decir que dios pueda inmiscuirse en el terreno autónomo del hombre. Dios es más bien una hipótesis que un campo de la investigación filosófica. De hecho, nada podemos saber sobre él, como tampoco sobre el alma y ni siquiera sobre la libertad. Solamente que existen. No están sujetos a ningún tipo de análisis racional. Dios existe, porque existe la libertad, y no viceversa. En alguna forma el kantismo puede considerarse como un platonismo al revés. Se parte de la experiencia de la libertad para afirmar la trascendencia y en último término es la inmanencia la que justifica la trascendencia.

En la filosofía de Kant, el hombre adquiere una autonomía parcial que solamente se refleja en su capacidad de investigación de las leyes que rigen los procesos naturales. La ciencia es autónoma, pero no lo son la ética ni tampoco la política. Ambas están regidas por un imperativo categórico que no depende de sus propios presupuestos. La libertad no es un atributo que le llega al hombre por el camino de la naturaleza, sino por su participación en un mundo trascendente al que pertenece por entero el alma. En esa forma, la filosofía de Kant no solamente divide al hombre en razón y espíritu sino que también hipoteca su libre arbitrio a

postulados trascendentes. Esta ruptura entre hombre y naturaleza, entre ciencia y ética, entre tiempo y eternidad, es el fundamento de la esquizofrenia cultural de la modernidad.

El primero que intenta superar esta dicotomía es Hegel. Su principal intento es entender la totalidad como sistema. No se trata de la totalidad del universo que venía trabajando la física. Incluye, por igual, el pensamiento e incluso a dios. Para lograrlo, Hegel regresa al modelo propuesto por los estoicos y por Spinoza. No pueden existir sistemas separados, que se expliquen de manera aislada, como lo presuponia el nominalismo. No existe tampoco un campo para la libertad absoluta y otro para la determinación absoluta, como lo pretende Kant. No es posible pensar el mundo como un reino de dios y otro de la materia. El sistema es único y obedece a un mismo principio de acción. Cualquier tipo de realidad no es más que la transformación progresiva de un espíritu absoluto, que aparece o se manifiesta en cada etapa, transformándose a través de sus propias contradicciones.

Ello implica que no existe una verdad absoluta y otra relativa, tal como lo había planteado Parménides. Lo relativo está vinculado a lo absoluto. No se trata de escoger entre el ser y el devenir, porque el devenir es solamente una manifestación del ser. Heráclito y Parménides se pueden dar la mano. La sensibilidad no tiene por qué ser un enemigo oculto de la razón, ni la ética tiene por qué establecerse para aniquilar el placer.

Como puede verse, la filosofía de Hegel intenta superar muchas de las contradicciones que se habían acumulado en el camino de la tradición, y sin la revolución epistemológica que él inaugura no sería posible entender al hombre como parte del sistema de la naturaleza. Poco después de Hegel, la ciencia confirmaba que la evolución no era solamente una fantasmagoría metafísica, sino que la vida era un proceso temporal y que el hombre se hallaba dentro de él. Al mismo tiempo, las leyes de la termodinámica definían el comportamiento de la energía, confirmando algu-

nos de los supuestos de la filosofía griega. La energía, no se crea ni se destruye, sino que se transforma. Ello significa que tanto Parménides como Heráclito tenían razón. El uno al afirmar que el ser no puede salir de la nada y el otro al afirmar que el ser solamente puede existir como proceso.

Las consecuencias de estos nuevos hallazgos científicos para el análisis filosófico las deduce Nietzsche dentro de una visión pesimista de la realidad. Pero ¿se puede hablar todavía de filosofía? Lo que pretende Nietzsche es no solamente destruir todos los caminos antiguos por los que había transitado el pensamiento filosófico, sino además cerrar cualquier sendero hacia adelante. En último término pretende asesinar la filosofía, por ser una mentira tan nefasta como el mismo dios. Pero también es necesario asesinar la ciencia. Los conceptos de ley científica, de substancia filosófica o de dios, todos ellos son, para él, igualmente falsos y perjudiciales.

Ahora bien, para Nietzsche la sociedad está fundamentada necesariamente sobre la mentira, y la naturaleza sobre el caos. ¿Queda, por lo tanto, alguna esperanza? Es extraño que, a pesar de su pesimismo radical, Nietzsche intente dejar alguna confusa salida, proclamando el principio solemne de que hay que superar al hombre. Más aún: la única justificación del hombre es su superación. Solamente que Nietzsche no se toma el trabajo de definir en qué consiste dicha superación. La redención cristiana tenía por lo menos un horizonte mítico claro. El superhombre de Nietzsche es un fantasma que se mueve impulsado por una no menos fantásica voluntad de poder. Ésos son los nuevos dioses de la filosofía o los dioses que se mantienen en pie después de que la filosofía murió.

La filosofía del siglo xx depende en gran medida del influjo de Nietzsche. Nada puede ser ya como antes. Heidegger intenta recuperar el significado de la metafísica, reflexionando de nuevo sobre el ser y entendiéndolo simplemente como parecer. Es igual-

mente un ser inmerso en el tiempo, que no depende para su definición de un abstracto lejano, sino de las circunstancias o de las condiciones de existencia. Por otra parte, la filosofía anglosajona se ha empeñado en desmontar lo que Richard Rorty llama el “espejo de la naturaleza”. Se trata de desmontar no solamente a Platón, sino igualmente a Descartes y a todos los que plantean el conocimiento como un espejo de la realidad natural.

El influjo para esta última corriente viene igualmente de Nietzsche, quien se encargó de desmontar todo tipo de esencialismo. El conocimiento no puede ser otra cosa que una perspectiva, es decir, un espacio recortado de percepción que nunca se consolida como verdad por fuera de la subjetividad. Por fuera, lo único que existe es ese fluir de fenómenos, tal como lo habían descrito Heráclito o Spinoza.

1.4. CIENCIA Y FILOSOFÍA

La relación entre ciencia y filosofía no es fácil de dilucidar. La opción epistemológica adoptada en estas páginas parte del supuesto de que la filosofía, al igual que la ciencia, se basa en hipótesis y que podrá ser filosofía en cuanto se mantenga en el terreno hipotético. Toda salida hacia supuestas “verdades absolutas” aleja del pensar filosófico y acerca al terreno dogmático de la religión. Por ello la filosofía empezó a morir en manos de Parménides, a quien la diosa le susurró al oído verdades tajantes que no se colocaban en el terreno hipotético. Las elucubraciones de Pitágoras acerca de la preexistencia de las almas tampoco se pueden colocar en el dominio de la ciencia o de la filosofía. Platón, al conjugar estas dos tendencias, le dio la estocada final a la filosofía y colocó el trampolín para el salto definitivo hacia el sentimiento religioso.

La filosofía, por consiguiente, será tanto más genuina, cuanto más se establezca sobre las conclusiones de la ciencia. En este sentido, la filosofía no puede ser metafísica, si por ello se entiende

que el pensamiento filosófico pueda prescindir de los planteamientos científicos para consolidarse como una esfera independiente de pensamiento, algo así como un limbo incoloro situado entre la ciencia y la religión. Sin embargo, la filosofía no es tampoco ciencia a secas. No coincide con los resultados concretos de la investigación científica. No puede decirse que Galileo o Newton hayan hecho filosofía por haber roto las raíces de la tierra y haberla lanzado a girar por el espacio. La filosofía empieza donde concluye la ciencia, pero es una reflexión que se alimenta necesariamente de los resultados que ésta le aporta.

¿Cuál es el panorama que la filosofía puede abarcar más allá del escueto resultado de la ciencia? ¿Se trata acaso de una verdad que está más allá de los resultados de cualquier investigación científica? ¿Existe quizás un reino independiente que se puede llamar "metafísica" por el hecho de que está situado más allá de cualquier comprensión racional? Éste es el eje sobre el que ha venido reflexionando la filosofía, al menos desde Kant. Las batallas anteriores significaron simplemente un esfuerzo por liberar el pensamiento científico del yugo de la religión. Tanto el aristotelismo tomista, como la izquierda nominalista deseaban restablecer una cierta autonomía para el pensamiento racional, que había sido ahogado por el dogmatismo platónico. El enfrentamiento definitivo se da en el momento en que la ciencia moderna desestabiliza muchos de los presupuestos dogmáticos de la visión tradicional.

La discusión filosófica fundamental que introduce la ciencia moderna desde el siglo xvi se refiere al concepto de causalidad. La ciencia no puede ser explicada dentro del voluntarismo platónico. Si Sócrates se sienta, es porque es impulsado por causas diversas a la voluntad de sentarse. Como bien lo comprendió Kant, no puede haber ciencia del libre arbitrio, como tampoco puede haber ciencia que se ocupe de comprender la manera como funciona el caos. ¿Cómo puede entenderse el libre arbitrio dentro de un mundo regido por la causalidad? Ante esta pregunta se puede

tomar el camino radical de Spinoza. El mundo es causal de principio a fin y no puede existir algo que llamemos azar o libertad. Si dios existe, es una causa eficiente y no una voluntad libre. Es a la filosofía a la que le corresponde dilucidar este problema. Pero si no existe libertad, al menos divina, se derrumba todo el andamiaje platónico sobre el que se había asentado el cristianismo.

Como hemos visto, la filosofía intentó colocarse en terreno neutro en esa lucha ardua entre ciencia y religión. Descartes dividió el campo de batalla entre cuerpo y alma, entre espíritu y materia, entre ciencia y religión. Pero ese equilibrio era difícil de mantener. Si se pretendía darle una autonomía real a la ciencia, peligraban de hecho todas las bases metafísicas sobre las que se había asentado el sentimiento religioso. La síntesis de Kant pretendió colocar los mojones entre estos dos reinos, y ello sólo podía lograrse, según él, sobre la crítica al método científico. Si existe el reino independiente de la libertad, ello significa que no todo puede ser sometido a la causalidad científica. La metafísica, por tanto, tiene su reino independiente y la ciencia nada tiene que hacer en ese dominio que abarca la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de dios. Se trata, por tanto, de dos reinos independientes y ambos pueden ser incluidos en el análisis filosófico. Más aun: la filosofía no es más que el esfuerzo por conciliar estos dos órdenes de la realidad.

Según Kant, la ciencia es posible, pero no puede haber ciencia de dios. Su dominio está restringido al campo específico de la causalidad determinística y la libertad, tanto divina como humana, pertenece a la causalidad no determinística. Eso es exactamente lo que significa el libre arbitrio. Hegel, por su parte, no estuvo de acuerdo con esta solución. Para él toda ciencia, es decir todo saber, tiene que ser sistémico y, para que lo sea, tiene que abarcar por igual cualquier tipo de principio o espíritu absoluto. El conocimiento humano no puede restringirse a las realidades inmanentes regidas por el determinismo, porque según el enigma de

Parménides, examinado por Platón en sus últimos diálogos, un absoluto independiente de la realidad fenoménica es un absurdo metafísico. Toda metafísica desligada de la física acaba precipitándose en el absurdo.

La filosofía moderna no puede entenderse sin profundizar en el análisis de esta aporía. Los discípulos inmediatos de Hegel encontrarán más cómodo prescindir de dios para poder hacer ciencia. Para Marx el análisis científico no puede reducirse solamente al mundo material, sino que puede abarcar también el mundo social y ello por la sencilla razón de que el hombre también pertenece al mundo natural. Esta hipótesis fue confirmada poco después por Darwin. El hombre no puede entenderse sino como el resultado de un proceso evolutivo y, por lo tanto, nada de lo que llamamos humano viene de un mundo trascendente.

Estos principios, asentados con tanta seguridad por la ciencia moderna, se vieron sometidos a prueba por la física del siglo xx. A medida que el análisis científico se ha visto enfrentado al mundo minúsculo de la materia atómica o subatómica, ha venido encontrando que las leyes establecidas por la física clásica solamente son aplicables dentro del mundo cotidiano de la experiencia macroscópica, y que no se pueden aplicar a los fenómenos intangibles de la física cuántica. Allí parece predominar el azar o al menos la imposibilidad de separar los resultados del análisis científico de los mismos métodos e instrumentos de análisis.

Estas conclusiones han sido aprovechadas por todo tipo de tendencias filosóficas. Para algunos, significan la confirmación del subjetivismo sofista; para otros, el triunfo del monadismo leibniziano o, peor aún, del subjetivismo espiritualista de Berkeley. Otros creen que con la física moderna ha triunfado el materialismo puro. Para unos cuantos, por el contrario, lo que se ha probado es la realidad física de la libertad.

Parecería que la filosofía moderna se estuviese debatiendo en estas incertidumbres, pero en realidad la academia filosófica no

les ha prestado mucha atención a estas preocupaciones. Las facultades no tienen por lo general cátedras de filosofía de la ciencia y se interesan poco por los resultados de la investigación en física o biología. Han sido principalmente los grandes científicos los que se han asomado en sus ratos libres a la elucubración filosófica, y podemos decir que entre ellos las opiniones no son homogéneas.

La mayoría de los físicos modernos, cuando extienden su mirada a la reflexión filosófica, se sitúan con más agrado en la teoría del puro azar y en contra de cualquier consideración finalista de tipo aristotélico o platónico. Se sienten más cómodos en compañía de Epicuro o de Demócrito y repiten con agrado la expresión de Frank: “Este universo es, en el sentido de la filosofía antigua, un universo epicúreo... Toda tendencia hacia una finalidad es una ilusión y el verdadero actor de la evolución del mundo es un juego de azares y supervivencia del más apto.”

Sin embargo los fundadores de la física moderna no estaban dispuestos a abandonar tan fácilmente las antiguas seguridades. Planck confesaba que no había sido capaz “de encontrar ni el más leve motivo que obligue a renunciar a la aceptación de un universo estrictamente gobernado por leyes” y extendió estas leyes incluso al dominio de la voluntad humana supuestamente libre, porque “nuestras propias vidas están, en último análisis, sometidas a la causalidad, aunque el ego, en lo que se refiere a su inmediato destino, no puede estar sujeto a dicha ley”. En su opinión, “la aceptación del azar absoluto en la naturaleza inorgánica es incompatible con la naturaleza de las ciencias físicas”. No podemos seguir aquí las sinuosidades del pensamiento filosófico de Planck, quien intenta de todos modos renovar el pensamiento kantiano, dándole un estrecho espacio a la libertad y, por supuesto, a la religión, que pertenece a un “reino inviolable para la ley de causalidad”.

Einstein, por su parte, vivió con la intensidad racional de un científico y la sensibilidad de un artista los vaivenes filosóficos de la física moderna. Reflexionó con sinceridad y con pasión sobre

las consecuencias que su propia teoría podía tener en el terreno de la ética y de la religión. Al igual que Planck, no estaba dispuesto a aceptar las bases físicas de una supuesta libertad humana y, en consecuencia, rechazaba lo que había empezado a llamarse “indeterminismo” en la física moderna, puesto que le parecía un “concepto completamente ilógico”. El indeterminismo de la física moderna sólo “está relacionado con nuestra incapacidad para seguir el curso de los átomos individuales y prever sus actividades” y de ninguna manera con el hecho de que éstas no sean causadas. Lo que hay que hacer, según Einstein, es perfeccionar el concepto de causalidad.

1.5. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

El hombre volverá a la filosofía como a una amante
de la que no logra desprenderse.

KANT

Como hemos visto, no es fácil saber qué se entiende por filosofía. A lo largo de la historia se le han dado diversas tareas o responsabilidades y su larga carrera concluye en un suicidio, que al mismo tiempo, como dice Heidegger, sigue siendo filosofía. Habría que preguntarse, en la edad del desencanto, si todavía vale la pena construir pensamiento filosófico. La respuesta, a pesar de los pesimistas, sigue siendo afirmativa. Podemos decir, parodiando a Kant, que el hombre volverá siempre a la filosofía como a una amante de la que no logra desprenderse.

Pero, entonces, ¿cuál es la tarea de una nueva filosofía? En el recorrido que hemos hecho se ha podido observar que los múltiples significados de la filosofía se pueden compendiar en dos posiciones radicales. Una de ellas fue la que sirvió de base para las primeras investigaciones filosóficas de los jonios. La filosofía, de acuerdo con esta interpretación, coincide con el estudio de la na-

turalidad. Se acerca mucho al método de la ciencia, aunque no se identifique completamente con ella. La segunda opción la acerca a la religión. Busca explicaciones trascendentes para los fenómenos materiales y, en último término, concluye negando o disminuyendo la importancia de dichos fenómenos.

Pero existe también una filosofía centrada en el hombre. Fueron los sofistas los que la iniciaron, continuando el camino abierto por Heráclito. La filosofía se centra entonces en el estudio del comportamiento humano, sea ético, sea político. Su pregunta fundamental es cómo debería comportarse el hombre o cómo se comporta de hecho. A la filosofía que permanece cercana a la ciencia le interesa estudiar sobre todo cómo se comporta, mientras que a la que permanece vecina al sentimiento religioso le interesa investigar cómo debe comportarse. Es la diferencia que separa por un lado a Sócrates de los sofistas.

Las filosofías trascendentes acaban dividiendo al hombre entre un ser ligado a la naturaleza por el vínculo de los sentidos y un ser espiritual que no depende en absoluto de la naturaleza. Esta parte espiritual puede ser el alma, concebida como ser genérico y principio de toda acción. Tal es la propuesta de Platón. A Kant, por su parte le interesa salvar ante todo el sentido y la existencia de la libertad y para ello crea igualmente una esfera trascendente y se siente obligado a admitir la existencia del alma y de dios.

Por su parte, quienes han querido integrar al hombre en la naturaleza se han visto obligados a incluir a dios dentro del sistema natural o prescindir de toda trascendencia. En el primer caso tenemos a los estoicos, Spinoza o Hegel; en el segundo, a Epicuro y algunos filósofos de la Ilustración, incluido Marx. A Nietzsche, por su parte, no le interesa integrar hombre y naturaleza ni encuentra que ello sea posible.

Éstas son las principales tendencias. Como puede verse, la filosofía inmanentista preserva, por una parte, la unidad del hombre y, por otra, lo integra fácilmente a la naturaleza. Pero su principal

limitación es explicar al hombre exclusivamente a partir de su realidad física sin admitir las emergencias que aparecen en el proceso evolutivo. Este reduccionismo se ve con claridad en Demócrito, pero se puede observar en la mayor parte de las tendencias inmanentistas.

Las visiones filosóficas que hemos repasado no son episodios dispersos y gratuitos, sino el resultado de una agria confrontación ideológica. La historia de la filosofía generalmente camufla el conflicto. Lo que quizás sea necesario deducir de ese belicoso escenario es que la visión inmanentista de la filosofía impulsada por los jonios fue sepultada por la visión trascendente de Platón y esta victoria significó la muerte del pensamiento racional y su identificación con la esfera de la ideología religiosa.

Una de las tareas de una nueva filosofía consiste en trazar la línea divisoria entre estas dos esferas. Como ha podido verse a lo largo de este relato, ése ha sido uno de los propósitos que se ha impuesto la filosofía, pero ha sido hasta el momento un esfuerzo relativamente inútil. El pensamiento occidental ha estado demasiado inmerso en la mitología platónica para romper los ligámenes que lo unen a la trascendencia. Ello sería más fácil si se tratase de enfrentar solamente una opinión filosófica pero, como hemos visto, la filosofía se convirtió en religión. En religión platónica, sin duda, y ello sitúa el problema en un nivel distinto de complejidad.

Hay que tener en cuenta que, cuando se habla de religión, se utiliza un término genérico que abarca múltiples visiones y comportamientos. Es necesario analizar, en consecuencia, la manera como el platonismo influye en la transformación del concepto mismo de religión. En la época grecoromana cada uno podía adorar al dios de su agrado. Los mismos dioses representaban tendencias y comportamientos diferentes y uno se podía afiliar al culto del lascivo Baco o de la virginal Ártemis. Pero fue la filosofía la que dio el paso radical hacia la unidad de dios. Este atrevido

paso tenía en un principio la juiciosa intención de reconquistar la esfera de la autonomía humana pero acabó siendo la trampa en la que quedó presa dicha autonomía.

El dios de Jenófanes o el *ΑΠΕΙΡΟΝ* de Anaximandro no pasaban de ser juguetes de la imaginación filosófica, sin mucha influencia en la vida real; pero Platón coloca las bases para que ese dios pueda actuar sobre el mundo y para ello tiene que entrar en una severa crítica de su maestro Parménides. Lo trascendente puede comunicarse con lo immanente, porque lo immanente es solamente un reflejo o una participación lejana de lo trascendente. Sin esta superación del dios filosófico, la filosofía no tenía ninguna posibilidad de convertirse en religión. En esta forma Platón le ofrece las bases al cristianismo para colocar en la esfera religiosa un dios creador y providente, del que depende toda la realidad material y, una vez introducido ese dios, la filosofía no tenía más destino que morir.

La filosofía moderna tenía que contar necesariamente con estos presupuestos. No era posible negar directamente desde la filosofía los dogmas establecidos en el terreno religioso. Por ello, lo que intentó la filosofía moderna fue buscar un ámbito de autonomía desde el cual pudiese organizar el pensamiento racional. El primer paso lo dan los nominalistas al separar tajantemente las esferas de la fe y de la razón. La razón tiene derecho a organizar su propio sistema de pensamiento, así no coincida en sus conclusiones con las asentadas en el ámbito de la fe.

Este compromiso no era fácil de sostener, porque el pensamiento religioso no estaba dispuesto a compartir el feudo de la verdad. Pronto la ciencia moderna llegó a conclusiones abiertamente contrarias al dogma o a la opinión generalizada de los teólogos. En el siglo XVII fue necesario llegar a nuevas propuestas que no pasaban de ser simples compromisos. El ocasionalismo de Malebranche o la armonía preestablecida de Leibniz sólo ocultan las contradicciones. Había que salvaguardar la autonomía de la ciencia, y sin duda la fórmula más eficaz fue la separación tajante entre razón

teórica y razón práctica propuesta por Kant. Por ello, el mundo moderno se afilió al kantismo.

Todos estos compromisos sólo significaban recetas para salvar la filosofía del naufragio, pero el naufragio estaba a la vista. El platonismo ahogó la filosofía, y los intentos del pensamiento moderno sólo representan los últimos estertores. Nietzsche no asesinó la filosofía. Solamente escribió su epitafio. Lo que plantea osadamente ese pensador rebelde es que toda la filosofía occidental está construida sobre cimientos platónicos y debe hundirse con ellos.

Sin embargo, Nietzsche no tiene razón. No toda la filosofía de Occidente tiene que morir con el platonismo. La filosofía immanente de los jonios sigue en pie, pero igualmente siguen en pie los esfuerzos de Spinoza o de Hegel por rescatar parcialmente la autonomía humana. Gracias a ellos, Marx pudo entender con más claridad la relación del hombre con la naturaleza. Tras la muerte de Platón, la filosofía puede seguir su camino sobre las bases racionales que le construyeron sus primeros arquitectos.

Ello significa que sólo puede existir una filosofía immanente. Si la religión construye su propio espacio ideológico, la filosofía no tiene quizás la posibilidad de negárselo. La filosofía no puede ni confundirse con la religión ni negarle a ésta el derecho a construir sus hipótesis. Solamente que la religión, si quiere jugar en el terreno de la filosofía, se tiene que convertir en hipótesis y ello significa su muerte. La filosofía tiene la posibilidad de recibir a todos los dioses creados por el hombre. Allí pueden entrar Alá y Jehová con Buda y Jesús, pero ellos sólo pueden entrar con vestido filosófico.

Ése debería ser el panorama de un posible ejercicio filosófico, pero no es el escenario actual. Lo que predomina en la historia de hoy es la esquizofrenia causada y agudizada por la separación creciente entre los resultados de la ciencia y los dogmas de la religión. Mientras existan dogmas, no pueden existir hipótesis. Un sistema cultural no puede mantener por mucho tiempo esa divi-

sión entre dos esferas ideológicas relativamente cercanas, o si la mantiene, tiene que soportar la consecuencia, que no es otra que la esquizofrenia. Posiblemente en ningún otro momento histórico se ha presentado este síntoma patológico con tanta crudeza.

Uno de los aspectos de la esquizofrenia se puede observar en el terreno social. El pensamiento racional ha logrado imponerse parcialmente en la escena política, al menos desde el período de la Ilustración. Desde la Revolución Francesa se han venido consolidando los ideales de democracia, de igualdad y de tolerancia. Mientras tanto las religiones defienden rigidamente sus dogmas seculares y se desgarran entre sí o en el interior de sus pequeñas opiniones sectarias.

La filosofía se basa en el pensamiento libre y solamente puede trabajar, al igual que la ciencia, con base en hipótesis. Lo que se ventila en el ágora de la filosofía son solamente opiniones que se entrecruzan en el espacio fascinante de la vida social. La filosofía se basa, por tanto, en el diálogo de saberes, la mayor parte de ellos adquiridos en el difícil esfuerzo del quehacer científico. La filosofía surge del ejercicio de la interdisciplinariedad.

Las ciencias han alcanzado una visión relativamente unificada de la naturaleza y del hombre, pero muchas de sus conclusiones no han logrado extenderse al campo de la opinión pública, porque se lo prohíbe su vecina ideológica. Un alto porcentaje de la opinión norteamericana rechaza todavía la teoría de la evolución porque contradice los dogmas tradicionales. En esta forma la esquizofrenia cultural viene dividiendo en compartimentos irreconciliables ese maravilloso programador orgánico que es el neocéfalos. Desde ese rincón lacerado se maquinan las guerras y germina la mayor parte de las enfermedades culturales de nuestro tiempo.

La filosofía tiene, por tanto, una tarea prioritaria: ayudar a construir un escenario cultural en donde sean posibles la tolerancia y el diálogo de saberes. Cualquier intento de filosofía futura tiene que basarse en el complejo y difícil ejercicio de la interdisciplina.

Una vez superados los dogmas platónicos que habían invadido el terreno filosófico, es lícito sentarse a la mesa redonda para construir una escenario común de reflexión y de convivencia. Para ello debemos afianzar todavía el convencimiento de que ese escenario es nuestro y solamente nuestro y de que sólo lo podemos construir en el diálogo, no en imposiciones dogmáticas de cualquier tipo.

Una tarea urgente de la filosofía consiste, por tanto, en disponer el terreno ideológico para el ejercicio de una verdadera convivencia humana. La convivencia no significa conformidad. Por ello, es necesario regresar a los jonios, por encima de las imposiciones dogmáticas de Parménides. La verdad es algo que construimos en el diálogo y no la imposición de una diosa. La convivencia es diálogo y compromiso, no uniformidad. Hipótesis, no dogma. Para ello es necesario aceptar, con los sofistas, que la contradicción domina también el campo social. El mundo es contradictorio desde el átomo hasta el hombre y la contradicción no significa que tengamos que huir de esta hermosa tierra contradictoria hacia los paraísos platónicos.

La aceptación de este principio supone el abandono de la lógica formal, basada en el principio de no contradicción, que sigue siendo la herencia más clara del platonismo aristotélico. Como lo ha demostrado Nietzsche, esta lógica se afianza en la necesidad de una verdad absoluta desprendida de todas sus contingencias. Supone plantear con Parménides que la verdad es la revelación de una diosa y que al hombre sólo le queda el campo difuso y tormentoso de la opinión. Pero la única verdad que posee la filosofía crece en el campo de la opiniones porque el ser, como ha intentado demostrar Heidegger, se identifica con el parecer. Toda idea encierra sus propias contradicciones y las hipótesis exigen un continuo ejercicio de "falseamiento".

Pero no basta con que la filosofía enfrente el problema de la convivencia humana. Hoy es necesario afrontar la consolidación de

una nueva convivencia con la naturaleza. Este problema no puede considerarse periférico en el análisis filosófico. En toda filosofía immanentista es el tema central. Si se suprime la imaginería platónica, lo verdaderamente importante pasa a ser la relación del hombre con el medio natural. Tanto el origen del hombre como su destino empiezan a depender ya no de imperativos externos sino del lugar ocupado en el proceso evolutivo y de la manera como el hombre ejerza sus responsabilidades hacia el resto de los seres vivos.

Ahora bien, ambos problemas están unidos en una extraña vinculación. La manera como el hombre organice sus relaciones sociales tendrá que ver con la manera como desarrolle su relación con la naturaleza. La esclavitud del hombre significa el sometimiento de la naturaleza. El hombre solamente puede actuar en el interior de la cultura, y en una cultura construida para engendrar la guerra, la primera víctima es la naturaleza.

Una vez eliminados los panoramas míticos del campo de la filosofía, vale la pena regresar al seno de la madre común. Para ello es necesario aceptar con los jonios que el hombre es parte del sistema natural y no un alma desterrada de las esferas celestes. El hombre es el resultado del proceso evolutivo y su casa es la tierra. Pero si la evolución nos ha traído hasta aquí, ello no significa que el hombre sea sólo un primate y no pueda escapar del reino de los mamíferos. Para entender al hombre dentro de la naturaleza hay que aceptar no solamente la evolución, sino igualmente las emergencias que existen dentro de ese proceso. Rechazar el trascendentalismo platónico no significa aliarse al reduccionismo propio de algunas tendencias científicas.

Las responsabilidades ambientales del hombre sólo pueden comprenderse si se acepta que la evolución ha cambiado de signo. El hombre es una peligrosa maravilla evolutiva que tiene en sus manos en este momento el destino de la naturaleza. La filosofía no puede seguir fantaseando sobre las almas platónicas, mientras la naturaleza se hunde en nuestro entorno, sencillamente porque

el hombre no ha comprendido su responsabilidad dentro de la evolución.

El aspecto fundamental que debe afrontar cualquier filosofía es, pues, la integración del hombre al sistema natural. ¿Cómo hacerlo sin caer en el reduccionismo? El resultado depende, como ha podido observarse, de la manera como se entienda el concepto de naturaleza y de la manera como se analice al hombre dentro de ella. El concepto de naturaleza, tal como se verá en el capítulo segundo, difiere en las distintas tendencias estudiadas aquí. Mientras, para los jonios y las tendencias immanentistas, la naturaleza es un principio inmanente de acción que puede ser analizado por el hombre de manera autónoma, para los trascendentalistas se trata más bien del resultado de un proceso degenerativo que es necesario de alguna manera frenar.

En cada una de estas perspectivas el problema ambiental debería verse de manera distinta o no verse en absoluto. Las corrientes immanentistas se interesan en el sistema natural tal como ha surgido del proceso evolutivo. No intentan cambiarlo ni redimirlo. No están diciendo que necesariamente sea bueno, sino que es el único. No parten del supuesto de que un dios o un demiurgo haya podido crear otro mejor o que pueda perfeccionar el presente. No se busca una redención del mundo, sino la conservación del existente o, al menos, su transformación adecuada.

Desde el punto de vista platónico es difícil entender en qué consiste el problema ambiental. Si el mundo visible está situado en la escala ínfima del ser, no vale la pena conservarlo, sino que es preciso superarlo lo más pronto posible. Ahora bien la superación, de cualquier manera que se conciba, acaba disolviéndolo o al menos transformándolo hasta tal punto que se vuelve irreconocible. En la visión genuinamente platónica, lo único que vale la pena preservar es el mundo de las ideas y, con ellas, las almas desligadas de sus cuerpos. En la visión cristiana es posible redimir los cuerpos juntamente con las almas, dentro de un panorama de

naturaleza transformado e idílico. Nada sabemos sobre dicha posibilidad. Pero la naturaleza no es solamente un mundo inanimado. Dentro del mundo físico se ha ido organizando el sistema vivo. ¿Cómo surge la vida? ¿Cuál es su explicación filosófica y científica? Son preguntas que se intentará responder en el tercer capítulo. Como se ha visto, la vida puede percibirse como continuidad del proceso evolutivo o como irrupción en él. Una irrupción que el platonismo concibe como la inmersión de las almas en el mundo material. Dentro de esa perspectiva el alma es la única que puede infundir movimiento a la materia y la vida se define como movimiento.

El tercer problema que tiene que afrontar la filosofía es la manera como debe concebirse al hombre para que tenga cabida en el interior del sistema natural. Es el tema que se tratará en la cuarta parte. Como hemos visto, las corrientes inmanentistas y la ciencia moderna ven al hombre como resultado de un proceso material. El proceso vivo concluye, por lo menos hasta el momento, en el hombre. En esta perspectiva el hombre es simplemente una maravilla evolutiva y no se puede entender la naturaleza sin él, pero tampoco se puede entender al hombre sin la naturaleza.

Desde la otra orilla, el hombre es valorado solamente por su componente espiritual. Para Platón, el alma ha sido encerrada en la cárcel del cuerpo y debe liberarse lo más pronto de él. ¿Qué es entonces el hombre dentro de esta perspectiva? ¿El alma sumergida en la materia o el compuesto que se forma con el barro material? De todos modos, el compuesto no tiene importancia, puesto que el cuerpo es solamente una cárcel o una prisión. El platonismo cristiano, por su parte, le da una mayor importancia al cuerpo, aunque subordinándolo al timón cibernético del alma. Cuerpo y alma están regidos desde arriba y el cristianismo paulino acepta el apotegma de Platón según el cual los hombres son solamente marionetas en las manos de dios.

Pero no basta con comprender el mundo. Hay que sentirlo. Un capítulo fundamental en cualquier filosofía debe ser la estética. Hegel comprendió acertadamente que una de las trampas de la cultura es la castración del "goce". No será posible rescatar la naturaleza mientras no aprendamos a vibrar con ella.

Un punto cardinal en el análisis del hombre es el sentido y la naturaleza de la libertad. ¿Está acaso el hombre dotado de un poder autónomo de decisión? En tal caso, ¿hay que definir la libertad, como lo hace Kant, como un "comienzo absoluto", que nada tiene que ver con la causalidad material? O si se plantea, con Platón y el platonismo cristiano que el hombre es una marioneta en las manos de dios, ¿qué significado tiene la libertad?

Pero el hombre vive en sociedad y toda sociedad está regida por una ética y por un comportamiento político. Es necesario, por tanto, hablar del hombre social, de sus normas y de sus comportamientos. Para entender el problema ambiental hay que entender no solamente al hombre biológico. Hay que entender igualmente al hombre social. Es a través de esa enmarañada red de relaciones económicas, sociales y políticas, como el hombre individual se enfrenta a la naturaleza y la transforma. El hombre de la polis es el único que existe. Los Robinson Crusoes o los Tarzanes sólo tienen lugar en la imaginación.

El análisis filosófico ha tropezado siempre con las imágenes de dios y, por lo tanto, la filosofía se tiene que ocupar igualmente de los dioses. Ellos son los que guardan quizás lo mejor y lo peor del hombre. Sin ellos, de todas maneras, es muy difícil entender la historia del hombre, porque ellos han acaparado la mayor parte de ella. Pero ¿de cuáles dioses es necesario hablar? ¿Del que existe en realidad? ¿Pero cuál de todos existe? ¿Las diosas neolíticas de la fecundidad? ¿Los dioses machistas del Olimpo griego? ¿El Jehová atronador del Sinaí? ¿El Padre de Jesús o el dios riguroso y moralista de Pablo de Tarso? Hay que hablar, sin duda, de todos ellos, es decir de todos los dioses que el hombre ha creado, porque éstos

son los únicos que conocemos y los únicos que han participado en la historia humana. Por otra parte, ellos han guardado muchos de los secretos ambientales.

NATURALEZA

Natura estque nihil nisi virtus insita rebus
et lex quae peragunt propium cuncta entia cursum.

GIORDANO BRUNO

INTRODUCCIÓN

Parece obvio que lo que hay que definir en primer término dentro de un ensayo de filosofía ambiental es el concepto de naturaleza. A primera vista parece un concepto claro que no tendría por qué ser sometido a debate. La naturaleza se impone a través de los sentidos. Entra en nosotros de una manera directa y no debería exigir un análisis para esclarecer su significado. Todo el que oye hablar de naturaleza parece comprender lo que ese vocablo significa. Sin embargo, el concepto no parece tan sencillo. Ante todo es necesario esclarecer si nosotros, que observamos la naturaleza, pertenecemos a ella. Y si la naturaleza incluye al hombre, ¿acaso hacen parte de ella las ciudades, los edificios, las autopistas y los campos cultivados?

Estas dificultades de sentido común ayudan a comprender los obstáculos que ha tenido la filosofía para definir el concepto. Puede decirse quizás que si hay un término que resuma las contradicciones del pensamiento filosófico, ése es el de naturaleza. La principal dificultad ha sido precisamente si la naturaleza incluye o no al hombre, y una respuesta adecuada a este interrogante es quizás uno de los ejes fundamentales de toda filosofía.

La segunda dificultad está íntimamente ligada a la anterior. Se trata de saber si la naturaleza es o no autónoma. Éste es quizás uno de los problemas más complejos en la historia de la filosofía, aunque no se manifiesta generalmente en los términos anotados. Pasa más bien por los tamices clásicos de idealismo o materialismo, o por otros similares, pero en el fondo hay un problema desnudo que deseamos develar en estas páginas. La posición que se tome frente a la autonomía de la naturaleza va a decidir en gran parte la inclinación de la balanza ideológica en cuanto a los otros temas tratados en este ensayo.

A más de ello, la naturaleza no es ajena a nuestra actividad y la relación del hombre con ella ha variado a lo largo de la historia. No podía sentir lo mismo sobre la naturaleza el hombre cazador que el industrial moderno o el agricultor empeñado en transformarla. El concepto de naturaleza depende fundamentalmente de dicha relación y varía con ella.

La dificultad que tenemos en definir el concepto de naturaleza la comprendió y analizó Hume, quien llegó a la conclusión de que no existía término “más ambiguo y equívoco”. Vamos a intentar un recorrido por algunos de los significados que le han atribuido los filósofos en las distintas épocas, para deducir de allí el significado que podría recibir dentro de una perspectiva ambiental de la filosofía.

2.1. LA NATURALEZA AUTÓNOMA

A la naturaleza le agrada ocultarse.

HERÁCLITO

Estamos tan acostumbrados al concepto de naturaleza que olvidamos con facilidad que se trata de un término acuñado históricamente. Fueron posiblemente los filósofos jonios los primeros en utilizarlo y, para ellos, más que un objeto material, significaba

un método de investigación. Lo que Tales o Anaximandro querían expresar con el término *FISIS* era que todo lo visible, incluido el hombre, había sido originado por un proceso de transformación de una substancia primitiva.

Con esta idea originaria se oponían a las antiguas cosmogonías míticas que identificaban los elementos con algún personaje divino. Lo que estaba germinando en ese momento eran las raíces del pensamiento racional. La naturaleza depende de sí misma y no requiere soporte en personajes extraños. Ciertamente, los dioses homéricos no eran representantes de un mundo externo o trascendente a la misma naturaleza. Estaban incluidos en ella y hacían parte de sus contradicciones, al mismo tiempo que de su belleza o de sus pequeñas miserias. Pero, de todos modos, eran personajes autónomos, dotados de voluntad, y para los jonios era peligroso someter el conjunto de la naturaleza al dominio de voluntades independientes.

La naturaleza es, pues, un proceso que está sometido a causas determinísticas. En este amanecer de la filosofía todavía no se habían fraguado términos tan precisos, pero el concepto era similar. Significaba que el mundo deviene, es decir que no es una substancia inmóvil o inmodificable. Ahora bien, si la realidad cambia, es porque es en sí misma contradictoria, es decir, porque la misma realidad pasa de un extremo a otro. Posiblemente eso era lo que intentaba decir Anaximandro en ese hermoso pasaje que nos ha conservado Simplicio. Del *APEIRON* se origina tanto “el nacimiento de los seres como su destrucción, según la necesidad”.

Toda la filosofía jonia y neojonia gira sobre estos presupuestos. Lo importante de esta primera discusión filosófica no es si el primer principio es el agua o el aire o el *APEIRON*, sino si la naturaleza depende o no de sí misma para su desarrollo. La conclusión de los jonios es que la naturaleza tiene leyes autónomas que no han sido impuestas por ninguna voluntad externa. Por esta razón,

como dice Heráclito, el sol no se puede desviar de su curso. Todo sigue el camino del orden, amarrado sólidamente por la causalidad.

Sin embargo, va a ser un neojonio, Anaxágoras, quien introduzca la duda en este sistema sólidamente articulado. Las explicaciones que ofrece Anaxágoras para explicar los fenómenos visibles son, todas ellas, de orden estrictamente causal y determinístico, pero cuando quiere explicar un primer principio hipotético del movimiento, introduce abruptamente el *nous*, un ser extraño que puede interpretarse de muchas maneras. Esta sola fisura da pie para las fugas hacia una hipotética trascendencia o hacia una voluntad primitiva, fuente y razón final de todo cuanto existe.

Antes de los jonios existía, por supuesto, un concepto de naturaleza que, no por el hecho de recibir una expresión poética, deja de tener profundidad filosófica. No podemos, sin embargo, detenernos en la descripción de lo que significaba la naturaleza para Homero o Hesiodo, o para los poetas líricos. Sin duda alguna se trataba, al menos en los líricos, de una naturaleza intimamente ligada a los sentimientos interiores del poeta. En esta forma Safo utiliza la fuerza de las tempestades o de los vientos para referirse a los impulsos muchas veces catastróficos de su pasión amorosa. Cómo no recordar esos maravillosos versos de la poetisa de Lesbos:

El amor sacude mi corazón
como el viento golpea las encinas sobre los montes...

No es fácil trasladarse desde estas alturas de la imaginación poética al análisis descarnado de los jonios, pero es el concepto filosófico el que nos interesa en el momento. Según Pohlens, con los jonios, y especialmente con Anaximandro, se inicia el concepto de naturaleza, al menos en el terreno filosófico. Ello significa, como dijimos antes, que con ellos la naturaleza adquiere autonomía, o sea que el cosmos deja de depender del arbitrio de los dioses o de voluntades ocultas en el interior de los fenómenos. La aventura

de los jonios consiste en haber intentado llegar a las raíces terrenas e inmanentes de la realidad y en el hecho de sentirse inmersos ellos mismos en dicha realidad.

Ante todo, en llegar a las raíces inmanentes de la realidad. El hecho de que Tales atribuya el principio de la realidad al agua, o Anaxímenes al aire, no tiene tanta importancia como el hecho de haber intentado analizar la realidad material desde su propia inmanencia. Es eso lo que llamamos "razón" y es a lo que atribuimos el principio del pensar filosófico. De hecho, lo que están diciendo los jonios es que el mundo o el cosmos o el universo se mueve por su propia dinámica y, por ello mismo, se puede entender racionalmente.

Pero Anaximandro va más allá. No solamente encuentra que la realidad tiene raíces inmanentes, sino que también descubre que no es posible definir dichas raíces en forma unilateral, porque la realidad misma es contradictoria. La vida se genera de la muerte y la justicia de la injusticia, así como el día de la noche. La realidad, por tanto, no tiene un solo límite ni está amasada en una sola substancia, sino que es un continuo sucederse en el que los contrarios se reemplazan en forma indefinida.

Pero la alternancia continua de los opuestos no puede explicarse por sí misma. La realidad no es solamente contradicción, sino igualmente orden. La naturaleza no es un sucederse caótico de múltiples posibilidades, sino una transformación ordenada, que es lo que Anaximandro llama "tiempo". Se trata, sin embargo, de un orden inmanente, porque los contrarios se llaman unos a otros y se explican por sus mutuas influencias. Para los jonios no existe, por tanto, ningún principio trascendente que presida o explique el orden mundano. Si el *apeiron* es eterno, es porque el tiempo es eterno.

Unos años más tarde, Heráclito de Éfeso llevó estas conclusiones a su límite más audaz. Heráclito ve la naturaleza como un inmenso ser en movimiento. Se trata en realidad de un tiempo

circular y no de una sucesión lineal. No es que todo se inicie en un elemento y concluya con la estructura actual, sino que se desplaza circularmente del calor al frío y de la muerte a la vida. Por ser circular, es necesariamente contradictorio, o por ser contradictorio es circular.

La transformación cíclica implica, pues, la conciliación de los contrarios, pero ello no significa que el cosmos esté sumido en el caos. El orden existe y es lo que llamamos LOGOS. Pero LOGOS no es algo externo al universo mismo, sino que es su propia substancia. El orden parte de dentro y no tiene que ser impuesto por una inteligencia superior. Se identifica con el fuego, que es el elemento primordial.

El resumen que hemos esbozado del pensamiento presocrático puede considerarse tradicional en Grecia, al menos hasta la aparición del eleatismo. El planteamiento de Parménides significa una profunda ruptura que se conserva todavía en la conciencia filosófica. Sus orígenes parecen, sin embargo, provenientes de las alturas míticas más que de la reflexión racional. Por ello, su aventura la describe él mismo como un encuentro milagroso con una diosa desconocida.

Desde la altura a la que lo lleva su viaje fantástico, la naturaleza se ve en forma distinta. El mundo de la realidad móvil que había descrito Heráclito no puede ser más que una ilusión. Es el mundo que vemos y palpamos por los sentidos, pero éstos seguramente nos engañan. Detrás de esa apariencia multicolor se esconde una realidad inmóvil, que es la única de la que podemos afirmar que "es" en sentido pleno. Éste es el verdadero camino de la "verdad", al que hay que adherirse ciegamente. La filosofía se convierte así en ética. La verdad no es algo que se debate, sino que se acepta. Lo demás no pasa de ser un engaño pernicioso. Es el mundo de la opinión, del cual se deben apartar los seguidores de la diosa.

Sin embargo, tenemos que agradecerle a Parménides el que haya asentado uno de los principios básicos de toda filosofía sensata,

que podemos enunciar diciendo que el ser no puede salir del sombrero mágico de la nada. La naturaleza no es una obra de prestidigitación. El ser, la cantidad de ser que poseemos, llámese energía o materia, es un *stock* fijo que no puede aumentar ni disminuir. Se trata de un depósito fijo que no podemos incrementar al arbitrio ni destruir a nuestro antojo. Ningún ser, llámese hombre o dios, puede jugar arbitrariamente con el ser, escondiéndolo o haciéndolo aparecer de su sombrero de copa. El ser no juega con la nada.

Gracias a las leyes de la termodinámica enunciadas a mediados del siglo pasado, ha sido posible asimilar ese planteamiento: la energía no se crea ni se destruye. Sin embargo, la segunda ley de la termodinámica le da la razón a Heráclito: la energía se transforma. Tanto Heráclito como Parménides tenían su parte de razón. Ambos imaginaban el mundo como algo limitado pero eterno, sometido a sus propias leyes y que no depende del arbitrio de Zeus. Ése es el gran logro de la filosofía presocrática, incluido Parménides.

Sin embargo, en otros aspectos, Parménides borra de un plumazo el esfuerzo realizado por los jonios, cuyo intento había consistido en demostrar que el mundo “es”, precisamente, porque se transforma. Para Parménides, en cambio, el destino “encadenó al ser, para que fuera único e inmóvil”. Pero si el mundo es único e inmóvil, ¿cómo puede ser al mismo tiempo finito? Un ser absoluto, erigido como réplica al ser relativo de Heráclito, acaba en el camino del absurdo. Si la realidad tangible y móvil que experimentamos en la vida cotidiana es absurda en el terreno de la lógica, tal como había intentado demostrarlo Parménides, y el camino de la verdad es verdaderamente distinto al camino de la opinión, el ser absoluto erigido en su lugar no resulta menos absurdo. La diosa, por lo visto, no le indicó a Parménides el camino de la verdad, sino el derrotero del absurdo.

Los propios discípulos de Parménides se encargarán de refutarlo aunque aparenten y quizás pretendan seguirlo. El eleatismo

muere en su propia casa. Zenón de Elea demuestra que si se quiere ser riguroso con los planteamientos de Parménides, no existe ni lo múltiple ni lo uno. Meliso, por su parte, afirma que las características atribuidas por Parménides al ser son falsas y que si el ser es tal como lo describió su maestro, tiene que ser infinito y, como tal, escapa completamente a nuestra experiencia. Un ser infinito, sin cuerpo y que no puede experimentar dolor está mucho más cerca del dios cristiano que de Zeus o Heracles. Es un dios que nada tiene que ver con el análisis filosófico y que se ubica de lleno en el imperio la religión.

La corriente neojonia inaugurada por Empédocles y llevada a su esplendor por Anaxágoras pretende volver a las explicaciones sensatas e inmanentes de los jonios. Si se acepta la propuesta jonia según la cual la naturaleza es un proceso inmanente e ininterrumpido de transformación, hay que concluir, como lo hace Empédocles, que toda ella está atravesada por una corriente universal que va desde el átomo al hombre. La razón, que Parménides enfrenta al camino de la opinión sensible, no puede erigirse en un reino independiente y el hombre no puede argumentar sobre esta base su superioridad. Si el hombre es el resultado del proceso de la naturaleza, la razón no puede ser sino la conclusión de dicho proceso.

Pero el camino que abre Empédocles puede llevar también a conclusiones excesivas. ¿Es que acaso por el hecho de que todo es *FISIS* y de que, como tal, es el resultado de un largo proceso evolutivo tenemos que negar las diferencias entre sensibilidad y razón, entre materia y vida? Ese extraño peregrino de todas las escuelas que fue Empédocles acabó borrando las diferencias entre sensación y entendimiento y, por tanto, de su mano podemos pasar fácilmente al terreno de un reduccionismo ingenuo o de un holismo insulso.

En estas posiciones que hemos analizado se decide la suerte del pensamiento filosófico sobre la naturaleza, no solamente en la

antigüedad griega, sino también en sus versiones modernas. Hay varias maneras de enfrentar el hecho natural, o sea, de comprender la *FISIS*. O se la comprende como un camino de la materia, que por fuerza es inmanente y que no tiene que acudir a razones externas para explicarse o justificarse, o se la entiende como un ser ajeno al mundo de la sensibilidad y de la opinión, un ser que, en último término, tiene que pensarse como infinito y alejado de toda realidad terrena.

Pero a pesar de los esfuerzos de la filosofía neojonia por recuperar las explicaciones inmanentes de sus antecesores, era difícil echar al olvido la herencia de Parménides. Ese "chamán" desestabilizó en forma definitiva, al menos hasta hoy, la actitud filosófica. Por ello quizás, cuando Anaxágoras restableció las bases de la razón inmanente, tuvo la tentación de dejar tendido un puente hacia la orilla de la trascendencia y puso a jugar al *NOUS* el papel de iniciador del proceso, por encima de cualquier elemento natural. Quizás él mismo se preguntó: ¿quién preside el orden del mundo? ¿Quién dio el primer impulso al movimiento? ¿Cómo se inició todo este proceso de organización de la materia?

Estas preguntas no habían significado problema para los antecesores jonios. Para Tales, todo el proceso era impulsado por el agua, y para Anaxímenes, por el aire. Según ellos, no se requiere ningún factor ni personaje externo para explicar los procesos inmanentes. La materia se basta a sí misma. Pero Parménides había hecho caer la materia en desgracia. Si el ser no se identificaba con nada de lo que vemos o palpamos, sino que era algo comprensible solamente por la razón, había que buscar un principio supremo que estuviese por encima de la materia. Parménides no pudo encontrar la solución y no tuvo más remedio que aceptar la existencia de los dos mundos. Por una parte, el camino del ser o de la verdad y, por otro, el camino de la ilusión o de los sentidos. Este paso es de una enorme trascendencia en la historia de la filosofía porque cambia el rumbo de los procesos de investigación.

En ese momento entran en crisis las explicaciones propuestas por los jonios. Sobre estos presupuestos, Platón va a intentar el salto desde la orilla filosófica al cielo metafísico de las soluciones míticas o religiosas.

2.2. LA NATURALEZA DEPENDIENTE

Hay que decir que el mundo es realmente un ser vivo,
provisto de un alma y de un entendimiento.

PLATÓN, EN EL TIMEO

Impulsado por las dudas socráticas acerca de las explicaciones inmanentes y decepcionado por el hecho de que el *NOUS* no jugase un papel preponderante en las explicaciones de los fenómenos materiales, Platón se entrega con una vocación decidida a la penosa faena de invertir la pirámide del pensamiento humano. En sus manos muere el análisis inmanente iniciado por los jonios y continuado por Anaxágoras. Todo ello se puede expresar con las palabras que Platón coloca en boca de Sócrates en las horas que preceden su muerte: “estoy sentado, no porque tenga tendones, sino porque me quiero sentar”.

El sentido de esta frase, tal como lo va a desarrollar Platón, es claro. Ningún elemento material puede explicar el mundo y su organización actual. Por encima de este mundo sensible existen razones subsistentes que explican la realidad, y dichas razones sólo pueden ser percibidas por un alma que no es material. Más aún: el alma acaba siendo la explicación de todo fenómeno, porque es ella la que explica el movimiento. El *NOUS* de Anaxágoras se encarna así en innumerables almas que sirven de impulsos iniciales a los procesos materiales. Porque no solamente los hombres tienen alma. Existe también un alma del mundo que explica en último término la coherencia, el orden y el movimiento globales. Sin duda, ninguna de las causas materiales de los fenómenos persiste ni

es suficiente. Más aún, no pasa de ser ni es vehículo accesorio, porque la única causa real del devenir es el alma. Según lo expresa el mismo Platón, “la inteligencia termina por dominar la necesidad” y, por lo tanto, nada puede explicarse sino como el resultado de una inteligencia.

Pero el alma es únicamente un intermediario. Podría decirse que es solamente la exteriorización de la potencia divina. Detrás de la multitud de almas que operan en la materia se halla el principio divino que organiza la totalidad. La materia siempre es informe hasta que dios la organiza. La razón del universo consiste en su procedencia divina. La ciencia física solamente puede ser un pasatiempo adicional que produce “una recreación moderada y razonable”, pero que no explica satisfactoriamente la realidad porque “sólo dios sabe cómo se crea el orden”. Todo lo que ha sido hecho por las causas necesarias tiene que ser siempre reorganizado por la mano divina.

Dentro de esta cosmología imaginada en los sueños míticos de Platón, la naturaleza carece de autonomía y carece igualmente de importancia. Ni siquiera el cristianismo degradó tanto el mundo natural. La naturaleza, para Platón, no pasa de ser un escenario para las extrañas aventuras del alma. El único valor verdadero es el espíritu, porque es el único que refleja con cierta fidelidad la esencia de la divinidad.

Esta visión invertida de la realidad se impuso en el pensamiento de Occidente, a pesar de la reacción moderada de Aristóteles, que intentó devolverle a la física una parte al menos del protagonismo que le habían otorgado los jonios. El intento de la filosofía aristotélica de devolverles la autonomía al hombre y a la realidad física es, sin duda, uno de los esfuerzos más importantes en la historia del pensamiento y Occidente tendrá que acudir a él para descender de las alturas míticas de Platón. La faena de Aristóteles va a ser, sin embargo, un esfuerzo a medias que no romperá completamente con las ataduras platónicas. Aristóteles

acaba elaborando una visión del mundo en donde la voluntad vuelve a ocupar el puesto de la regulación cibernética.

Para Aristóteles el mundo está regido primordialmente por la causa final. Por esta razón, el Estagirita no puede aceptar las consecuencias de la filosofía jonia. La naturaleza no corre ciegamente por los cauces de la causalidad eficiente, porque toda causa eficiente está orientada en último término por una voluntad oculta, es decir por una causa final. De allí resulta una visión teleológica. El biólogo Aristóteles se deja imponer la perspectiva por el metafísico. Ese fondo animista que se creía superado por el esfuerzo filosófico había resucitado con Platón y se mantuvo en la filosofía aristotélica.

De allí resulta una visión del mundo dominada por la voluntad. El *NOUS* de Anaxágoras acaba predominando sobre cualquier tipo de explicación causal. Al inicio de todo movimiento es necesario colocar la presencia de un Motor Inmóvil, que explica por qué se inicia el proceso. El mundo se organiza en forma jerárquica, tal como lo había concebido Platón. La materia se extiende en un gradiente cada vez más alejado del primer principio. Por ello los astros pueden gozar del privilegio de la vida y de una naturaleza mucho más sutil que la materia sublunar. Vivimos definitivamente en un mundo degradado.

La orientación platónica se conserva, por tanto, en la filosofía de Aristóteles, así sea camuflada bajo un cuerpo de explicaciones sensatas. Pero una visión del mundo tal como la concibió Platón no cabe en los límites de la filosofía. Por esta razón la Academia, después de Platón, se desvió hacia las investigaciones empíricas y concluyó en el estoicismo con Polemón de Atenas o en el escepticismo con Carnéades. El platonismo tuvo éxito, en cambio, como religión y desde allí entró a orientar por siglos la totalidad del pensamiento de Occidente. Una vez situado en la esfera religiosa ya no tenía necesidad de ser sometido al ejercicio de la discusión filosófica. El ágora fue reemplazada por el púlpito y las hipótesis por el dogma.

2.3. LA NATURALEZA RACIONAL O FELIZ

La naturaleza es fuerte, invencible e insondable.

ZENÓN DE CHIPRE

Sin embargo, la filosofía tuvo todavía un respiro después del implacable asalto platónico. Ciertamente, Aristóteles no logró restablecer a plenitud la autonomía de la materia y de la realidad sensible y se debatió entre su propio racionalismo moderado y un misticismo contemplativo heredado de Platón. Gracias a todos sus esfuerzos, sin embargo, la filosofía intentó colocarse sobre sus pies y los dos últimos intentos de la cultura griega significan una reivindicación de la autonomía humana y de la dignidad del cosmos.

La gran hazaña del estoicismo es haber intentado acercar los dos polos de la realidad que se habían venido distanciando a lo largo del esfuerzo filosófico. Ya no era posible o, por lo menos fácil, prescindir de esa figura divina que había construido la filosofía, al menos desde Jenófanes, y que se había afirmado con Platón como principio de toda realidad. ¿Cómo devolverle a la materia, después de Parménides y de Platón, la autonomía o la importancia que le habían otorgado los jonios? ¿Qué hacer con esa figura divina que se había colocado de pronto en el centro de la escena filosófica?

La solución estoica no podía ser más original y al mismo tiempo más atrevida. Si la naturaleza no podía prescindir de dios, había que insertar a dios en la naturaleza. Ése es el principio básico de la física estoica. La naturaleza, sin duda, sigue siendo la *FYSIS* de los jonios, pero preñada por un principio divino, porque dios no es otra cosa que el principio activo de la materia. La naturaleza no es distinta de la divinidad ni la divinidad lo es de la naturaleza. Ello significaba, sin duda, materializar a dios, pero igualmente divinizar la materia. Dios y la materia son dos principios de una misma

realidad y ninguno de los dos puede prescindir del otro. Ambos son eternos.

El estoicismo soluciona en esta forma la aporía en la que había desembocado el pensamiento filosófico. Mientras, para los jonios, el principio de toda realidad es la materia, para Platón el orden depende de una inteligencia y no de principios materiales. En el estoicismo, materia e inteligencia divina se asocian en un pacto de igualdad para organizar la realidad. Como afirma Calcidio, “Dios es una cualidad inseparable de la materia” que la impregna “como la miel impregna los panales”.

La naturaleza, por tanto, no es solamente la materia, sino la materia impregnada de “razón”, y la razón es divina. Pero es igualmente inmanente. El *LOGOS* no es un principio independiente que pueda organizar a su arbitrio la materia. La realidad, toda realidad, significa el acople entre un principio activo y uno pasivo. Naturaleza es la mezcla entre materia y razón. El principio ordenador pertenece a la misma naturaleza. Con ello concluye esa enojosa dualidad que había acabado por escindir el mundo entre un substrato de sensibilidad pernicioso y un principio independiente de razón; entre cuerpo y espíritu; entre dios y naturaleza.

Por esta razón, dios no puede concebirse como un ser creador. La realidad natural no depende de una voluntad arbitraria, sino que es la consecuencia necesaria de una causalidad rigurosa. Dios es una causa eficiente y no una causa final. El *logos* significa orden, pero ese orden es inmanente y significa una causalidad organizadora. Las cosas no dependen de voluntades arbitrarias, sino de una causalidad organizada. *Logos* es igual a destino. La razón no significa libertad, sino orden.

Estamos exactamente en los antípodas de Platón, quien había sembrado la duda sobre la eficacia de cualquier causalidad material y eficiente. Para Platón, la cadena de causalidades físicas no puede dar cuenta del orden. El *logos* o *nous* tiene que ser exterior al mundo de la materia y a la naturaleza misma y tiene que ser un

principio inteligente y por lo tanto arbitrario. El orden existe porque alguien lo quiere y Sócrates se sienta porque quiere sentarse. El orden no depende de una cadena mecánica de causalidades, sino de un dios personal, ajeno al mundo y a la naturaleza. En la escuela platónica, Occidente se acostumbró a pensar el orden como voluntad arbitraria.

Para los estoicos, en cambio, no puede existir en la naturaleza una voluntad arbitraria. Por esta razón, la ética no es otra cosa que el sometimiento al orden necesario. Si el orden fuese voluntario, podríamos disentir de él y adherirnos a un orden hipotético, diferente del actual. Para el estoico, todo valor consiste en estar sometido al orden actual, que es el orden único y necesario. La naturaleza no es otra cosa que ese encadenamiento de causas eficientes y son esas causas las que establecen el orden. Por esta razón, “el fin supremo es vivir de acuerdo con la naturaleza”.

El mundo es uno y no existe nada fuera de él. Pero ello no significa que sea eterno. Los estoicos permanecen fieles al “fluir permanente” de Heráclito. Si bien los dos principios fundamentales, dios y materia, no cambian, las formas del mundo varían a lo largo de un proceso de organización y consunción. Si los mundos varían, la realidad permanece invariable, esto porque no existe otro modelo diferente al mismo mundo.

Por estas razones, el mundo, tal como existe, es bueno, y no puede existir nada mejor. Así se justifica la maravillosa expresión de Zenón: “Nada hay mejor que el universo”. Estamos situados en la plena autonomía, porque poseemos la plena belleza o, al menos la única. Toda fantasmagoría creacionista ha sido anulada. Los futuribles son un falso derrotero. Nada existe fuera de este mundo limitado y nadie nos puede proponer ni imponer modelos diferentes. No hay otros mundos a los que podamos escapar.

El estoicismo es una visión unitaria de una enorme belleza que atrae fácilmente la mirada del ambientalista. Sin embargo, no es la única que nos legó el helenismo griego. Junto a ella y en

oposición a ella está la visión de Epicuro. Ambas filosofías están de acuerdo en la importancia que tiene la ética como medio para adquirir la tranquilidad del alma. A Epicuro, sin embargo, no le interesa la física por sí misma. Está demasiado concentrado en el hombre y en el logro de su felicidad, y en último término le es indiferente cualquier teoría sobre el mundo si no contribuye a lograr la *ATARAXIA*. Lo único importante es que el estudio de la física destierre los terrores que asedian el alma. Por lo demás, es indiferente si la tierra gira alrededor del sol o viceversa.

Por ello, no encontramos en Epicuro ninguna palabra emocionada sobre el mundo. Podríamos decir que le resulta indiferente. Sin embargo, su lejano discípulo Lucrecio escribió algunas de las páginas más inspiradas sobre la naturaleza, aunque también él se atreve a despreciarla cuando la compara con el hombre. Quizás Epicuro no se hubiera atrevido a afirmar con Zenón que el mundo es animado y sabio, pero, por extraño que parezca, está de acuerdo con él cuando afirma que el universo es autónomo. Ambas filosofías niegan cualquier trascendencia, sea de dios, sea de cualquier tipo de *nous* o razón ordenadora. Coinciden en que la única realidad que poseemos es este universo y que nada puede existir fuera de él. Solamente que Epicuro no está dispuesto a acordarle al mundo un principio divino de actividad, así sea immanente.

Para Epicuro, todo viene de la materia y todo se queda en la materia. Los dioses están sometidos al orden material y no gozan de ninguna garantía, a no ser el gozo de una felicidad imperturbable. El mundo va pasando por momentos de vida y muerte, de composición y disolución, pero el todo permanece por siempre. En esta forma, como dice Lucrecio, "nos pasamos de mano en mano la antorcha de la vida". Es un mundo, por tanto, que no ha sido concebido y ejecutado por ninguna razón primordial. Es el resultado del azar. La naturaleza no tiene orden ni ordenador. No obedece a ninguna razón final. La hierba no crece para que se alimenten los animales, sino que los animales se alimentan por-

que existe la hierba. El mundo es, por lo tanto, un ser sin voluntad que obedece a causas eficientes. No son los dioses sino “el placer, hijo del cielo y madre de todo lo que respira, el que invita a los animales a engendrar”.

La visión de Epicuro sobre la naturaleza es quizás una de las más coherentes y atrevidas que nos ha legado la tradición filosófica. Es el inmanentismo jonio llevado a sus últimas consecuencias. Todo viene de la materia, incluidos los dioses, y todo se mueve por impulso del placer. La libido es el único principio impulsor. Sin embargo, en esta panorámica unitaria, el hombre tiene que luchar por su felicidad y la felicidad del hombre no radica tanto en el placer como en la tranquilidad del alma. Epicuro no explica la causa de esta extraña excepción.

Es extraño, en efecto, que, si el hombre pertenece totalmente a la naturaleza, tenga que luchar por su felicidad. ¿Por qué el ritmo de la naturaleza no concluye necesariamente en el goce tranquilo de la ATARAXIA? ¿Cómo se explica ese esfuerzo denodado por alcanzarla contra las condiciones impuestas por la misma naturaleza? La respuesta de Epicuro está ligada al concepto pesimista que se forma sobre la sociedad, es decir sobre la naturaleza política del hombre. La verdadera ruptura en el sistema epicúreo se encuentra en el paso desde el ritmo acompasado de la naturaleza a las exigencias arbitrarias de los sistemas sociales. Si hay algo que no merezca el nombre de natural, es el orden que el hombre mismo se ha impuesto y que ha sido establecido contra el ritmo del placer. El individuo está atrapado en una red que le impide el disfrute de su propio egoísmo. En ello, Epicuro es discípulo de los sofistas.

2.4. LA NATURALEZA REDIMIDA

La creación fue sometida a la vanidad.

PABLO DE TARSO

Pero no fueron ni el epicureísmo ni el estoicismo los que ganaron la lucha ideológica. Fue el platonismo, convertido en religión, el que dominó la conciencia de Occidente. La visión que transmite el cristianismo sobre el sistema natural es de origen predominantemente platónico, con algunas acotaciones judaicas y otras de su propio cuño. Ante todo se acepta, con algunas corrientes del judaísmo, el hecho de la creación. La realidad física se inició por impulso de una voluntad libre y soberana. Dios no es solamente el ordenador del *Timeo*, sino el creador que va sacando las cosas, día tras día, del caos primordial. La visión bíblica no imaginaba una creación absoluta desde la nada. Ello tampoco era posible para la mentalidad griega, al menos después de que Parménides se negase la posibilidad misma del no ser. No era posible concebir que alguien, así estuviese colocado en el nicho privilegiado de la divinidad, pudiese suscitar la realidad desde el agujero negro de la nada.

Si el mundo ha surgido de dios, ello significa que depende en cada momento de él. Este sentido de la creación y de la providencia se ajusta, sin embargo, a la ortodoxia platónica. Ante todo, el mundo ha surgido de dios. Ello significa que el verdadero origen de todas las cosas, o de cualquier cosa, puede ser solamente la voluntad libre o la razón personal. Es la razón la que gobierna el mundo, pero la razón significa una inteligencia que dictamina cómo debe ser el orden. Sócrates se sienta no porque tenga tendones, sino porque se quiere sentar. En esta forma triunfa la visión platónica, asentada ahora como dogma religioso, sobre los intentos de los jonios de explicar el mundo por causas inmanentes.

En segundo lugar, la realidad física depende totalmente de la voluntad divina, en cada momento de su proceso. Se trata, por

tanto, de una realidad dependiente y sometida que no tiene finalidad en sí misma, sino que responde a causas finales establecidas desde afuera. El mundo se vacía de sentido o, mejor, recibe su sentido solamente por voluntad de un ser supremo. Toda realidad tiende hacia dios, porque toda realidad viene de dios. No existe un rincón del universo en donde sea posible esconderse de su presencia y de su acción. De ello resulta una visión pesimista sobre el mundo. La presencia de un dios creador no enaltece la naturaleza sino que la degrada. Toda ella se ve de pronto sumergida en un extraño estado de corrupción, porque toda ella debería tender hacia la glorificación de dios, pero se queda rezagada en su propio disfrute. En esta forma la satisfacción personal pasa a constituir un pecado metafísico y la culpa de ello recae sobre el ser humano.

Es el hombre, en efecto, el que induce la degradación en la naturaleza. Éste es un planteamiento que le llega al cristianismo por ambas fuentes. Tanto el judaísmo como Platón habían imaginado una especie de pecado original que da origen a la corrupción de toda la naturaleza. En ello, el *Timeo* es tan pesimista como la Biblia.

El cristianismo, sin embargo, tiene que incorporar la naturaleza dentro del plan salvífico y ésta es su principal diferencia con los postulados platónicos. Si la naturaleza se hundió en la degradación por el pecado del hombre, debe ser redimida juntamente con éste, y el hombre no significa solamente el alma, sino igualmente el cuerpo. Platón nunca habría aceptado este presupuesto. Los dogmas de la encarnación y de la redención le devuelven un cierto sentido a la naturaleza, pero no se trata de un sentido natural, sino de una significación trascendente. Lo que redime a la naturaleza es la gracia y el hombre solamente puede ser redimido por la fe. Fe y gracia constituyen un mundo paralelo a la naturaleza y solamente ellas les devuelven la dignidad tanto a la naturaleza como al hombre. Los valores no dependen del significado natural de las cosas, sino de su transfiguración en un mundo reconstruido.

Esta visión pesimista de la naturaleza corrompida es la que se instala en la conciencia de Occidente como un enorme peso del que no ha podido liberarse. La tragedia de la cultura occidental debe ser medida desde este parámetro, y muchos de los errores y de los horrores de lo que llamamos todavía el desarrollo son el lastre de una conciencia pecadora.

2.5. NATURALEZA SIN LIBERTAD

La naturaleza no tiene fin alguno

SPINOZA

La filosofía y la ciencia modernas han sido un esfuerzo por liberarse de esa culpabilidad y por recuperar la autonomía de la naturaleza y la dignidad del hombre. Ha sido, sin embargo, un esfuerzo hasta cierto punto frustrado y frustrante. El platonismo, con todas sus secuelas, sigue pesando sobre la conciencia moderna, y ello a pesar de Hegel y de Nietzsche.

La filosofía moderna puede considerarse como una respuesta a las inquietudes que empezó a plantear la física. No fue la filosofía, como había sucedido en Grecia, la primera en acercarse a una interpretación del mundo, sino la ciencia, que se ejercía por fuera de los nichos filosóficos de las universidades. En la Grecia de los jonios no era posible distinguir entre filosofía y ciencia. La filosofía no era en su inicio otra cosa que aventuradas hipótesis para interpretar los fenómenos naturales. En la nueva ciencia, en cambio, se trata de comprobar experimentalmente cómo es el universo o de deducirlo de una experiencia sensible controlada.

El resultado al que había llegado la ciencia moderna se puede resumir en pocas líneas. El mundo obedece a leyes mecánicas de funcionamiento y no está sometido al asalto de ninguna voluntad personal. El universo puede ser observado por la ciencia sin temor a que los fenómenos cambien su rumbo durante el proceso

de observación, movidos por una voluntad oculta. Esta perspectiva desplaza la cosmología astrobiológica de Aristóteles y, más todavía, las bases sobre las que Platón había sustentado el análisis filosófico.

Ante todo no es posible sostener, como lo hace Aristóteles, que las esferas celestes estén compuestas de una substancia más sutil o más cercana a la divinidad que la que compone el mundo sublunar. Tal como lo había planteado Anaxágoras, el sol es una piedra incandescente y, como lo prueba Galileo, tiene manchas en su superficie. Además, como decía Giordano Bruno, el hecho de que los astros brillen es la mejor prueba de que no son incorruptibles.

Igualmente, la física clásica acepta los postulados de la geometría euclidiana. Contrariando a Aristóteles, los nuevos físicos incluyen la geometría dentro de la física o aceptan que el mundo de la física es de naturaleza euclidiana. La consecuencia inmediata de esta hipótesis, al menos para Descartes, es que de la misma manera que el espacio de la geometría es absoluto, el universo también lo es. Igualmente, de la misma manera que en el espacio geométrico no existe centro, tampoco se le puede asignar un centro al universo. Así como existe un espacio absoluto, el tiempo tiene que tener por igual una dimensión absoluta, que Newton llama “duración”. El tiempo relativo no es más que la medida circunstancial de esa duración absoluta. La física debe ser, pues, al igual que la geometría, una ciencia dominada por la medida y el cálculo. En esta forma, las matemáticas se enseñorean del proceso científico.

La conclusión de todo ello es que el universo está compuesto por una substancia homogénea, repartida a lo largo de una dimensión y de un tiempo igualmente homogéneos. La naturaleza está regida, en consecuencia, por las mismas leyes a lo largo del tiempo y del espacio. La homogeneidad de la materia, afirmada explícitamente por Descartes, no deja de ser una hipótesis con débiles confirmaciones; pero en cambio las manchas del sol pue-

den verse por el telescopio. Eran, pues, teorías más seguras que las hipótesis jonias sobre el origen del universo. Hoy en día a través del espectroscopio es posible confirmar que en todo el universo no existen más que los 92 elementos naturales contenidos en la tabla periódica y que la materia, efectivamente, es homogénea en toda la extensión del universo, incluidos los agujeros negros.

Más importante que la homogeneidad de la materia es la conclusión a la que llega la ciencia moderna sobre la homogeneidad de las leyes. Para Galileo, una ley es la relación funcional, en sentido matemático, entre dos magnitudes, cualquiera que sea su tamaño. En esta forma se puede medir la caída de los cuerpos, tal como lo hizo Galileo, y ello se puede extender a cuerpos infinitamente pequeños de acuerdo con el cálculo infinitesimal descubierto por Leibniz y Newton.

Se trata, en consecuencia de leyes mecánicas que se pueden definir con las palabras de Descartes: “Todo se realiza por figuras y movimientos”. Aquí “figuras”, significan cuerpos físicos, pero son cuerpos físicos que se mueven y que al moverse se relacionan y se modifican entre sí. Pero la definición más exacta del mecanicismo la dio Isaac Newton: “Muchas razones me inducen a pensar que todos los fenómenos dependen de ciertas fuerzas que hacen que las partículas de los cuerpos, por algunas causas hasta ahora desconocidas, o se atraigan recíprocamente, o se unan formando figuras regulares, o se repelan y se alejen unas de otras”.

Hay, sin embargo, una gran diferencia en la manera como Descartes y Newton entienden la naturaleza. Esta diferencia señala también la distancia que empieza a abrirse entre ciencia y filosofía. Mientras Descartes cree que la naturaleza es discernible en principios de evidencia subjetiva, Newton se aleja de cualquier principio metafísico para atenerse directamente a los fenómenos, por ser éste “el camino más sencillo y corto posible”.

El problema se puede plantear en otros términos. ¿Hasta qué punto era capaz la reflexión filosófica de apartarse de los cauces

trazados por Platón? Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto es necesario presuponer un ordenador externo al universo para explicar ese sentimiento de orden que suscita en nosotros la naturaleza? ¿Hay que acudir a causas metafísicas para explicar los fenómenos materiales?

La respuesta la da Newton cuando dice que la ciencia no debe transgredir los límites de una descripción simple de los fenómenos de la naturaleza ni debe preocuparse por considerar supuestas propiedades esenciales. Ello significa que no se debe presuponer o afirmar un orden metafísico, colocado más allá de los fenómenos mismos. No es la geometría la que debe presidir u orientar la investigación de la naturaleza, sino la aritmética. El empirismo científico se afirma en esta forma frente al racionalismo filosófico.

Descartes, en cambio, a pesar de que procura mantenerse fiel a las conclusiones de la ciencia moderna, no logra separarse completamente de Platón. Éste es el origen de la dicotomía que él mismo va a imponer al mundo moderno. La naturaleza física, toda ella, incluidos el cuerpo humano y, por supuesto, los animales, no es más que el ensamblaje de partes unidas artificialmente, y es la unión de esas partes la que da razón suficiente de su funcionamiento. No se requiere ningún ser espiritual que impulse la materia desde dentro o desde fuera. Puede decirse quizás que, para Descartes, la materia se explica por sí misma, al menos en su funcionamiento actual.

Ello no significa que Descartes esté dispuesto a abandonar el encanto de los mitos platónicos. Si la naturaleza es un mecanismo, no por ello encuentra en sí misma su explicación última. Todo reloj supone un relojero y el gran reloj de la naturaleza es la mejor prueba de la existencia de dios. Pero dios pasa a ser exactamente eso: un relojero. Una vez construido el reloj, éste funciona por sí mismo sin la fatigosa presencia de dios en cada momento del proceso. Toda máquina natural está hecha para funcionar por sí misma y no es necesario acudir a causas ocultas en la explicación

científica de la naturaleza. Con Descartes, el kantismo empieza a abrirse paso.

Es un paso, sin duda, de una inmensa trascendencia. Lo que planteaba el platonismo no era solamente que dios hubiese impulsado el proceso en un primer momento, a la manera del *nous* de Anaxágoras, sino que de él depende la realidad en cada instante y de manera directa. Todo movimiento supone una voluntad que lo impulse. El alma se esconde necesariamente detrás de cada fenómeno y la naturaleza física no tiene ninguna independencia; por ello, la autonomía de la ciencia proclamada por los jonios no pasa de ser una ilusión.

Para Descartes, en cambio, ninguno de los procesos de la naturaleza física requiere la presencia del alma para su explicación. El alma cambia de función. Ya no es el impulsor de todo el proceso, porque su función es simplemente reflejar toda la realidad en el pensamiento. La función del alma es pensar y no necesariamente dirigir los movimientos del cuerpo, como si éste fuese un caballo brioso. Ese símil es platónico, no cartesiano. Para Descartes, el cuerpo se explica por sí mismo, al igual que el alma. Descartes se esmera en limitar las funciones del alma dentro del sistema mecanicista implantado por la física.

A pesar de su platonismo implícito, la filosofía de Descartes era demasiado aventurada para que la tradición la aceptase sin reticencias. No se podía reducir la naturaleza a un mecano extenso y sin vida, ni la vida podía identificarse sin más con la materia. Por ello pocos decenios después Leibniz regresa a Platón apoyándose en la afirmación de Sócrates según la cual uno se sienta porque tiene voluntad y no simplemente porque tiene tendones. Es una afirmación que Leibniz cita con frecuencia para sostener sus tesis. ¿Cómo encontrar un principio de dinámica voluntarista en la naturaleza que no sea reducible a la materia? ¿Es que acaso todo puede ser explicado por la simple aglutinación de las partes extensas, sin necesidad de un principio inmaterial de acción? La

respuesta de Leibniz es definitivamente negativa y de allí surgen esos nuevos átomos del espíritu que son las mónadas. Frente a Demócrito y al mecanicismo cartesiano, Leibniz rescita de nuevo el espíritu como principio fundamental del proceso natural. Las almas de Platón se dividen hasta el infinito en pequeñas partículas espirituales de acción y son ellas las que explican el orden.

Así pues, la dirección que sigue el pensamiento moderno en la interpretación de la naturaleza no es homogénea y quizás es en esta división que podamos observar una de las principales dificultades ideológicas que afrontaron tanto la ciencia como la filosofía. No era fácil desprenderse de la matriz platónica y regresar, por encima de ella, a los orígenes de la filosofía jonia. No era fácil entender la naturaleza por sus causas inmanentes más acá o por encima de las interpretaciones míticas.

Sin embargo, ello es más difícil aún si se enfrenta la situación del hombre. ¿Es posible aplicar el determinismo no sólo a la realidad natural, sino igualmente al predio sagrado de la voluntad libre? ¿Puede decirse que el hombre pertenece a la naturaleza, o sea que está sometido a sus leyes determinísticas? ¿Cómo conjugar la libertad con el determinismo científico deducido de las leyes rígidas de la gravitación universal? ¿Hasta qué punto una vez demitificada la naturaleza, es necesario desacralizar al hombre?

No era fácil resolver estas inquietudes en el momento en que Galileo permanecía en prisión y poco después del martirio de Giordano Bruno. Pero si la filosofía deseaba ser una reflexión racional y no una exigencia dogmática tenía que aceptar todos los postulados de la ciencia. Los acepta, sin embargo, con total incertidumbre y temor. Para Descartes, la naturaleza está sometida, toda ella, a leyes mecánicas, con excepción de esa partícula inmaterial que llamamos alma. Todo el resto de la naturaleza se define con la palabra "extensión". Ésa es la característica principal y fundamental de la materia, su esencia o substancia primordial. Por debajo

de cualquier fenómeno se encuentra la extensión como razón o explicación última.

La primera y más directa consecuencia de la filosofía cartesiana es la separación entre espíritu y materia y, por lo tanto, entre hombre y naturaleza, entre libertad y determinación. Ello demuestra que no era fácil romper los esquemas platónicos. Como vimos, Platón rechaza las explicaciones de los jonios que pretenden explicar la realidad material sin necesidad de acudir a un principio inteligente. Para él todo principio tiene que ser de orden racional o voluntario.

Este postulado, sin embargo, es difícil de mantener en el ámbito de la ciencia moderna y la filosofía tendrá que aceptar por gusto o por fuerza las conclusiones de ésta. La solución va a ser el dualismo cartesiano que se extiende hasta Kant y del cual no se ha podido desembarazar completamente el pensamiento. Para mantener el dualismo, la naturaleza tiene que ser separada de los principios espirituales que rigen los comportamientos humanos. La ciencia podía concluir que el universo físico obedece a leyes estrictas de funcionamiento y que estas leyes son de carácter determinístico, pero no le era lícito introducir dentro del dominio de esas leyes tanto al hombre como a dios.

Pero, por otra parte, la filosofía tampoco podía regresar a los esquemas platónicos. Por ello el platonismo inscrito en la filosofía moderna es de distinto cuño. En Platón, las causas trascendentes o finales dominan todo el proceso. No dan solamente el primer impulso, como lo había propuesto Anaxágoras, sino que ningún momento de la realidad puede explicarse sin su influjo. La filosofía moderna, en cambio, tiene que aceptar, por fuerza, la autonomía del proceso natural. La naturaleza se explica satisfactoriamente por sus propias causas y por ello se justifica la ciencia.

No era fácil dar este paso. Aceptar el predominio de las causas eficientes significaba prescindir de las causas finales, o sea borrar la imagen de un dios creador. La inquietud que producía esta al-

ternativa se puede observar en Leibniz con mayor intensidad que en cualquier otro pensador de la época. Leibniz, que había seguido de cerca los adelantos de la ciencia, funda su filosofía en el intento de conciliación entre las dos vías e intenta demostrar que no basta con aceptar el análisis determinístico y que “los efectos de la naturaleza se pueden demostrar tanto por la causa eficiente como por la causa final”. A este propósito recuerda el pasaje del *Fedón* en el que Sócrates afirma que se sienta porque quiere sentarse y no solamente porque tenga tendones.

Spinoza, en cambio, es radical en la formulación de las soluciones que son similares a las que habían adoptado los estoicos. Si la naturaleza está sometida a leyes determinísticas, es necesario incorporar a dios y al hombre dentro de dicho orden. El camino más fácil de superar la aporía habría sido anular uno de los polos de la propuesta. Si el universo podía ser explicado desde la immanencia, como efecto de causas materiales y determinísticas, lo más sencillo habría sido prescindir del mito platónico. Era la solución adoptada por Epicuro, pero a Epicuro le resultaba difícil resucitar en tierra cristiana. Al menos se podía regresar a los jonios, que habían relegado a dios a un lugar abstracto y lejano que no le permitía interferir en el orden de la naturaleza.

No era fácil, pues, prescindir de los fundamentos platónicos ni siquiera para un judío sefardita como Spinoza. Por ello, dios permanece como la explicación última de todos los fenómenos naturales. Se trata, sin embargo, de un dios distinto, similar al de Zenón, acomodado a un mundo determinístico. La naturaleza surge de dios como causa necesaria y no como causa libre. Pero un dios necesario ya no puede imaginarse como un ser trascendente a la misma realidad. Lo que había hecho surgir la necesidad de uno trascendente era la exigencia platónica de que el orden mundano proviniese de un ordenador. Si el orden es necesario, es immanente.

Para Spinoza la naturaleza no necesariamente tiene que ser imaginada como un orden. Si orden significa fin, la naturaleza no

lo tiene. Se trata, sin duda, de un orden racional, pero no necesariamente voluntario. La causa no necesita querer, sino solamente producir un efecto. La naturaleza no ha sido creada para beneficio del hombre, y las plantas no existen para que los animales se alimenten. Los seres se articulan de acuerdo con las posibilidades de ajuste, pero no siguiendo la exigencias de una voluntad previa. Así cae el argumento inicial de la filosofía socrática. Si Sócrates se sienta en el banco de la prisión es por exigencia de una causalidad eficiente y no por los móviles míticos de una supuesta voluntad. No se trata, por tanto, de un universo creado sino de un universo causado. La realidad se va desgranando poco a poco y de manera necesaria, de una causa primera, pero esa causa se identifica con sus propios efectos. Dios no puede ser distinto a la naturaleza. Si existe un dios, hay que acomodarlo a las leyes de la física.

Pero el dios platónico no se deja acomodar fácilmente. Si se renunciaba a Platón, había que darle definitivamente la espalda. Era peligroso seguir jugando con sus mitos y Spinoza acabó engarzado de nuevo en ellos. Si dios participa de la extensión no puede tratarse de la extensión que podemos ver y tocar. Se trata más bien de una ficción geométrica en la que no existen partes ni diferencias. En esta forma, Spinoza deja flotando la naturaleza entre lo eterno y lo transitorio. Como se lo reprocha Hegel, nunca se sabe cuándo termina el dominio de dios y cuándo empieza el dominio de las causas naturales. Lo único que logró Spinoza fue develar la tragedia del pensamiento moderno. Dios, más que en una explicación, se convierte en un obstáculo para la explicación del mundo natural.

A pesar de las contradicciones inherentes a su pensamiento Spinoza nos muestra por primera vez un mundo unificado regido por causas inmanentes y determinísticas. Su filosofía representa el mayor esfuerzo que se ha realizado en el pensamiento moderno por desmontar el mito platónico de una voluntad inicial. El *nous* de Anaxágoras empezaba a recibir su epitafio. Con

Spinoza se derrumban los pilares de un mundo voluntarístico. Se impone de nuevo el planteamiento presocrático, en el que racional no significa necesariamente voluntario.

Dentro de una perspectiva ambiental, la filosofía de Spinoza nos deja profundas inquietudes. ¿Hasta qué punto era posible reconstruir la filosofía siguiendo los nuevos mandatos de la física? ¿Era posible unificar el mundo ideológico alrededor de los nuevos descubrimientos científicos o había que iniciar esa dolorosa esquizofrenia que caracteriza a la cultura moderna?

2.6. LIBERTAD CONTRA NATURALEZA: KANT

Naturaleza es la conexión de las determinaciones de una cosa, según un principio interno de causalidad.

KANT

La esquizofrenia la va a organizar Kant dentro de una impresionante arquitectura filosófica. La empresa de Spinoza estaba destinada al fracaso, y si no moría de muerte natural era necesario liquidarla. A esta tarea se entrega el filósofo de Königsberg de quien dependen las grandes corrientes de la filosofía moderna. Nos interesa por el momento estudiar la manera como Kant entiende la naturaleza y cómo intenta acomodar el pensamiento filosófico a las nuevas exigencias de la física.

Ante todo, había que aceptar decididamente los resultados de la ciencia moderna. Si la filosofía quería seguir teniendo un futuro tenía que casarse, para bien o para mal, con la ciencia pero, al mismo tiempo, había que señalarle límites al conocimiento humano si se querían mantener los fundamentos de la fe. Por encima de la razón teórica existen para Kant motivaciones culturales más profundas que presiden el mundo de la ética y del comportamiento político. No es lícito reducir el mundo a la simple determinación de la física. Deben existir elementos articuladores de la

realidad, que se sitúen más allá de la causalidad inmanente. Ello significa que la inmanencia no es autosuficiente y requiere para su explicación de postulados trascendentes y esos postulados son: dios, el alma y la libertad.

La filosofía de Kant significa una simbiosis entre Platón y la filosofía jonia, entre Galileo y Newton, por una parte, y entre los postulados religiosos y éticos de la libertad por la otra. El primer paso es disolver la tentación spinozista. El mundo no es solamente razón necesaria. También es, y prioritariamente, voluntad libre. Ahora bien: entre razón y libertad no existe la armonía que imaginaba Aristóteles. Son términos antagónicos que exigen principios diferentes. En esta forma se rompe la unidad entre razón y voluntad, entre bien y verdad, entre razón práctica y razón teórica.

Toda la naturaleza está sometida al dominio de la razón teórica. Toda ella puede analizarse desde el punto de vista de las causas eficientes. Mejor aún; la naturaleza es, por definición, el reino de las causas necesarias. En esta forma se justifica la ciencia como análisis válido de la naturaleza. El hombre puede y debe dirigir su razón al dominio de la naturaleza ya que puede conocerla gracias al análisis científico. El dominio de la razón consiste en la capacidad de establecer un orden en el mundo de los fenómenos y el ordenamiento de los fenómenos significa la capacidad de ordenar la naturaleza.

De estos presupuestos se deduce una definición de naturaleza. Ya no puede ser la totalidad de la realidad, tal como lo habían planteado los jonios, pero tampoco es la naturaleza sumisa que había imaginado Platón. La naturaleza es autónoma, pero es solamente una parte de la realidad. Como adjetivo, naturaleza para Kant "es la conexión de las determinaciones de una cosa, según un principio interno de causalidad". Como sustantivo, es "el conjunto de los fenómenos causados". Así pues, naturaleza y causalidad determinística se identifican. La naturaleza es, por tanto, un todo cerrado que tiene su propio ordenamiento causal. Es esa autono-

mía la que funda a su vez la autonomía de la ciencia y es esta autonomía lo que le permite al hombre el dominio de la naturaleza.

Se trata de una autonomía cerrada, pero relativa. Aunque la naturaleza tenga su sistema explicativo independiente, ello no significa que en última instancia pueda explicarse por sí misma. Su comprensión queda necesariamente abierta a la trascendencia. Zenón de Elea estaba, pues, en lo cierto. A pesar de que la ciencia pueda explicar los fenómenos por el análisis de la causalidad inmediata no es capaz por sí sola de resolver las aporías finales en las que remata todo análisis. Por ello puede decirse que la naturaleza nos ha tratado “como una madrastra”, dándonos una facultad que, a pesar de que puede comprender las causalidades inmediatas, no puede conducirnos a la comprensión del sistema global sin recurrir a hipótesis trascendentes.

A más de ello, o precisamente por ello, el concepto de naturaleza no abarca la totalidad del hombre ni de la realidad. El cuerpo está sometido, sin duda, a las leyes de la causalidad, pero el espíritu es autónomo. La naturaleza concluye en el cuerpo. El alma nada tiene que ver con el reino de los fenómenos causales. Es el reino independiente de la razón práctica. Allí se inicia el reino de la libertad. El hombre posee, por tanto, un principio absoluto de autonomía y por ello la mejor definición de libertad es, para Kant, “la facultad de empezar por sí mismo”. La libertad es un principio absoluto de acción que nada tiene que ver con el mundo de la naturaleza. El hombre inicia de manera absoluta una nueva serie de causalidades.

Con la libertad del hombre se inicia un mundo diferente pero este mundo presupone la existencia del alma inmortal y de dios. Es un mundo que no está sometido a las leyes de la causalidad inmanente ni puede alcanzarse por el esfuerzo de la razón discursiva. La realidad está, pues, conformada por dos esferas independientes. Por una parte, el mundo de la naturaleza, sometido a la causalidad y, en la otra orilla, el reino del espíritu, que es el

reino de la libertad, del alma y de dios. Nada sabemos por la razón especulativa de esos tres seres extraños, porque ninguno de ellos está sometido al dominio de la causalidad. Solamente sabemos que existen o, mejor aún, que tienen que existir.

Así intenta solucionar Kant el conflicto entre *nous* y naturaleza que venía planteándose desde Anaxágoras. Es una solución que divide el mundo entre inmanencia y trascendencia, entre causalidad y libertad, entre naturaleza y espíritu pero, al menos, esta división le permite al hombre actuar en forma autónoma dentro de su propia esfera. La naturaleza, sin duda, queda subordinada a un orden trascendente pero es un orden que no conocemos y que sólo podemos suponer por las exigencias de la razón práctica. Se trata de una exigencia de la ética no de una imposición de la razón. El kantismo era quizás la única solución posible dentro del platonismo cristiano. Por esta razón Kant puede sepultar a Spinoza y constituirse en el fundamento de la filosofía moderna.

Pero si la razón especulativa conquista su autonomía, el reino de la conducta humana se somete a un nuevo orden desconocido. Ésa es la paradójica solución de Kant. El hombre es libre para dominar la naturaleza a través del conocimiento científico, pero su libertad está hipotecada a un orden trascendente. El comportamiento ético no depende de la naturaleza sino de un mundo que no conocemos. La responsabilidad no está ligada al orden social ni obedece a la lógica de las causalidades naturales, sino a un extraño mecanismo autónomo que llamamos libertad y que nada tiene que ver con la naturaleza.

He aquí, retratada de lleno, la esquizofrenia de la filosofía moderna. Nadie la ha encarnado mejor que Kant. Gracias a él somos los reyezuelos de un mundo de causalidades inmanentes, que se abre, por el cauce de la ética, hacia un mundo trascendente y desconocido.

2.7. NATURALEZA COMO FRUICIÓN O COMO CAOS

Lo que llamamos el mundo no es más que el resultado
de una multitud de errores y fantasías

NIETZSCHE

¿Cómo salir de ese camino ciego de la filosofía? O, mejor, ¿cómo salió la filosofía de ese callejón sin salida? El camino lo había trazado Spinoza y había que regresar a él, por encima de Kant, si es que no era posible el retorno simple y radical a Heráclito o a los jonios. La filosofía estaba demasiado cargada de mitos platónicos para deshacerse sin tropiezo de ellos. Hegel lo intenta pero el regreso no era fácil. Hegel tendrá que esconderse, como Heráclito, en un lenguaje oscuro que todavía la crítica no ha sabido dilucidar. Por otra parte, el mismo Hegel quedará atrapado no tanto en su propio lenguaje cuanto en las sinuosidades luteranas de la trascendencia.

Ante todo, Hegel comprende que la naturaleza no es una realidad permanente e inmóvil, como la había imaginado Parménides, sino un flujo móvil y contradictorio, como la había descrito Heráclito. Y en ese mundo que se mueve cualquier ESPÍRITU ABSOLUTO tiene que confundirse con el proceso mismo de la naturaleza. Spinoza triunfa de nuevo sobre Kant. La naturaleza ya no es solamente el reino de la causalidad, como lo era para Kant. Solamente existe un sistema que abarca tanto la naturaleza extensa de Descartes como al espíritu libre de Kant. Si existe la libertad, ella debe explicarse en el interior de la naturaleza, y si existe dios, sólo puede ser el motor activo e inmanente del proceso mismo de la naturaleza.

Con Hegel, la naturaleza adquiere contornos dinámicos, pero éstos quedan todavía relegados a una estratosfera metafísica poco discernible en la cotidianidad del trabajo. Será Marx quien descubra los caracteres esenciales que articulan la actividad humana a

la naturaleza, ya que ésta es una premisa necesaria del trabajo humano. Ello significa que la cultura no se construye sino en la transformación del entorno. La transformación del mundo natural no solo humaniza la naturaleza, igualmente construye al hombre. Al transformar el mundo natural, el hombre empieza a manifestarse como ser genérico.

Sin embargo, lo que Hegel llama naturaleza es solamente una parte del proceso, y esa quizás es una de las principales limitaciones de su filosofía. La naturaleza es solamente la objetivización del espíritu, que se consolida en forma inmediata en el "ser allí". Es la *natura naturata* de Spinoza, aunque es difícil saber qué significa en Hegel una *natural naturans*. No existe quizás en la filosofía de Hegel un término de más difícil comprensión que el concepto de espíritu absoluto. Puede ser dios, pero puede ser igualmente el orgasmo fructivo de la misma naturaleza. No es fácil comprender por qué la naturaleza, para Hegel, no tiene historia, si se afirma que es la objetivización del espíritu y el espíritu se encarna continuamente en el tiempo.

En cambio, para Marx, la naturaleza tiene una historia humana al mismo tiempo que el hombre tiene una historia natural. Marx supera la dicotomía entre hombre y naturaleza e introduce de lleno la historia humana dentro del contexto de la historia natural. Es el sueño de Spinoza realizado. El filósofo judío no había logrado encontrar el camino para incorporar al hombre en el proceso natural. Otro judío lo logra dignificando el trabajo, que había permanecido al margen de la filosofía.

La importancia de Marx dentro de una perspectiva ambiental de la filosofía consiste en el hecho de que comprendió la relación del hombre con la naturaleza a través de trabajo. Con él acaba por cerrarse la brecha que se había abierto desde Platón entre un hombre enaltecido solamente por su razón o por su espíritu y una naturaleza relegada por Descartes a ser simplemente extensión. Para Marx la naturaleza no es ajena al hombre ni el hombre lo es

a la naturaleza. Ambos representan un sistema único en el que el hombre construye cultura por medio de la transformación del medio natural. Mientras la naturaleza tiende a ser humanizada o culturizada, el hombre no puede construirse como especie sino transformando el medio natural. Cultura y naturaleza son formas simbióticas que en la actualidad no se pueden entender de manera independiente.

No era, sin embargo, la única manera de superar a Platón. Poco después de Marx, Nietzsche dirige todos sus pertrechos contra los fundamentos platónicos de la cultura pero lo hace no en la perspectiva de Marx, a quien desconoce o pretende ignorar, sino desde la visión pesimista de la termodinámica o desde el reduccionismo biologista de Darwin. Es demasiado aristocrático para entender a Marx. Por ello en la contracorriente de la filosofía nos encontramos con una antiimagen de la naturaleza y del hombre, que ya no se encuentra situado en los pináculos de la Razón Práctica, sino en la herencia apasionada de la evolución animal.

Nietzsche no se forma una imagen complaciente de la naturaleza, por lo tanto, tampoco de la ciencia. Traslada a la naturaleza el pesimismo fundamental que le sirve para analizar al hombre y su cultura. Así como toda sociedad está basada en el error, "lo que llamamos el mundo no es más que el resultado de una multitud de errores y fantasías". Ello significa que no podemos saber nada del mundo en sí. Cada cultura construye sus propias mentiras para interpretarlo. No existe una ontología distinta a la gnoseología.

Para destruir la imagen cultural de dios Nietzsche intenta destruir la idea de substancia. El mundo sólo puede describirse como fenómeno y, por lo tanto, no existen certezas científicas que lo puedan definir para siempre. La ciencia no puede diferenciarse de la creencia. Por ello la ciencia no está hecha para explicar las cosas, sino para describirlas conforme a la imagen relativa que nos formamos de ellas. A la naturaleza, por tanto, no se le pueden aplicar las leyes científicas, y lo que llamamos ley de la naturaleza

no es más que una imposición del poder en cada cultura. La naturaleza es un caos sin intenciones y sin remordimientos.

2.8. NATURALEZA Y CIENCIA

La naturaleza es la premisa de cualquier actividad humana.

MARX

Como hemos visto a lo largo de este recorrido sobre el concepto de naturaleza, en la historia de la filosofía podemos encontrar múltiples formas de entenderla, pero todas ellas se pueden reducir quizás a unas pocas. Para los jonios se trata de una naturaleza autosuficiente que se crea y se desarrolla por sus propios procesos. La pregunta básica para los primeros filósofos se refería a la manera de explicar cómo se forma el mundo, sin acudir a ningún mito trascendente.

En esta perspectiva, la naturaleza tiene en sí misma las razones de su existencia y, por lo tanto, el orden que vemos es el resultado de un proceso material de organización. No existe ninguna mano oculta que establezca el orden desde afuera. La naturaleza no responde a una finalidad extrínseca a ella misma. Lo que existe en realidad son causas materiales y eficientes que se articulan necesariamente. Es a esa trabazón de causas a lo que podemos llamar orden o LOGOS.

Frente a esta corriente, Platón coloca toda la fuerza de su genio poético para consolidar la segunda vertiente. El orden no puede ser explicado por causas materiales, sino por una voluntad racional que lo crea a su arbitrio. La naturaleza es, por lo tanto, el producto de un ordenador que no pertenece a la naturaleza misma. Orden significa voluntad racional y no encadenamiento ciego de causas eficientes. Más aún: la naturaleza solamente se puede regir por su causa primera en cada uno de los momentos de su desarrollo. Dentro de esta corriente la naturaleza pierde su propia au-

tonomía. Nada existe por sí mismo y para sí mismo. Todo obedece a fines que le han sido impuestos desde afuera.

Antes de que la visión platónica se consolide como religión, los estoicos intentan un compromiso entre la visión determinística de los jonios y el trascendentalismo platónico. Si existe un ordenador, tiene que hacer parte de la naturaleza. Dios, pues, no es más que el principio activo que impulsa el proceso de la materia. Esta sugestiva propuesta va a ser recogida siglos más tarde por Spinoza, quien hace descender al dios cristiano a la escala de la inmanencia o intenta elevar la naturaleza hasta la divinidad. Para esta corriente el orden no significa de nuevo sino un ordenamiento de causas y no el efecto de una voluntad externa.

Podemos definir una última corriente para la cual simplemente no existe el orden y, por lo tanto, tampoco existe el ordenador. Ha sido la propuesta de Nietzsche, pero que había sido adoptada, al menos parcialmente, por Spinoza y que siguen muchas de las corrientes posmodernistas. Es una posición que no deja de ejercer su sortilegio dentro del mundo de la ciencia. El orden es solamente una ficción o, peor aún, una mentira cultural.

La primera tarea de la filosofía es, sin duda, repensar el concepto de naturaleza. Para ello no tenemos otras armas que las que nos proporciona la ciencia moderna. Vamos a intentar describir rápidamente algunos elementos que se deducen de la ciencia en la comprensión del sistema natural. ¿Qué podemos entender por naturaleza teniendo en cuenta el legado científico?

Uno de los aspectos más interesantes de la evolución científica es la manera como se ha ido dilatando lo absoluto, o sea el punto de referencia desde el que observamos el cosmos. La primera perspectiva se expresa en una visión individualista de la naturaleza o en una mirada parroquial cortada sobre el horizonte reducido de la polis. En esa visión estrecha los dioses son henotistas, es decir pertenecen a un pueblo o a una raza, a la manera del Jehová judío. Cada pueblo piensa que posee el origen del mundo o que es el

centro del planeta y que sus descendientes representan el prototipo de la raza humana.

Esa primera teoría se amplía con la teoría de Ptolomeo, propia de los imperios unificadores del período helenístico. En esta perspectiva el centro del cosmos es el planeta Tierra, tomado como una totalidad, y, alrededor de él giran los demás astros. La Tierra pasa a garantizar el absoluto inmóvil, alrededor del cual giran todas las experiencias individuales o de los pueblos. Copérnico y Galileo dan el paso del geocentrismo al heliocentrismo y el punto de referencia se dilata. La Tierra pierde su importancia y la visión se extiende en un amplio espacio incommensurable. En ese universo sin límites había que encontrar algún punto fijo de agarre que Newton situó en el espacio y el tiempo absolutos. Un espacio, al igual que un tiempo infinitos y eternos, que existen por sí mismos.

Estas características son las que la filosofía había atribuido a dios desde el tiempo de Jenófanes. Por ello Kant se apresura a rechazar esas “dos cosas infinitas que, sin embargo, no son substancias” pero que permanecerían aunque desapareciesen “todas las cosas existentes”. Sin embargo, en el terreno de la ciencia no era fácil abandonar un punto de referencia absoluto. De hecho, el espacio absoluto de Newton no pudo reemplazarse hasta que apareció la propuesta del éter electromagnético hecha por Maxwell, que no recibió tampoco confirmación experimental.

Pero ¿existía acaso ese absoluto intramundano distinto de cualquier absoluto trascendente? ¿No era mejor, como lo hizo Einstein, renunciar a cualquier “plataforma única, universal, eterna e inmóvil”? En la teoría de la relatividad restringida, la velocidad de la luz viene a reemplazar cualquier punto de referencia, al menos para el movimiento rectilíneo y uniforme; pero, en la teoría de la relatividad general la ciencia se libera de cualquier tipo de referencia externa.

¿Significa ello que estamos en un universo clausurado sobre sí mismo, sin salidas hacia ninguna trascendencia, o simplemente

que el mundo científico kantiano no requiere ningún absoluto inmanente que le sirva de referencia? Ésta es una de las preguntas fundamentales de cualquier filosofía. A la ciencia y, por consiguiente, a la filosofía les corresponde tratar con los absolutos inmanentes, si es que existen, o rechazarlos, si no se encuentran en su camino. Para la ciencia no se trata del ser infinito del Leucipo, sino del mundo finito y redondo de Parménides. La ciencia prefiere creer que vivimos en un mundo finito y ello no solamente por la dimensión del espacio, sino también porque la cantidad de energía dentro de ese mundo es constante y porque los elementos que componen la realidad son igualmente finitos en número.

La sospecha de los atomistas griegos y de Epicuro de que la realidad se compone de minúsculos elementos materiales se ha visto confirmada por la ciencia pero, en contra de ellos, la ciencia ha demostrado igualmente que dichos elementos no son infinitos en número. La naturaleza se ha contentado con 92 elementos. Éstos son los ladrillos básicos con los que se construye toda la realidad. Pero los átomos tampoco son los elementos últimos. Si tomamos la definición que da Aristóteles según la cual un “elemento” es aquello en que los cuerpos se disuelven, pero que no puede ser a su vez disuelto en cuerpos diversos, encontramos que el átomo está compuesto por subpartículas diversas como el electrón, el neutrón o el protón. Estas últimas partículas parecen, sin embargo, conformarse con la definición de Aristóteles puesto que no pueden ser divididas ulteriormente por medios físicos. De su transformación sólo se obtienen otras subpartículas ya conocidas. Más allá, la materia se desintegra en energía. La materia encuentra su límite absoluto, pero ello no significa un salto al vacío de la trascendencia. Es en esta forma que la materia se cierra sobre sí misma por medio de la ecuación fundamental de Albert Einstein.

Pero al mismo tiempo que la materia se ha ido acercando a la energía, ésta, a su vez, se ha ido asimilando en alguna forma a la

materia. Quizás éste sea el significado filosófico de la teoría cuántica. El análisis de la energía se topaba con un extraño absoluto puesto que el espectro de un cuerpo negro parecía independiente de la naturaleza y del número de los cuerpos. Fue la búsqueda ansiosa de este absoluto lo que llevó a Planck, según su propia confesión, al descubrimiento de la teoría cuántica. Si se quería ligar la emisión y la absorción de la energía a las leyes de la entropía, había que reconocer una nueva constante universal que Planck designó con la letra “h” y que representa el cuanto elemental de acción. La energía, aunque en ocasiones se exprese como onda, no es un flujo constante, sino un bombardeo continuo de “cuantos” iguales, regidos todos ellos por una constante universal.

En contra de los atomistas, la ciencia ha demostrado igualmente que los átomos no son eternos, que también están sometidos a un proceso de formación y de transformación. No se trata, por tanto, de elementos estables e inmodificables, como lo planteaba el atomismo. La materia es el resultado de la transformación de la energía y ésta es, por tanto, el único elemento primordial si es que lo podemos llamar así. En los primeros momentos de la explosión inicial la temperatura era demasiado elevada para que existiese materia. El proceso de organización de la materia ocupa el primer nivel del proceso evolutivo. Los soles, que son las grandes máquinas de construcción de materia, siguen elaborándola. Incluso las partículas subatómicas se transforman con una velocidad sorprendente. Muchas de ellas parecen tener solamente existencia virtual o son momentos casi instantáneos en los ciclos o procesos de transformación continua de la realidad. Algunas de ellas solamente alcanzan a vivir pocas millonésimas de segundo.

¿Cómo distinguir entonces entre energía y materia? Si la materia no es más que la transformación de la energía ésta, a su vez, al menos en el estado actual, no existe sino en forma corpuscular, o sea ensamblada de alguna manera en la materia. El fotón, por lo tanto, es también material. La transformación de energía en ma-

teria parece ser solamente un escenario pasajero de una realidad continuamente móvil en la que sustancias con masa inercial nula y elevada energía se transforman en sustancias dotadas de masa y de energía menor.

Esta conclusión cambia las bases sobre las que se ha construido la filosofía. La naturaleza no es simplemente un agregado de partículas materiales, como lo pensaron los jonios o los atomistas. La energía es, si se quiere, la razón más profunda de todo fenómeno. En vez del mundo macizo que aparece ante nuestros sentidos, la ciencia ve solamente un agregado de energía, pero la energía misma acaba por entenderse como el resultado de una estructura atómica similar a la que posee la materia, sólo que, a diferencia de los átomos químicos, los fotones o átomos de energía son "uniformes y sólo difieren entre sí por la velocidad".

Si la materia es simplemente el resultado de la transformación de la energía, toda ella es homogénea a lo largo de las galaxias. Esta conclusión rompe, como vimos, con los presupuestos astrobiológicos de Aristóteles. No existe un cielo astral más puro ni los terrícolas estamos sumidos dentro de una materia degradada. El platonismo no recibe confirmación. La materia no puede considerarse como un nivel inferior y degradado, pero tampoco como el inicio primordial.

Todo debió empezar en un instante cósmico con la explosión del átomo primitivo. ¿Qué hay más allá del *big bang*? No lo sabemos. Se cuenta que cuando algunos científicos estaban investigando ese momento inicial visitaron al Pontífice romano, quien les dijo que era lícito extender la investigación científica hasta el momento de la explosión primitiva, pero no más allá. El Pontífice, evidentemente, creía que ese más allá era el reino de dios, en el que no era lícito que la ciencia se adentrara. La Iglesia sigue siendo kantiana. La ciencia, sin embargo, se inclina a creer que el *big bang* responde simplemente a un momento de la concentración de la materiaenergía.

Si ello es así, se confirma la visión cosmológica de Heráclito. El universo es un fuego que se enciende y se extingue periódicamente. Es un gigantesco corazón universal que tiene sus momentos de sístole y de diástole. La materia y la energía juegan continuamente en este escenario eterno. Cualquier hipótesis metafísica o religiosa que vaya más allá construye su propio campo de interpretación, pero no se puede basar en los resultados de la ciencia.

Materia y energía se complementan entre sí; por lo tanto, acaban por desplazar los espíritus animales de Descartes. La actividad es un presupuesto de esa misma materia, puesto que ella no es más que energía condensada. Ya no es necesario preguntarse, con Anaxágoras o con Aristóteles, cuál es el motor inicial del movimiento. El dios estoico acaba convirtiéndose en energía y el dios platónico se disuelve en la nada. Al menos en la nada científica. Es la antítesis del teorema que la diosa susurró al oído de Parménides. El ser sólo existe en la transformación continua de la energía. Quizás esto era lo que Hegel llamaba el espíritu absoluto.

En esta forma se despejan muchas de las dudas y preocupaciones de la filosofía tradicional y se desarmen las aporías de Zenón. La divisibilidad *ad infinitum*, que había sido uno de los soportes de las fugas platónicas o kantianas, no parece ser sino un juego capcioso de nuestra imaginación ya que la realidad no está compuesta de partes externas homogéneas, sino de pequeñas unidades de energía que se organiza en materia.

Esta visión de la ciencia moderna suprime o al menos disminuye el rigor de la discusión entre energetistas o espiritualistas, a la manera de Leibniz o el obispo Berkeley, y los materialistas crudos. No es fácil distinguir entre energía y materia y de todas maneras se trata de un *continuum*, en el que el último componente son quizás cuantos idénticos de energía. Por ello la filosofía no necesita apoyarse sobre el dualismo platónico de almas inmatrimales y materia burda y despreciada, extendida paciente-mente por el mundo natural.

Pero éste no es el único matrimonio de la ciencia moderna. Espacio y tiempo, esas dos dimensiones de la realidad que habían sido tratadas como entidades independientes, tanto por la filosofía como por la física newtoniana, acaban por unir sus destinos. Era la única manera de explicar la relatividad del movimiento propuesta por Herz sobre la base de que la velocidad de la luz es un absoluto físico. La luz acaba sentándose en el trono de dios. Para solucionar el enigma, Einstein no tuvo más remedio que admitir que las dimensiones de tiempo y espacio no pueden ser tomadas en forma independiente porque el tiempo es solamente la cuarta dimensión del espacio, dentro de un universo finito formado por energía y materia.

Pero ¿de cuál universo estamos hablando? El universo actual que conocemos es solamente una fase minúscula del proceso. Las galaxias se están alejando de un hipotético centro inicial y, por lo tanto, todavía estamos en el momento de dilatación. ¿Puede acaso la física señalar un límite a ese proceso? Es por lo menos una hipótesis plausible. En algún momento la materia tenderá a concentrarse de nuevo hasta que revierta a su fuente de energía inicial. Si ello es así de nuevo Heráclito tenía razón. El universo acabará en una conflagración momentánea, que no es necesario tomar como castigo, a la manera cristiana, sino como el resultado de los ciclos de la energía.

Pero no se trata, sin embargo, de una conflagración total porque la energía no puede consumirse a sí misma. Las leyes de la termodinámica son quizás las más decisivas y conturbadoras de la ciencia moderna y no es fácil entender por qué no han sido asumidas suficientemente por la filosofía. Uno de los únicos pensadores que las han tomado en serio ha sido quizás Nietzsche. Razón tienen Monod y Popper al afirmar que la visión de la ciencia no rige todavía el comportamiento cotidiano.

Lo que plantean dichas leyes es que no hay ninguna posibilidad científica de pensar que el mundo ha sido creado en algún

momento. Ello significa reconocerle la razón a Parménides y, en general, a los jonios. Parménides lo había expresado de manera rotunda: “El ser no puede salir del no ser.” Si el ser “es”, tiene que ser eterno. Ahora bien: la sentencia de Parménides se puede entender en dos sentidos. De hecho, Platón podría estar de acuerdo con ella, pero si se coloca a dios como la esencia misma del ser. Parménides, sin embargo, se está refiriendo al mundo material “redondo y macizo”. Fue Platón el que introdujo la otra perspectiva que ha tenido tanta acogida en el pensamiento occidental. Si solamente el ser absoluto es eterno, todo ser relativo y finito depende de él.

Pero las leyes de la termodinámica no se están refiriendo a ningún ser trascendente, sino a la cantidad de energía almacenada en el universo. Esta energía tampoco se puede destruir. No hay ninguna posibilidad física de reducirla a la nada. Existe, pues, por propio derecho. Se puede argumentar que dios sobrepasa infinitamente las leyes de la física, pero ello significa que dios no cabe en las leyes de la física y, por lo tanto, Kant tenía razón. La ciencia es autónoma puesto que el mundo natural lo es. Pero ésta es una conclusión que quizás excede el planteamiento kantiano.

La segunda ley de la termodinámica describe cómo se transforma la energía que, al menos en el estado actual, va cayendo en una especie de letargo entrópico. Ésta es quizás una ley más conturbadora que la anterior. Ello significa que el universo va en declive, o sea que la energía no se puede reciclar. Va perdiendo su capacidad de trabajo y esta capacidad no puede recuperarse. La energía solar se convierte en energía orgánica a través de la fotosíntesis y de allí, a través del proceso metabólico que produce la vida, se convierte en calor. Entonces escapa de nuestras manos y se dispersa para siempre. No podemos reciclar el calor para introducirlo de nuevo en el proceso de la fotosíntesis.

La conclusión lógica es que la vida es una corta lámpara en el proceso de la evolución y que la materia no dura para siempre.

Todo el esplendor del universo actual, que ha inspirado tanto fervor poético, acabará por desaparecer. La evolución es despiadada con la belleza.

De estas premisas se pueden sacar consecuencias desencantadas, y tanto Nietzsche como algunos ambientalistas modernos las han sacado. Nietzsche deduce de las leyes de la termodinámica la necesidad de un Eterno Retorno. Una materia finita dentro de un tiempo infinito no tiene más remedio que repetirse incansablemente en cada uno de sus ciclos evolutivos. El *big bang* se repetirá y de nuevo surgirá la materia. ¿Cuál materia? Los habitantes del futuro universo estudiarán también la tabla periódica y la evolución física se detendrá de nuevo en el uranio, al igual que la vida se construirá con el carbono. Y la vida volverá a iniciar su curso y rematará de nuevo en la aventura humana y tendremos que soportar otra vez los mitos de Platón, y Kant volverá a repetir su *Crítica de la Razón Pura* y, un siglo más tarde, Nietzsche estará repitiendo su grito rebelde. Volveremos a sufrir las devastadoras guerras del siglo xx y África volverá a estar sumida en la pobreza.

Las leyes de la termodinámica no llevan, sin embargo, a conclusiones filosóficas claras. De hecho algunos físicos, como Philipp Frank, se resisten a darle importancia, especialmente a la ley de la entropía. Frank intenta reaccionar contra las conclusiones metafísicas o religiosas que se quieren sacar de dichas leyes. En su opinión la entropía es una ley que se puede definir en un espacio circunscrito, pero que no tenemos ninguna garantía científica para aplicarla al conjunto del universo. Ciertamente se ha abusado de la física para deducir consecuencias que interesan a determinadas posiciones ideológicas. Ello es inevitable pero debemos estar alerta para no mezclar ciencia con dogmatismo.

En la pesadilla catastrofista acaba la historia sin libertad, pero quizás la historia de la libertad no haya sido menos trágica. ¿Qué significa la libertad dentro de la naturaleza? ¿Es éste un cosmos ordenado por el encadenamiento necesario de causas determi-

nísticas, tal como lo imaginaron el estoicismo y el judío Spinoza? ¿No hay ninguna manera de evadirse de este juego fatídico o, mejor aún, será que la naturaleza no puede ser un juego en el que participamos con algunas posibilidades de ganar?

Al parecer no todo en la naturaleza se sume en el agujero negro de la entropía. La vida, por lo menos, ha sido un enorme esfuerzo de construcción que podemos llamar, en alguna manera, antientrópico, en el sentido de que los hilos de la materia han servido para tejer un maravilloso tapiz. La biodiversidad a la que ha llegado la evolución, sobre todo en los últimos cien millones de años, ha saturado de posibilidades el rico tejido de la naturaleza y el hombre, al final de ese proceso, ha llenado de arte este minúsculo planeta.

No todo progreso es, por lo tanto, un simple gasto de energía, aunque también es un gasto de energía. Sin duda alguna todo esfuerzo de construir diversidad o complejidad paga su impuesto a la ley de la termodinámica. Incluso la vida consume la energía solar y la disipa en calor pero ello no significa, como pretenden algunos economistas desencantados, que el progreso sea una palabra vacía. Si se acepta su perspectiva, no vale la pena el entusiasmo ambiental y sería mejor colaborar con la entropía para consumir este universo lo más pronto posible. Esta visión desencantada del universo remata por el camino de la ciencia, en una nueva especie de platonismo, con la diferencia de que la ciencia no ofrece consuelos extraterrestres.

2.9. ¿QUÉ ES NATURALEZA?

Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantenerse unido para no morir.

MARX

Como hemos visto, la filosofía no ha dado una definición homogénea de naturaleza. Si para los jonios es la comprensión inmanente del proceso cósmico, para Platón es la creación de un demiurgo inteligente que ordena todo el proceso desde afuera. Tan pronto como la imagen de este dios platónico entra en el terreno de la filosofía es difícil desterrarlo. La solución estoica prefiere abrirle a dios un campo en la inmanencia. Naturaleza pasa a ser, por tanto, no sólo el proceso de causas materiales sino también el impulso divino que le da aliento. El ordenador acaba trabajando desde adentro.

La filosofía moderna repite este proceso. Tan pronto como empieza a plantearse en suelo cristiano que el mundo obedece leyes determinísticas y que el ojo de la ciencia no ha podido encontrar ninguna causa final que dirija el proceso desde afuera, la primera propuesta será exactamente la estoica, reproducida a su manera por Spinoza. Dios hace parte de la naturaleza y no puede pensarse como un personaje exterior al escenario. Pero en suelo cristiano esta propuesta suscita demasiadas contradicciones. Se opone abiertamente a la concepción judeoplatónica del mundo. Por ello la única salida coherente que encuentra Occidente es la propuesta de Kant: la esquizofrenia cultural de un cosmos regido por leyes inmanentes y, por fuera, el imperio de una voluntad libre trascendente. La ciencia puede hacer su trabajo con tal de que no se entrometa en el recinto sagrado de la libertad, que es el reino de dios.

Pero para Kant los seres trascendentes, dios, el alma y la libertad, no hacen parte del mundo que le compete analizar a la ciencia. Así que la ciencia puede seguir su camino sin tropiezos y sus

resultados configuran una imagen del mundo que no hemos acabado de aceptar plenamente. Quedan, sin embargo, muchos interrogantes por resolver. ¿Introducimos a dios dentro de la naturaleza a la manera de Spinoza? Sigue siendo una propuesta atrevida. Y si no lo introducimos, ¿cuáles son las consecuencias? Dios no es un personaje ajeno al destino humano. Dios es lo que hemos querido que sea o, mejor aún, lo que nosotros queremos ser. La defensa de dios propuesta por Kant no es más que una defensa de lo que consideramos nuestro máspreciado baluarte: la libertad humana.

Introducir a dios o no introducirlo significa que el hombre hace parte o no hace parte de la naturaleza. Ése es el problema cardinal para cualquier filosofía. Ahora bien: como veremos en la cuarta parte, ese problema ha sido solucionado por la ciencia moderna catapultando al hombre en el seno de la naturaleza. El hombre no es más que un primate que pertenece al plan mamífero. El platonismo ha sido barrido pero con él, al parecer, el hombre ha perdido su añeja dignidad. La libertad kantiana concluyó ahogándose en el pantano de la evolución.

¿Cómo introducir entonces al hombre en la naturaleza sin que lo siga la sombra de dios, que es su propia sombra, o sin que el hombre pierda algunas de las características que cree tener? Mientras no haya una respuesta apropiada a este interrogante no es posible hablar de filosofía. Lo que requiere la perspectiva ambiental, de manera urgente, es una teoría que le permita al hombre hacer parte integrante de la naturaleza pero comprendiendo al mismo tiempo su propia especificidad, porque sin esa especificidad tampoco es posible entender el problema ambiental.

Sólo es posible en la actualidad organizar algunas de las ideas de la ciencia moderna para poder dar respuesta a esas inquietudes. Ello no es fácil, porque los resultados de la ciencia no son homogéneos, como no lo son sus métodos de análisis. Sin embargo, no es posible negar algunas coincidencias que pueden orien-

tar el camino, teniendo en cuenta que la ciencia no es el único compartimento del mundo ideológico.

La forma más sencilla de entender lo que es la naturaleza es definiéndola como el resultado del proceso de la evolución. Mirada con ese prisma el hombre cae dentro de ella, pero quizás no lo siga la sombra de dios, a no ser que aceptemos un dios evolutivo a la manera de Hegel. La imagen platónica o cristiana de dios no cabe dentro de la evolución. Introducirlo dentro de ella es mezclar a Heráclito con Parménides. Si el cosmos ha evolucionado desde la energía primitiva y cada paso se puede explicar como el resultado de un proceso inmanente, dios debe quedarse a la puerta y Kant acaba teniendo razón.

Pero esa solución tampoco es satisfactoria porque en Kant dios había quedado por fuera de la naturaleza, pero con él se habían quedado por fuera la libertad y el alma. ¿Significa ello que, si dejamos a dios por fuera, se tiene que quedar también parte del hombre? Podemos aceptar, con Kant, que la ciencia no tiene por qué afrontar la naturaleza del alma y el problema queda reducido a explicar la naturaleza de la libertad. Al parecer, ése es el problema real que afronta la filosofía. La libertad, tal como la ha definido Occidente desde el Renacimiento, no cabe en los archivos de la ciencia. ¿Puede caber en el contexto de la filosofía?

Los dos sistemas que han intentado incorporar al hombre al interior del sistema natural, el estoicismo y el spinozismo, han tenido que prescindir de la libertad. Esos dos sistemas lograron introducir a dios dentro del reino de la naturaleza pero dejaron por puertas el alma y la libertad. No es fácil, sin embargo, reconstruir estos sistemas en el contexto de la ciencia moderna. Si se ha de escoger entre dios, el alma y la libertad, es posible que los filósofos se queden solamente con la libertad. Como lo entendió bien Spinoza, el hombre hizo a dios libre, porque él mismo se creía libre. El problema, entonces, hay que colocarlo en la introducción o la exclusión de la libertad.

Es un problema que permanece sin resolver. Epicuro y Demócrito plantearon algo similar al proceso evolutivo pero no le dieron importancia a las emergencias. Por esta razón, Epicuro tuvo que corregir su física para que en ella pudiese caber el concepto de libertad. Si la libertad existe en el hombre tiene que provenir del movimiento libre de los átomos. No es fácil explicarse por qué Epicuro se empeñó en salvar esa prerrogativa que no cabía en su física determinística y que, para su maestro Demócrito, era indiferente.

En el sistema radical de Demócrito, en efecto, no hay lugar para la libertad pero, por esta razón, él no pudo elaborar una antropología coherente. Se podría decir que su solución es en alguna forma kantiana: la ciencia es ciencia y la ética es ética. No se pueden mezclar ambos terrenos. Él organiza su ética, que es posiblemente una de las más completas y contundentes del período presocrático, sin hacer alusión a su física. No sabemos cómo solucionó el problema si es que fue consciente de él, o si quiso solucionarlo. Demócrito no aceptaba, al menos dentro de su física, ningún tipo de emergencia evolutiva. Toda la realidad se construye simplemente por el encuentro ciego y caótico de los átomos.

Quizás el concepto de "emergencia evolutiva" ayude a encontrar soluciones. Ello quiere decir que la evolución no es homogénea, es decir que la naturaleza no tiene las mismas leyes de funcionamiento de principio a fin. La vida no tiene por qué explicarse por las leyes de la física, ni la antropología por las leyes de la biología. El hecho de que el hombre pertenezca a la naturaleza no significa que tenga que limitarse a vegetar como las plantas o que tenga que contentarse con ocupar un nicho ecológico como las demás especies. Si la libertad se abre en el hombre, ello no significa que la raíz de la misma se encuentre en los átomos. Si se acepta la evolución como principio básico de la realidad natural, ello no significa que todos los momentos del proceso caigan en el ámbito de las mismas leyes.

Ante todo habría que aceptar que la evolución no es solamente biótica. Lo que ha evolucionado no es solamente la vida. La física también está sometida a la evolución, pero las leyes de la evolución de la física no son las leyes de la evolución de los seres vivos. En el primer momento del *big bang* no existía materia alguna. Las temperaturas eran demasiado elevadas. El primer nivel de organización de la materia se da, como vimos, en el nivel de las partículas elementales, como el neutrón, el protón, el electrón y las diversas clases de mesones. Sin embargo, ya en ese minúsculo nivel no parece válido afirmar que las fuerzas interactuantes que mantienen cohesionada la materia pertenezcan a substancias independientes. Las leyes estadísticas de la física cuántica presuponen, al parecer, la carencia de individualidad de las partículas interactuantes, de tal manera que el resultado impone sus propias leyes de cohesión y de estructura, que no son exactamente las de los elementos que intervienen. Con la unión de estos minúsculos elementos se van formando los distintos átomos. Como sabemos, el helio es el resultado de la energía solar, una energía de fusión que amarra electrones en niveles cada vez mayores de densidad energética. Pero, ¿se puede hablar acaso de la existencia actual e individual de los electrones en la corteza de los átomos?

Se puede plantear un segundo nivel de emergencia, la unión de los elementos básicos en compuestos abióticos tales como el agua, las sales y demás. Es el campo de estudio de la química inorgánica. Sin duda alguna, no es necesario buscar un espíritu escondido que presida dicha composición. Es demasiado simple y representa quizás una de las páginas más transparentes de la ciencia moderna. Los compuestos no son más que la unión de los elementos iniciales, pero tan pronto como entran en fusión cambia el nivel de complejidad y, por tanto, las leyes que gobiernan la nueva estructura cambian. Sin duda alguna el agua no es más que hidrógeno y oxígeno unidos en una molécula polarizada, pero el agua tiene un comportamiento diferente al del hidrógeno y el oxígeno

suelos: apariencia distinta, reacciones también distintas, posibilidades diferentes.

El tercer nivel de la naturaleza es el sistema que componen los seres vivos. Para explicar el funcionamiento de un ser vivo no es necesario asistir al descenso de las almas platónicas. La vida surge de la materia y de la energía combinadas. Si existe algún acto creador es la fotosíntesis, ese momento luminoso en el que la energía solar se convierte en cadenas de carbono y posibilita todo el proceso alimentario. Pero la vida no se explica por las condiciones o los comportamientos de cada uno de los elementos que la componen. Tiene sus leyes propias de funcionamiento, exigidas por las nuevas estructuras complejas. La vida no es una simple adición de elementos sino la organización que resulta de allí y es la organización o el sistema el que impone las leyes.

¿Puede surgir en este proceso el espíritu? Teilhard de Chardin lo creía así pero la ciencia le ha dado poco crédito a ese jesuita aventurero que ha propuesto la teoría más atrevida para conciliar la fe con la ciencia moderna. Bateson ha introducido de nuevo el término “espíritu”, pero para él no es más que “un agregado de partes o componentes interactuantes”. Es una definición muy alejada de los fundamentos platónicos. El orden no lo impone “un” espíritu, sino que se confunde con “el” espíritu. Lo mejor es quizás prescindir del concepto de espíritu, que se parece tanto a las almas viajeras de Platón. Es un término erosionado ideológicamente. Si se aceptara el término, más valdría mantener las raíces platónicas.

Lo que hay que preguntarse dentro de un estudio de filosofía es si el hombre representa o no una emergencia evolutiva. Ése es el punto cardinal al que dedicaremos la cuarta parte de este ensayo, después de estudiar la emergencia de la vida. Como puede comprenderse, si se admiten las emergencias dentro del proceso evolutivo parece que el hombre cabe dentro de la naturaleza. La cultura no es el regalo de los dioses sino el resultado de un proce-

so de evolución que viene desde el *bigbang* primitivo y que se ha venido organizando en estructuras cada vez más complejas hasta rematar en esta especie extraña, en este “mamífero que se peina”, como describe al hombre Cesar Vallejo, el poeta peruano. Si a la puerta está o no dios, es el tema que estudiaremos en la octava parte. Y, por último, ¿qué hacer con la libertad? ¿Cómo desterrarla o redefinirla para que quepa en el concepto de naturaleza? Esclarecerlo debe ser uno de los propósitos de cualquier filosofía.

3
LA VIDA

3.1. ENTRE LA MATERIA Y EL ESPÍRITU*

El nombre del arco es vida; su acción es muerte.

HERÁCLITO

Hasta el momento hemos estudiado la naturaleza como si fuese simplemente un amasijo de elementos materiales, pero la naturaleza también es vida y el sistema vivo está articulado al proceso de la evolución natural. No ha sido fácil, sin embargo, entender qué es la vida y, menos aún, cómo se puede construir desde la materia. Para los primeros filósofos no había ninguna duda de que la vida surgía de la materia. No existía en aquella remota época una distinción clara entre materia y vida, como tampoco existía diferencia entre materia y espíritu. No se trata, quizás, como lo sugieren algunos críticos modernos, de restos hilozostas provenientes de una mentalidad primitiva sino de un inmanentismo que se rehúsa a postular causas externas para los fenómenos de la naturaleza.

Anaximandro planteaba ya con claridad que la vida proviene de la materia. No tenía a sus espaldas la tradición espiritualista de Occidente y el alma no había tomado aún posesión de la filosofía. Pero por la misma época de Anaximandro se perfila la solución

*En su primera parte, este capítulo es una meditación filosófica sobre el hermoso texto *La Lógica de lo Viviente*, del premio Nobel François Jacob.

alterna y Pitágoras concibe la vida terrena como la encarnación de un alma preexistente. Aquí están prefijadas las dos posiciones que dividirán el pensamiento filosófico. Por una parte, la teoría de que la vida no es más que un proceso de organización de elementos materiales y, por otra, el planteamiento de que la vida proviene de seres espirituales creados antes que cualquier elemento material y la convicción de que, en último término, para que exista vida tiene que existir un dios vivo.

Esta última concepción la va a desarrollar Platón asumiendo todas las consecuencias. En su afán por oponerse a la física jonia, Platón postula con énfasis la primacía de las almas individuales, que acaban encarnándose, no sabemos bien por qué motivos, en las sepulturas corporales. Incluso para que el mundo se pueda mover y actuar, se lo dota de un alma universal. Así pues, todo movimiento tiene un origen espiritual, porque el espíritu es el único que tiene capacidad de impulsar procesos. Esta visión implica colocar la realidad al revés. Puesto que nada puede surgir de la materia, los seres vivos se conciben como una especie de degradación del hombre y en esta forma acaba por moralizarse el conjunto de la naturaleza. Son las almas las que, en su descenso, van engendrando a su paso los seres vivos. Si el alma del hombre decae se convertirá en mujer o en animal. Las bestias salvajes nacen de los hombres que no lograron moldear sus vidas en el ejercicio de la cultura filosófica.

Esta es al menos la visión que Platón nos ofrece en el *Timeo*, ese extraño y confuso diálogo de inspiración pitagórica. Es, sin duda alguna un mundo al revés, cuyas conclusiones son más dignas de una fábula moralizante que de una enseñanza filosófica. No es propiamente el resultado de la observación científica. En Platón, la naturaleza animal acaba siendo una imitación degradada del hombre.

Aristóteles, en su calidad de biólogo, habría podido reconstruir con más rigor científico el tejido de la vida. Sin embargo, el influ-

jo platónico no le permitió comprender el reino animal. El biólogo se dejó subyugar por el metafísico. La biología de Aristóteles puede indicar hasta dónde llega una mentalidad exclusivamente empírica que no sabe llevar las conclusiones al terreno de la filosofía en el terreno de la ciencia. A pesar de que Aristóteles estudió con detenimiento los animales, nunca logró formarse de ellos una opinión positiva. Los miraba desde la altura desdeñosa del intelectual que cree en el valor de la inteligencia pero desprecia el resto de las pasiones.

Al igual que Platón, Aristóteles acaba moralizando la naturaleza pero en sentido inverso. Mientras Platón cree que las pasiones que se encarnan en los animales son el resultado evolutivo de almas degradadas, el Estagirita opina que algunas de las pasiones humanas son restos de la vileza natural de los animales. Los comportamientos animales los ve Aristóteles con el ojo del moralista y por ello algunas especies le parecen especialmente “lascivas o inmoderadas”. El hombre mismo se encuentra dividido en almas de diferente tipo, siendo las más bajas las que más nos acercan al reino animal.

La biología de Aristóteles fue la que se instaló en Occidente por la sencilla razón de que la teoría platónica era demasiado fantástica. Cuánto más positiva hubiese resultado la herencia estoica que aceptaba el mundo en su totalidad y no temía incluir a dios incluso en las partes podridas. Para los estoicos ningún elemento es despreciable y mucho menos lo es cualquiera de las especies. Ahora bien. Si los estoicos habían abolido las diferencias entre la materia y dios, con mayor razón podían aceptar que la vida provenía de la materia. Al fin y al cabo, ésta se halla siempre acompañada por el principio divino que la impulsa a la acción.

Por razón de la herencia nefasta de Aristóteles, la biología de Occidente permaneció siempre en el terreno de la ética o de la fábula. Se concluyó aceptando con Platón que los animales so-

portan la suerte de la maldad humana y el Beda Venerable pudo imaginar que los animales vivían en convivencia pacífica y sin ponzoña antes del pecado original y que solamente la maldad del hombre los volvió carnívoros y feroces. El veneno no puede ser sino la consecuencia de la ponzoña del alma.

3.2. LA MÁQUINA ANIMAL

Cada ser organizado debe organizarse él mismo.

KANT

El nacimiento de la biología moderna tardó más que el de la física. Cuando la ciencia había descubierto ya las leyes fundamentales de la mecánica celeste, apartándose de los modelos aristotélicos, la biología seguía apegada al modelo del *Timeo* o de los tratados peripatéticos. Era muy difícil superar el prejuicio de que la forma es la que le da a todo organismo su razón de ser y sus características específicas. Aristóteles había cambiado las almas preexistentes por la entelequia metafísica de la causa formal. Según esta visión, el proceso de organización pertenece a la causa formal, que está determinada a su vez por la causa final y última, que es dios. A la materia le queda poca actividad por desarrollar, si es que le queda alguna.

Al mismo tiempo que se desarrollan las investigaciones físicas de Copérnico o Galileo, Cardano o Aldrovando estudian la vida bajo la óptica de Aristóteles. Sin embargo el mecanicismo pronto fecundará la biología, y sin la desacralización del mundo físico habría sido muy difícil someter la vida a un análisis inmanente. Descartes rompe con el esquema aristotélico al plantear que los cuerpos vivos son máquinas al igual que cualquier artefacto físico. Las propiedades de la vida solamente pueden depender de la ordenación de la materia. No era necesario invocar ningún “alma vegetativa o sensitiva” ni otro principio vital distinto a la sangre y

al fuego que, según el mismo Descartes, “arde continuamente en el corazón y cuya naturaleza no es distinta a la de los fuegos que hay en todas las cosas inanimadas”.

Se trata, sin duda, de un paso definitivo para entender el sentido de la vida. Sin embargo, un mecanicismo rudo y simple, al estilo cartesiano, era muy difícil de adaptar a las condiciones del análisis biológico. Era necesaria la nueva visión, menos metafísica y más acoplada al análisis experimental, que fue iniciada por Newton. La materia no es, para Newton, la extensión indiferenciada. Se trata más bien de partículas diferentes entre sí, que ejercen atracción sobre los cuerpos cercanos y que se unen gracias a su afinidad.

Con esta visión estaban dadas las bases para superar la alquimia y, por lo tanto, para construir un método de análisis biológico. Lavoisier puede instaurar el reino de la química moderna y Linneo el de la clasificación de las especies. El esfuerzo de Lavoisier va a consistir en descubrir “esas sustancias simples que no pueden descomponerse por el análisis químico”. De esta manera, organiza las sustancias físicas en grupos con características similares, tal como lo hará Linneo con las especies vivas.

Lavoisier permanece fiel al mecanicismo. El nuevo método le sirve solamente para demostrar cómo funciona la “máquina animal”, que está compuesta por “tres reguladores fundamentales: la respiración que consume oxígeno y carbono y que suministra calor”, la transpiración y la digestión, que devuelve a la sangre el combustible. En “La Memoria sobre la respiración de los animales”, tenemos la primera descripción científica del funcionamiento vivo, que supera las fantasmagorías de las almas platónicas y de las causas formales aristotélicas.

Igualmente, las analogías místicas de la alquimia, basadas en un vago platonismo, se reemplazan por la constatación empírica de similitudes y diferencias. Es esta actitud la que le permite a Linneo iniciar el esfuerzo de clasificación de las especies vivas, “describiendo las partes según el número, la figura, la proporción

y la situación”, según nos dice él mismo en su *Philosophie botanique*, 1788. Son estas categorías las que nos permiten organizar el mundo viviente, a pesar de que en la realidad solamente existen organismos, todos ellos distintos, y de que la separación entre especies pueda considerarse hasta cierto punto ficticia ya que la naturaleza se ha complacido o se ha visto obligada a “tender puentes”, muchas veces indescifrables, entre ellas.

Se trata, pues, de un orden teórico y no necesariamente de un orden real. Un orden que, como dice Fontenelle, “no ha sido establecido por la naturaleza, que ha preferido una confusión magnífica”. Esta expresión le daría sin duda razón a Nietzsche y refleja más el nominalismo de Buffon que el realismo naturista del mismo Linneo. Si el orden existe en la mente es porque en alguna forma ésta refleja el orden en el que se inscribe la realidad. Nombrar la planta, como dice Linneo, es conocerla, porque el nombre refleja el carácter de la planta. El mundo de las palabras no está desligado del mundo de las cosas. La clasificación simbólica sólo refleja el orden del mundo, que en el siglo XVIII está construido por cinco niveles: especie, género, orden, clase y reino.

Más difícil de reducir al esquema mecanicista era el concepto de generación y por ello no fue fácil superar en este aspecto los esquemas antiguos. La diferencia más profunda entre seres vivos y no vivos es que aquéllos se reproducen. Fontenelle se burlaba de quienes decían que los animales eran máquinas, pues nunca se ha visto que de la unión de dos relojes nazca uno nuevo. Todavía Malebranche no podía imaginarse cómo la unión de los sexos podía formar algo tan admirable como es el animal y Leibniz pensaba que el universo había surgido de las manos de dios provisto de todas sus piezas. Todo el siglo XVIII perduró en la creencia de que la preexistencia era la única manera de entender el problema de la generación. No existen, por tanto, máquinas perros y máquinas perras. Los seres vivos existen porque preexisten. Se puede considerar este presupuesto como el último latido del platonismo.

Pero también de este nicho sería desalojado Platón. Nada preexiste. Es necesario entender la vida como un continuo proceso de organización. Nada está prehecho, ni siquiera en la mente de dios. La vida es una aventura creativa continua. El mecanicismo cartesiano era incapaz de entender la lógica organizativa, pero Newton, como vimos, había dado algunas pautas para comprenderla al negar que la materia fuese una extensión homogénea a la manera cartesiana. Por ello los grandes biólogos del siglo XVIII, como Buffon y Maupertuis, se afilian a las huestes de Newton. Para entender el organismo como sistema había que comprender ante todo que los órganos cumplen funciones complementarias, es decir que el cuerpo es un sistema organizado. Ello solamente se logra cuando Lavoisier descubre las funciones complementarias de la respiración y de la alimentación. La vida no es, quizás, más que este fuego que se enciende en la oxigenación de los elementos nutritivos.

Con estos presupuestos fue desapareciendo el mecanicismo rudo y la biología pudo encontrar su propio camino metodológico. Pero aún quedaban muchos interrogantes y preguntas por resolver. ¿Cómo es posible reproducir un sistema tan complejo como lo es el organismo? ¿Qué es lo que permite que se copien trazos similares de padres a hijos, pero al mismo tiempo permite que se vayan acentuando las diferencias? ¿Qué es lo que conserva la memoria del modelo y, al mismo tiempo, cuál es el mecanismo que introduce las diferencias? En último término, ¿qué es lo que hace que la vida continúe pero, al mismo tiempo, que se vaya diversificando?

El concepto de organización trae consigo varias consecuencias inmediatas. Por primera vez se diferencian seres orgánicos e inorgánicos. Por una parte, el mundo abiótico, con sus características físicas y, por otra, el mundo de la vida, cuyo estudio empieza, con Lamarck, a llamarse biología. Esta ciencia acaba por independizarse de la física newtoniana y entiende que está traba-

jando con organismos muy complejos, cuyos órganos están ensamblados en un sistema interactuante.

La segunda consecuencia se va desprendiendo de la primera. El organismo responde a circunstancias externas y no es, por lo tanto, independiente de su medio. Existe una estrecha relación entre el sistema organizado y lo que Lamarck llama las “circunstancias” que cobijan todos los elementos que circundan el organismo tales como el agua, el suelo, el clima, etc., o sea, como se expresa Lamarck, “la diversidad de los medios en los que los organismos habitan”. Con estos elementos están dadas las circunstancias para entender la biología como rama independiente, por un aspecto, y para entender, así sea todavía de manera rudimentaria, el sistema vivo, por otro.

La tercera consecuencia que se desprende de allí es la capacidad de la nueva ciencia de independizarse de la visión teológica del mundo. La vida puede entenderse desde un punto de vista racional, en la misma forma en que la física había entendido el universo. El orden ya no se explica necesariamente como el resultado de una inteligencia suprema, sino como la conclusión de un proceso inmanente. Es la estructura organizativa la que da razón del orden. Lo que aclara el sentido de los organismos es la manera como se han venido ensamblando las partes en tanto funciones complementarias de un todo. Como dice Goethe “cada ser encierra en sí mismo la razón de su existencia” o, de acuerdo con Kant, “cada ser organizado debe organizarse él mismo”.

La última consecuencia es que los organismos vivos no son simples máquinas, porque poseen en sí mismos la capacidad de formarse. No se trata, por tanto, de ensamblajes externos, a la manera como el relojero articula las piezas de un reloj. En el sistema vivo, es el mismo organismo el que establece y perfecciona su propio sistema de funcionamiento. Él crea su propio ensamblaje. Ya no se puede explicar el sistema vivo solamente en términos de gravedad o por las leyes del movimiento físico, como lo habían

intentado los cartesianos. Lo que distingue al ser vivo es, como lo afirma Kant, el poseer “un principio interior de acción”.

Pero, al mismo tiempo, la vida es un principio de lucha contra la destrucción. Es una batalla continua, aunque inútil en último término, contra la muerte. Para ello el sistema vivo tiene que luchar por conservar su propio sistema de organización en contra de los elementos físicos del entorno, que lo amenazan. El enemigo en este caso no es el predador sino las fuerzas físicas que podrían desintegrar la unidad del ser vivo. Sin embargo, lo que caracteriza al sistema global es el intercambio continuo de materiales. La vida se construye de elementos abióticos y en esta forma los elementos físicos pasan momentáneamente por ese estadio superior de organización. Mientras la vida se destruye con la muerte, los elementos persisten para renovarla. La física es el depósito permanente de la biología. La vida se transmite como una antorcha a través de la muerte.

Con estos principios, asentados por la mayor parte de los autores de ese entonces, se consolida la química orgánica que va a estudiar precisamente la manera cómo la materia pasa a través de los organismos vivos. Sin embargo, hasta el momento solamente se había descubierto la constitución material de la vida. Ni Leibig ni Berthelot conocían la función que ejerce la energía, y menos aún la que ejerce la información, en el tejido vivo. No se habían descubierto las leyes de la termodinámica y, por lo tanto, no se conocía a cabalidad la relación entre energía y trabajo. Existía aún campo para los fantasmas míticos. Por ello el platonismo sigue amenazando la investigación. ¿Qué existe detrás de la articulación de los elementos materiales? Liebig no tenía otra opción que atribuirlo todo a un oscuro principio vital que obra, a la manera de las almas platónicas, sobre la materia. Todavía tardará algún tiempo desalojar a Platón de este último escondite.

El último eslabón que va a permitir entender tanto la organización como la capacidad reproductiva aparece a mediados del

siglo XIX. La biología necesitaba desligarse por completo tanto de los mitos platónicos como del mecanicismo cartesiano. Incluso la aproximación a Newton había que hacerla con cautela. Las pequeñas partículas imaginadas por la física newtoniana para dar sentido a la formación de los cuerpos no podían aplicarse de manera homóloga a los sistemas vivos. Hasta el siglo XVIII el último elemento de análisis biológico era la fibra, que seguía apegada al método de la física. Era necesario descubrir los átomos de la vida, pero el átomo de la vida resultó ser igualmente vivo. Como dice Jacob, “al no poder ser reducida a elementos de orden simple, la vida permanecía inaccesible al análisis”.

El descubrimiento de la célula, hecho que fue posible por los nuevos microscopios acromáticos, renueva el estudio de la biología. Con ello es posible ante todo superar el vitalismo. La vida proviene de la vida. La vida pluricelular solamente se puede interpretar como la organización de minúsculos sistemas de vida y no simplemente de elementos materiales. En esta forma la biología va adquiriendo su campo independiente de análisis. Como lo expresa Virchow, “cada animal es la suma de unidades vitales, cada una de las cuales lleva en sí todos los caracteres de la vida”.

Pero con la célula cambia también el sentido de la reproducción. Como vimos, el siglo XVII no había podido superar el platonismo y pensaba que la vida solamente se podía dar por la aparición de formas preexistentes. El descubrimiento de la célula permite cambiar el escenario. La vida no nace de la materia en forma inmediata, como creían los partidarios de la generación espontánea, ni es la aparición llana y simple de una forma preexistente. Toda vida es nueva y se desarrolla desde una pequeña molécula que transmite los caracteres básicos de la herencia, pero al mismo tiempo desarrolla las formas originales del nuevo ser. Los nuevos organismos no son, según la expresión de Von Baer, “ni preformados ni formados en forma inmediata de una masa inerte”.

3.3. EL TIEMPO BIOLÓGICO

Con la teoría de la evolución desaparece la idea de una armonía preestablecida.

F. JACOB

En esta forma la biología va incorporando progresivamente la noción de tiempo. Las nuevas explicaciones suponen, en efecto, que la generación es un proceso temporal que une padres e hijos en una cadena articulada. La vida se desarrolla no solamente como adaptación al espacio sino igualmente como formación en el tiempo. La vida es invención y surgimiento continuo de formas nuevas. No está hecha desde el principio y para siempre, sino que se crea. Es ella misma, por tanto, la que organiza el proceso temporal. Ya no se trata del escenario estático representado en los pórticos de las catedrales medievales, sino de una verdadera aventura en la que la vida crea sus propios escenarios.

La geología y la incipiente biología del siglo XVIII habían empezado a entender la historia de la Tierra. El planeta no fue creado de una vez para siempre, sino que se ha venido organizando él mismo a lo largo de numerosas catástrofes y convulsiones. Ya no era posible mantener las teorías fixistas de Linneo, y tanto Buffon como Maupertius o Benoit de Maillet se afilian por lo menos al transformismo geológico. Habrá que esperar al siglo XIX para unir el transformismo de la Tierra con la evolución de las especies animales.

Lamarck es uno de los primeros en dar ese paso hacia el verdadero transformismo. Definitivamente, las especies no fueron creadas todas ellas desde un principio; aparecieron a lo largo del tiempo. Ninguna especie es de por sí inmutable y, por lo tanto, sus caracteres van cambiando progresivamente hacia un mayor grado de organización. Lamarck mantiene el optimismo cosmológico heredado del siglo XVII y de allí proviene en gran parte su teoría

de la evolución. El mundo no puede ser mejor de lo que es y, por lo tanto, la evolución no se da por luchas de supervivencia, como lo pretende Malthus, sino por adaptación al medio.

La teoría de Lamarck implica, sin duda, un sentido finalista pero no por ello habría que regresar a la teoría aristotélica o platónica. La finalidad que plantea Lamarck es immanente. No requiere por tanto la presencia actuante de una inteligencia superior y extraterrestre. Se trata más bien de la finalidad que debe buscar todo individuo en la consecución de su propia subsistencia. Pero, por lo visto, dicha finalidad no puede ser obstruida por las contingencias externas. La naturaleza aparece, en Lamarck, como un nuevo dios que corrige a cada instante el proceso, de acuerdo con un plan prefijado.

Son Darwin y Wallace los que introducen la noción de contingencia y se desprenden definitivamente del optimismo cosmológico propio del pensamiento iluminista. La nueva visión significa un profundo corte epistemológico. El proceso evolutivo no representa necesariamente continuidad sino igualmente ruptura. No todas las especies están extendidas en una cadena evolutiva. La vida ha venido evolucionando más bien en ramas separadas, muchas de las cuales carecen de conexión. Esta conclusión fue posible deducirla gracias a las pacientes investigaciones sobre los fósiles y al estudio geográfico de las poblaciones.

Con Darwin la vida adquiere autonomía frente a la materia. No es el medio sino el organismo el que define los caracteres que se van a conservar en la evolución. Lo único que hace el medio es favorecer o perjudicar la fijación de los caracteres. La única fuerza que actúa sobre la evolución es la capacidad reproductiva y la posibilidad de variaciones que ésta determina. Por ello cualquier clasificación es necesariamente "genealógica", según la expresión del mismo Darwin. Ello significa, en otros términos, que la evolución de la vida no ha seguido un plan prefijado por la naturaleza ni por el medio. La vida se va abriendo el camino hacia el futu-

ro a través de pacientes y repetidas variaciones acaecidas al azar, algunas de las cuales se perpetúan y otras desaparecen.

En esta forma se abandona el optimismo cosmológico de la Ilustración. Nada existe predeterminado por la necesidad. Los seres vivos no representan modelos platónicos definitivos que tienen que aparecer en el escenario, sino novedades creativas del mismo proceso evolutivo. Por esta razón la evolución no se da para cubrir necesidades previas, sino por simple y gratuita novedad. Ningún órgano ha sido creado para cumplir una finalidad preestablecida y ningún organismo aparece para llenar un hueco funcional en la naturaleza. Estamos de lleno en el reino de la individualidad creativa. Los seres vivos no están regidos por las leyes fixistas de la física, aunque estén sujetos a ellas.

Sin embargo, tampoco el individuo es importante. Lo que prevalece en la teoría darwiniana son las poblaciones. Es la especie, en último término, la que recibe y conserva las variaciones que se van introduciendo a lo largo de numerosas generaciones. El beneficiario final no es el individuo, sino la descendencia. Lo que importa, por tanto, es la posibilidad estadística de fijación de los caracteres.

Ahora bien, ¿a qué se deben las variaciones? Darwin no tenía los instrumentos teóricos para resolver esta pregunta. No se habían descubierto todavía las partículas últimas de las transformaciones vivas. Para contestar este interrogante Darwin acude a la teoría económica expuesta medio siglo atrás por Malthus. Repentinamente las ciencias sociales invaden el campo de la biología y le imprimen un carácter ideológico de profundas consecuencias. Darwin había llevado, como libro de ocio a su viaje en el "Beagle", el *Tratado de la población* del economista inglés y, al analizar los innumerables datos empíricos recogidos optó por imprimirles una orientación malthusiana.

La aparición de nuevas especies o, mejor aún, la fijación de las imperceptibles variaciones que se acumulan a lo largo del tiempo

no es más que el resultado de lo que Malthus había llamado la “lucha por la existencia”. Ello supone que los organismos, cualesquiera que sean, tienen que luchar por recursos escasos y en último término triunfa el más fuerte, o sea el que ha logrado apoderarse de los recursos, que es el que impone sus caracteres a las generaciones futuras. Los débiles van cayendo en esta guerra atroz de subsistencia; y es bueno que así sea, porque ello favorece la persistencia de los mejores. Malthus había escrito su tratado para oponerse a las “leyes de los pobres” dictadas por el Parlamento para favorecer a los desplazados que se iban acumulando en las ciudades, en los inicios de la industrialización. El mismo Malthus había extendido la teoría económica al conjunto de los seres vivos, que tienen una tendencia a “multiplicarse más de lo que les permiten los medios de subsistencia”.

Las consecuencias que podemos recoger por el momento son indudables y muchas de ellas de gran valor. La evolución, tal como la describen Darwin y Wallace, contradice el esquema fixista que hasta entonces se le había otorgado a la naturaleza. Hasta ese momento el cosmos parecía regido todavía por una regularidad impuesta, sea desde afuera por la mano omnipotente de dios; sea desde adentro, por reglas fijas impuestas por el mismo sistema. Con Darwin se abre en alguna forma, para la naturaleza, el sentido de la libertad. La naturaleza no es el resultado necesario de causas fijas y determinísticas que impongan un orden predeterminado.

Estamos, por consiguiente, en los antípodas de la teoría anterior. No se trata de un mundo ordenado, ajustado, bueno y único. No es el mundo mejor, como creía Leibniz, sino el que ha resultado. Como lo plantea Jacob, “con la teoría de la evolución desaparece la idea de una armonía preestablecida”. El mundo es hijo del azar, más que del orden y, por ello, no se necesita ninguna inteligencia reguladora. Ésta es al menos la conclusión no solamente de la teoría evolutiva sino también la que imponen, por la misma

época, las leyes de la termodinámica. El mundo desencantado del siglo XIX reemplaza definitivamente el optimismo cósmico de la Ilustración.

No era fácil llegar a estas conclusiones y menos aún articularlas con las creencias tradicionales que surgían del trasfondo religioso. Los diarios íntimos de Darwin nos han transmitido la dolorosa lucha interior que debió afrontar el autor para inclinarse definitivamente hacia la orilla de la ciencia, abandonando los mitos platónicos de un mundo organizado por la mano benevolente de dios. Esta misma lucha la está afrontando hoy la sociedad que tardará décadas o siglos en superar la esquizofrenia cultural.

3.4. ENTROPÍA, ESTADÍSTICA Y GENES

Como vimos antes, las leyes de la termodinámica suponen un universo en camino hacia la entropía. No es, pues, un universo que se conserve en su pureza. Si existe el orden, la tendencia natural es hacia el desorden o, mejor aún, hacia el agotamiento de las fuerzas que trabajan por el orden. La energía no tiene retorno. El universo como totalidad va en una dirección y no precisamente hacia el orden o la organización sino hacia el desorden.

La segunda ley de la termodinámica no significa, sin embargo, que no existan pequeñas burbujas de orden en todo el universo. La organización de la vida es una de ellas. El proceso vivo ha tendido hacia la organización, y ése es el sentido que Darwin le da a la evolución. A lo largo del proceso evolutivo quedan fijadas las adquisiciones que les permiten a los organismos adaptarse mejor al medio ambiente. Ello no significa que los organismos busquen una mejor adaptación o que la influencia del medio induzca dichas variaciones, como pensaba Lamarck, sino que cierta variación se adquiere entre múltiples variaciones posibles. En último término es la idoneidad frente a las condiciones de vida lo que afianza el triunfo de determinadas variaciones.

Pero, cualquiera que sea la explicación, el hecho es que la vida parece ser una inmensa cápsula antientrópica. No por ello, sin embargo, deja de pagar su impuesto a las leyes de la termodinámica. Ese inmenso esfuerzo que significa la vida se resuelve en calor inoficioso, que no retorna ni se puede reciclar para incitar de nuevo el proceso. El hecho de que la vida pueda impulsar procesos de organización depende de un gasto incesante de energía. La vida es una de las fases por las que pasa el flujo energético antes de disiparse en calor.

Las leyes de la termodinámica aportaron a la biología un concepto unificante y fundamental. La vida depende no sólo de la materia o de fuerzas oscuras que los biólogos anteriores llamaban “fuerza vital”, sino también del flujo incesante de la energía en sus caminos de transformación. La vida se explica no porque intervinga un misterioso espíritu escondido en la sangre, sino simplemente por la combustión de la energía alimentaria. Todo el proceso vivo se puede incluir, por tanto, dentro de las leyes de la termodinámica. Si la vida puede estimular la organización, es porque aprovecha esos flujos energéticos antes de que éstos se disuelvan en calor.

Son estos descubrimientos aportados por la ciencia, los que permiten superar poco a poco los restos de platonismo filosófico. Pero faltaba un último paso fundamental para disolver el orden, tal como lo había concebido la filosofía desde los diálogos platónicos. El orden no es consecuencia de una mano divina, como lo había imaginado Platón, ni tampoco de la regularidad de causas determinísticas, tal como lo había imaginado el mismo Newton.

En la esfera del conocimiento humano es imposible investigar la totalidad de los individuos para formarse una idea adecuada de un tipo característico de existencia. Con razón Darwin, a pesar de que no usó el método estadístico, le había dado prioridad al análisis de poblaciones por encima de la caracterización de los individuos.

El estudio de los gases va a afianzar el método estadístico. Las partículas no siguen las mismas trayectorias ni poseen las mismas velocidades, tal como creían los físicos. Si cada partícula se mueve a ritmo distinto resulta imposible, y además inútil, seguir las características de cada una. Lo que importa es conocer las tendencias que resultan de un aparente caos de movimientos. La naturaleza no puede observarse siguiendo paso a paso el camino de las leyes determinísticas, sino realizando cálculos estadísticos sobre las tendencias generales. La ciencia deja de ser determinística y se consolida como un análisis de tendencias.

Ello no significa que la naturaleza sea estadística, sino que el conocimiento de la misma tiene que serlo. La entropía es igualmente una ley estadística. Significa que el desorden es más posible que el orden, pero no significa que el orden sea imposible. Con ello se separan aún más realidad y conocimiento. Sólo podemos tener acceso a la naturaleza a través de una red de códigos que funcionan dentro de un indeterminismo estadístico. Las previsiones no pueden seguir un cauce determinístico, se ajustan a posibilidades estadísticas. Con ello el individuo y el fenómeno concreto pierden interés. El fenómeno es una constancia estadística. Cada individuo o cada fenómeno viene a representar un punto de la curva de posibilidades.

El hecho de que en el momento actual la corriente vaya en sentido entrópico no significa que, dentro de otras posibilidades, no pueda ocurrir lo contrario. Esta misma ley probabilística se puede aplicar a la evolución tal como la entendía Darwin. Tanto el proceso evolutivo de la vida como la tendencia actual de la materia no tienen probabilidades de iniciar el proceso en sentido contrario. Ambos están sometidos a las leyes de la mecánica probabilística, pero ello no significa que en circunstancias diferentes no pueda suceder lo contrario. De estos presupuestos se puede deducir quizás que tanto el proceso antientrópico, como la repetición de estadios anteriores de la evolución son posibles en

circunstancias diferentes. Darwin y Boltzmann trabajan sobre las mismas hipótesis.

Estas leyes estadísticas son las que empieza a aplicar Mendel en la segunda mitad del siglo XIX. En sus experimentos lo que interesa son las poblaciones y no los individuos, pero se trataba de investigar las minúsculas mutaciones y no las poblaciones animales o vegetales. Darwin no había tenido ocasión de entender cómo se realizaba la selección natural. Las comprobaciones que aducía provenían del estudio de los cambios que se producían en las poblaciones animales, pero se desconocían los mecanismos que determinaban dichos cambios. De hecho, Darwin imaginaba que cada una de las partes del cuerpo transmitía a la generación siguiente sus propias modificaciones.

La concepción que Darwin se formó de la herencia no dejaba de tener todavía su componente mítico. Mientras no se descubriese el origen de las mutaciones era imposible romper claramente con el esquema sugerido por Lamarck, que le asignaba al medio un influjo importante en la evolución. Si las mutaciones que sufre el organismo en su totalidad son las que se transmiten a las generaciones siguientes, ello significa que el influjo del medio modifica paulatinamente al individuo y con él a las generaciones futuras.

Mendel se encarga de romper este esquema. La herencia se transmite por medio de pequeños paquetes que contienen un material singular, distinto a los componentes del organismo. La herencia nada tiene que ver con la manera como el individuo se desarrolla. Puede decirse que el organismo es un envoltorio que guarda en su interior las pequeñas cápsulas de la herencia, pero el mismo organismo no influye para nada en la transmisión de la herencia. Ese paquete cromosómico contiene los componentes de la herencia, que Mendel llamó "factores", bautizados posteriormente como "genes." En esta forma, desaparecieron los últimos vestigios de platonismo en las explicaciones de la vida, cuya

transmisión podía ser explicada por minúsculos elementos parecidos a los que habían encontrado la física atómica y la misma biología.

Lo curioso es que Mendel, a pesar de que trabajaba con los métodos científicos de la mecánica probabilística, no tuvo eco en sus colegas. Para comprender la importancia de su teoría era necesario avanzar en la comprensión de la célula. ¿Qué eran esos minúsculos receptáculos de la vida? ¿Se escondía en ellos algún espíritu extraño a la materia? Lo que la ciencia encontró fue simplemente el maravilloso mecanismo con el que se inicia la transformación de la substancia física en organismo vivo. Pero, al parecer, era solamente eso: un mecanismo. La vida no es algo distinto a la misma materia, pero es una materia organizada.

Lo que se encontró en primer término es que la célula viva está dotada de un sistema de reproducción (idioplasma o cromosomas), albergado en una vasto almacén de nutrientes (trofoplasma). Ahora se podía comprender con más facilidad la teoría de Mendel. La generación no depende de partículas acarreadas por cada uno de los órganos sino de células especializadas en dicha función. El material de la herencia pasa de generación a generación con sus propias modificaciones, que no reproducen necesariamente los cambios adquiridos por el mismo organismo.

Ante este supuesto se desvanecía el último bastión del lamarckismo. La célula germinal está protegida contra las variaciones que pueden afectar al individuo durante su existencia. Weismann lo plantea ya de manera enfática: "El medio no tiene ninguna influencia sobre la transmisión de la herencia". El desacuerdo con las opiniones anteriores se profundiza cada vez más. Poco tiempo después De Vries plantea el carácter súbito y brusco de la mutación. Las variaciones de la herencia no se deben a la acumulación de pequeñas e imperceptibles modificaciones, como lo pensaban todavía Darwin y Weismann, sino a verdaderos saltos en la composición genética.

Si ello es así surge otra de las inquietantes características de la ciencia moderna. No se puede detectar en la evolución ninguna orientación o camino privilegiado para las mutaciones. Definitivamente no existe un plan previo en la producción de la vida y las transformaciones se originan por el encuentro casual de esos minúsculos seres egoístas que son los genes. Ello significa, por igual, que la vida no sigue necesariamente un camino hacia la perfección. La armonía preestablecida, tal como la había imaginado el período de la Ilustración, pasaba al cajón de los mitos. Las mutaciones genéticas se realizan continuamente en todas las direcciones.

3.5. LA VIDA COMO ORDEN

Considerar el organismo como un lenguaje.

WIENER

Esta visión desencantada de la realidad en la que todavía se mueven algunas de las tendencias de la ciencia moderna no deja de tener profundas implicaciones filosóficas. Sin embargo, es válido preguntarse todavía si ese panorama es tan desolado como parece. ¿Valía la pena cambiar el cálido abrigo del mito por una descarnada teoría en la que los responsables de la vida son unos minúsculos egoístas que rondan al azar, y al azar construyen el maravilloso espectáculo de la vida? ¿Es que todo lo demás se ha de considerar solamente como el escenario para ese juego caótico?

La ciencia ha venido dando respuestas, por igual, a estos interrogantes. Ante todo, los genes no se pueden considerar geniecillos egoístas agazapados detrás de la escena. De hecho las células que transmiten la herencia no son independientes o, para decirlo en otra forma los genes, como lo expresa Jacob, “no tienen ninguna autonomía”. Sin el citoplasma, los cromosomas no tienen ninguna validez. Los genes no son organismos que puedan

moverse y obrar a su arbitrio. Transmiten la vida pero dependen así mismo de las condiciones de vida en las que viven. Son parte de la vida y sólo tienen una función dentro de ella.

Pero, más allá de esta consideración inicial, el esfuerzo científico del siglo xx ha logrado tejer de nuevo la compleja red del sistema vivo. Si algo caracteriza la ciencia en los últimos decenios es su capacidad para restablecer una cierta unidad de los elementos dispersos analizados antes. A través de la cibernética y de la teoría de sistemas la organización, más que las partes por separado, se convierte en el objeto mismo del análisis científico. Ello se puede aplicar tanto al campo de las ciencias naturales como al estudio de la sociedad.

Ante todo era necesario entender por qué existen cápsulas de organización dentro de la tendencia general que lleva al universo hacia la entropía. Era necesario conjugar los resultados de las leyes de la termodinámica con la manera como iba apareciendo en los sistemas vivos una organización cada vez más compleja. Si el concepto de energía había hecho posible el análisis de muchos procesos vivos, había que explicar por qué esa energía no acaba siempre derrochándose en desorden. Frente al concepto de energía surge, a mediados del siglo xx, el concepto de información.

Maxwell se había sentido intrigado por la manera como funciona la vida dentro de sistemas físicos que tienden hacia la entropía y había imaginado la posible existencia de un geniecillo diabólico que permite orientar la energía en el sentido del orden. Ese geniecillo no resultó ser otra cosa que la información, que se puede considerar como el anverso de la entropía. Mientras la información estructura y ayuda a conservar el orden, la entropía disuelve todo esfuerzo en el desorden. A primera vista, ello podía parecer un nuevo mito maniqueo. Ahora aparecía el dios del orden frente al diablo de la entropía. Pero aquí, al reverso de la visión maniquea, sigue predominando el demonio del desorden.

La información, en efecto, no es un principio autónomo de las leyes de la termodinámica. Es solamente el geniecillo que construye las cápsulas de orden dentro de un universo que tiende hacia la entropía. Pero no se trata de un geniecillo que trabaje desde afuera, a la manera del demiurgo platónico o del dios cristiano. Es una fuerza inmanente, similar a la que habían imaginado los estoicos, pero sin atributos divinos. No es más que una corriente de la energía que construye el orden dentro del sistema a costa de la entropía creciente del entorno. La energía se concentra en estas pequeñas cápsulas de orden propias de la vida pero el universo, como un todo, continúa su marcha hacia la desorganización.

Pero, ¿qué es el orden? Éste es el último aspecto que debía aclarar la ciencia para escapar a las exigencias platónicas de un ordenador y, por lo tanto, a la exigencia de una tendencia finalista impuesta desde afuera. El orden es un mensaje, o sea ensamblaje de elementos dispersos conducidos por una corriente de energía. Pero se puede preguntar todavía, ¿por qué la energía se orienta hacia la construcción del lenguaje de la vida? El lenguaje está posibilitado por la misma estructura de los elementos. La vida es posible, como lo había planteado Lavoisier, porque existe un elemento tetravalente que tiene la capacidad de formar cadenas complejas para almacenar energía. A medida que avanza la ciencia la trascendencia tiene que buscar refugios más lejanos.

Tanto los sistemas físicos como los sistemas biológicos obedecen a las mismas leyes generales dictadas por la cibernética. Nada nos impide, según la expresión de Wiener, “considerar el organismo como un lenguaje”. La vida no es, de hecho, un sistema cerrado dentro del universo físico sino un sistema abierto que recibe energía desde afuera y deposita en el entorno los desperdicios. Todo sistema vivo crea a su alrededor un flujo de entropía.

3.6. LA VIDA COMO SISTEMA: LA ECOLOGÍA

Vivir, para una especie, es desempeñar una función en el sistema.

Estos elementos dispersos del análisis científico son los que han hecho posible la comprensión de los sistemas vivos y son ellos los que han contribuido a la formación de la ecología como ciencia. La ecología debe considerarse pues, como un gran esfuerzo de análisis interdisciplinario que busca la comprensión de los sistemas vivos en su relación con el entorno abiótico. Dicho esfuerzo no habría sido posible sin los aportes de la física moderna, de la química molecular, de la bioquímica, ni sin los mismos aportes de la biología y del resto de las ciencias básicas y aplicadas. Por ello en el estudio de la ecología se han incorporado biólogos, químicos, físicos, geógrafos, edafólogos y profesionales de las más diversas disciplinas.

La ecología ha cambiado profundamente nuestra manera de entender el sistema vivo y sus articulaciones con el ambiente externo, pero ello lo ha logrado no tanto con aportes propios sino articulando los resultados científicos de diferentes disciplinas. La ecología es, pues, una ciencia-síntesis, como se la ha llamado atinadamente. Desafortunadamente no ha pasado todavía a la conciencia pública sino a través de divulgaciones muchas veces superficiales, pero lo más grave es que todavía no ha invadido el campo del conocimiento científico, tal como se enseña en las universidades. Vamos a estudiar de manera muy breve algunas de las consecuencias que puede tener la ecología para la formulación de una cosmología filosófica.

La primera conclusión que acepta la ecología es que la vida es, efectivamente, la transformación de la energía y de los elementos materiales en una nueva síntesis. Los procesos vivos dependen, todos ellos, de la energía solar. Ésta es una idea repetida sin cesar en los mitos primitivos. Todos los pueblos tuvieron una intuición

más o menos cercana de la manera cómo ellos mismos y el sistema vivo en su conjunto dependían del sol. Nada sucedía en la tierra que no estuviera movido por esta fuente inicial de energía.

Sin embargo, no todas las radiaciones de la energía solar son adecuadas para producir y mantener los sistemas vivos, al menos como están conformados en la actualidad. La vida requiere la domesticación del flujo energético. La atmósfera que rodea la tierra es, entre otras cosas, un gigantesco filtro de energía. Las diferentes capas atmosféricas retienen las radiaciones beneficiosas y reflejan las radiaciones nocivas para los sistemas vivos. La vida moderna, o sea la que evolucionó en los últimos cien millones de años, e incluso la vida pluricelular, que se remonta a seiscientos millones de años, requieren condiciones muy precisas de energía y no pueden desarrollarse; como lo hacían las bacterias primitivas, bombardeadas por los rayos ultravioletas.

Lo que entra a la superficie terrestre son las ondas más “benignas”, si así pueden denominarse. Ante todo, esa minúscula franja que constituye el espectro lumínico. Es esta franja la que transforman las plantas y las algas en energía orgánica. En esta forma la vida no es más que arco iris transformado, y aunque esta expresión pueda parecer hija de la fantasía poética no es más que el resultado del análisis científico.

Es esta energía la que sirve como combustible para sintetizar las cadenas de carbono a través de ese acto creador de la vida que es la fotosíntesis. El descubrimiento de ese acto inicial es quizás uno de los mayores logros de la ciencia moderna. El análisis de la fotosíntesis resume los esfuerzos de la física, la química y la biología. No habría sido posible descubrirla si la ecuación de Einstein no hubiese permitido entender la transformación de energía en materia, pero tampoco si Lavoisier no hubiese señalado las características esenciales de los elementos químicos.

La energía no tiene, por tanto, sino una puerta de entrada. Todo el sistema vivo depende en último término de la energía acumu-

lada por las plantas. Ningún otro organismo puede sintetizar el carbono a partir de la energía solar. En este sentido dependemos de las plantas, que son el depósito inicial y único de la energía. Ni siquiera el hombre se ha podido librar de esta dependencia inicial, aunque las investigaciones actuales lo están acercando al manejo tecnológico de la fotosíntesis. Si no logra reemplazar esta fuente inicial de energía el hombre tendrá posiblemente que renunciar a sus sueños interplanetarios. Por el momento estamos amarrados todavía a la superficie verde de la Tierra.

Una vez acumulada la energía en los depósitos vegetales fluye en un sentido único a través de las cadenas alimentarias. Los animales se van transmitiendo la energía de escalón en escalón. Cada uno de los niveles tróficos consume parte de esa energía para desarrollar sus funciones vitales y deja parte de ella al nivel inmediatamente superior. En este proceso la vida paga su tributo a la segunda ley de la termodinámica. En cada organismo la energía consumida, que nos sirve para vivir, se desprende en calor. La vida, por pedestre que parezca la expresión, es parcialmente esta capacidad de producir calor a través de los procesos metabólicos. Cualquier actividad vital, inclusive las más románticas y seductoras, se basan en el proceso de transformación de la energía.

La vida es, pues, un proceso regulado de transmisión de la energía. Ahora bien: de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica la energía no se puede reciclar. Va perdiendo en cada proceso su capacidad de trabajo hasta irradiarse en calor. La energía se aprovecha en el sistema vivo para construir la maravillosa variedad de especies, pero cada especie está encadenada en un nivel preciso del traspaso energético. Puede decirse que las diferentes manifestaciones del proceso vivo no son más que momentos visibles del traspaso de la energía. El flujo energético une en esta forma las distintas manifestaciones de la vida.

Esta articulación precisa de las distintas formas de vida es lo que ha venido estudiando la ecología y encontramos aquí, por lo

tanto, una primera conclusión que cambia el panorama de la biología darwinista. En alguna forma la teoría formulada por Darwin está todavía atada a una cierta comprensión creacionista de las especies, como si éstas hubiesen sido dotadas de una vida autónoma con relación a las bases energéticas y a los elementos materiales que la integran. Poco importa si se explica la existencia de las especies por un acto creador inicial o como el resultado de un largo proceso evolutivo. La ecología, por su parte, al intentar articular los resultados de la física con el análisis del sistema vivo entiendo que éste no es más que la expresión de un proceso energético que se va transmitiendo dentro de una escala ordenada de producción y consumo.

Pero no es solamente la energía la que entra en la formación del sistema vivo. Gracias a ella, la materia se va articulando en complejas cadenas formadas alrededor de ese maravilloso elemento tetravalente que es el carbono. La vida depende también de la conformación de los 92 elementos básicos de la materia, de los cuales aproximadamente treinta entran directamente en la formación orgánica. Sin embargo la materia no entra tampoco en forma desordenada. El sistema vivo ha organizado los elementos materiales en ciclos. Si la energía, de acuerdo con la segunda ley de la termodinámica, no se puede reciclar, la materia exige la conformación de procesos cíclicos. De lo contrario la desintegración de los cuerpos vivos pronto sumergiría al sistema vivo en un océano de desperdicios, algo similar a lo que le está sucediendo al hombre.

Cada uno de los elementos está integrado pues, en un ciclo preciso, desde el depósito inicial hasta retornar de nuevo a la fuente después de haber alimentado al sistema vivo. En esa forma el nitrógeno es extraído de la atmósfera, en donde es predominante, e insertado en el sistema orgánico en compuestos de nitrato. Las encargadas de esta tarea son unas minúsculas bacterias sin las cuales no sería posible la vida en los sistemas complejos de los organismos pluricelulares.

Este proceso complejo y maravilloso de energía y materia ha recibido desde los años treinta el nombre de ecosistema. Es el sistema de la casa y no solamente el sistema vivo. Ello significa que materia, energía y vida están estrechamente ligadas. La ecología nos ha ido acostumbrando a considerar la vida como una manifestación de la materiaenergía y a borrar cada vez más los límites entre la compleja organización de la vida y una materia despreciada durante mucho tiempo por el pensamiento filosófico. En muchas ocasiones la filosofía había intentado borrar dichas barreras. Los jonios, los neojonios, los estoicos y los epicúreos, habían visto la vida como una manifestación esplendorosa de la materia. Sin embargo, estos esfuerzos persistentes no impidieron el triunfo definitivo del platonismo cuya esencia consiste en considerar la vida como un resultado del espíritu. Por fortuna hemos podido descender de nuevo a las explicaciones sensatas por el camino de la ciencia.

La consecuencia inmediata que se deduce del análisis de estos procesos es que la vida es un sistema y no el resultado de almas inmortales esparcidas en el planeta. Es un sistema articulado en los procesos de energía y materia. Ya no es posible hablar solamente de elementos materiales, tal como lo hacían los filósofos griegos. Uno de los resultados más importantes de la ciencia moderna ha sido el conocimiento de esa otra fuente de la naturaleza y de la vida que es la energía. Es el principio activo del sistema: algo similar, si se quiere, al principio divino de la filosofía estoica o al fuego de la filosofía de Heráclito.

En este sistema todas las partes están interrelacionadas. La vida depende de los procesos químicos y se activa gracias a la energía suministrada por el sol. Es difícil decir, por tanto, que la vida es un sistema colocado en el escenario de la física. Personajes y escenarios pertenecen al mismo drama y forman el mismo sistema. La materia participa de la vida y la vida solamente se organiza a partir de la materia y de la energía. Es una escena surrealista en la que los personajes van surgiendo del mismo escenario.

Por esta razón la ecología da un paso más allá del darwinismo en la comprensión del sistema vivo. Ni los organismos ni las especies se pueden considerar entidades independientes del sistema. Cada una de las especies ocupa un espacio funcional dentro del sistema. No se trata solamente de ocupar un espacio físico, sino también de desempeñar una función. Es a esta función a la que los ecólogos han dado el nombre de nicho. La plantas verdes introducen la energía, la bacterias nitrogenantes incorporan el nitrógeno y cada una de ellas está colocada en un sitio exacto de las escalas tróficas o de los ciclos de la materia. Las especies, por lo tanto, no se pueden desplazar a su amañó por el escenario. Cumplen una función y por ello ocupan un hábitat. El hábitat es el espacio en el que ejercen su función.

El concepto de nicho es fundamental en una orientación ambiental de la ecología aunque muchos tratados no le den la suficiente importancia. Igualmente, es fundamental para la reflexión filosófica, aunque desafortunadamente la filosofía no ha incursionado todavía suficientemente en el estudio de la ecología. Nicho significa que el sistema es una articulación de funciones y que el sistema global solamente se puede entender en el estudio de dichas funciones. Las especies no recorren a su arbitrio el escenario, sino que cumplen una función en él. Son personajes del drama. Sin embargo no necesitan disfrazarse, porque no se trata de representar la vida sino de construirla. La función que ejercen se identifica con la propia naturaleza, o sea con la constitución orgánica de cada especie. Ello significa que para cada especie "ser" significa vivir en función de algo. Su única existencia es su función. Las especies no desempeñan una función sino que son funciones. El organismo está adaptado estrictamente al cumplimiento de la tarea. Las plantas están dotadas de clorofila y los grandes predadores lo son porque tienen garras y fauces.

La vida se explica, por tanto, como sistema y ninguna especie puede entenderse por fuera de la función que ejerce dentro de

dicho sistema. En efecto, la función que ejerce una especie no la beneficia prioritariamente a ella, sino a la totalidad. La energía que introducen las plantas es el depósito para todo el sistema. El nitrógeno que aportan las bacterias nitrogenantes es el que aprovechan todas las especies superiores. Así pues, la especie no vive solamente para sí misma sino en función del sistema global. Mejor aún: vivir, para una especie, es desempeñar una función para el sistema. Es el sistema el que le da su razón de ser, el que especifica su función.

El concepto de adaptación no debe entenderse, por tanto, como un simple acople de un organismo aislado a las condiciones físicas. La adaptación solamente tiene sentido dentro del sistema global. En el espacio ecosistémico existen o no existen espacios vitales para el surgimiento de nuevas especies. La evolución no camina, por lo tanto, al azar, sino que tiene que ajustarse a las condiciones existentes y al grado de desarrollo en el que se encuentra el sistema. Éste, en efecto, no puede entenderse como un punto fijo, sino que debe concebirse como un proceso en evolución. El inicio de la vida fue posible bajo el influjo de condiciones físicas que resultarían mortales para las especies actuales, de la misma manera que el oxígeno era veneno para las bacterias primitivas. En el laboratorio es necesario imitar con grandes costos los escenarios anteriores para suscitar algo parecido a las condiciones que dieron origen a la vida. Durante mucho tiempo las coníferas ejercieron su imperio indiscutido en el planeta hasta que fueron desplazadas por las plantas con flores, hace solamente cien millones de años. Los grandes saurios fueron reemplazados, a su vez, por los mamíferos y en este momento, como dicen los biólogos, estamos inmersos todavía en el plan mamífero.

El sistema vivo, o ecosistema, es por tanto un sistema en movimiento. En cada uno de sus momentos existen posibilidades diferentes de existencia. La vida no es arbitraria ni depende de factores externos, llámense *NOUS*, demiurgo o voluntad libre. Está en-

cadena a las condiciones evolutivas, que son las que se reflejan no solamente en los organismos sino también en las condiciones físicas. Es el ecosistema, entendido no solamente como bioma sino como conjunto de condiciones bióticas y abióticas, lo que está sometido a los procesos evolutivos. Mejor dicho: la evolución es el proceso de cambio de las condiciones bióticas y abióticas, y es dicha evolución la que construye el tiempo. Tal como lo entendió Einstein, el tiempo es una cuarta dimensión de la realidad.

En esta perspectiva el ecosistema puede entenderse mejor como un sistema de nichos; y en él las condiciones físicas, que los ecólogos llaman "biotopo", están íntimamente ligadas a las formas vivas. Por ello cada zona de vida refleja simplemente las condiciones físicas en las que se encuentran y no pretendemos encontrar xerofíticas en la selva húmeda. La vida está ligada indefectiblemente a las condiciones de la materia y evoluciona junto con ella.

Lo que ha venido evolucionando son los ecosistemas, y solamente dentro de ese proceso global puede entenderse la evolución de las especies. La evolución se puede asumir en gran medida como el proceso de división de los espacios funcionales, es decir de los nichos. De hecho las especies antiguas tienen campos funcionales muy anchos. Son euritróficas y euritéricas. El proceso evolutivo ha ido restringiendo los campos adaptativos de las especies y, en último término, eso es lo que llamamos biodiversidad. Las especies se han ido especializando cada vez más. Ello las hace más frágiles ante la variación de las circunstancias externas y más dependientes, para su propia subsistencia, del sistema global. Lo que ha ido afianzándose a lo largo de la evolución es la dependencia mutua. Un ejemplo de ello lo vemos en la estrecha dependencia que se da en los sistemas modernos entre insectos y plantas con flores.

3.7. LA VIDA COMO EMERGENCIA

El saber sólo puede exponerse como sistema.

HEGEL

De todo ello, evidentemente, se pueden deducir consecuencias filosóficas e incluso éticas. Las responsabilidades ambientales tienen que tener en cuenta las circunstancias evolutivas en las que se desarrollan los sistemas de vida. Pero, ante todo, lo que confirma el estudio de la ecología es la preeminencia de la organización sobre los elementos que la constituyen. Ningún elemento puede ser explicado por sí mismo, independientemente de las relaciones que lo articulan al sistema. Ésta es quizás una de las conclusiones más explícitas e importantes deducida del método de análisis ecológico. La organización impone su reglas a los elementos que la constituyen, pero al mismo tiempo es el producto de dichos elementos.

Ello significa que el proceso evolutivo trae consigo niveles cada vez mayores de complejidad y que cada nivel establece sus propias reglas de juego y subordina los elementos a las reglas comunes. Ello no quiere decir que detrás del proceso organizativo haya una mano oculta que establezca el orden, sino que la estructura es el resultado mismo de la complejidad. Un elemento articulado con otro no es igual a dos elementos, sino a un nuevo sistema. El hidrógeno unido al oxígeno forma un nuevo compuesto que posee características diferentes a las de sus dos componentes. El hidrógeno, mientras subsista su composición con el oxígeno, no puede optar por comportarse como hidrógeno. Obedece a una nueva estructura que define sus leyes de comportamiento. Ello mismo sucede con las especies dentro del ecosistema o con los individuos dentro de una sociedad.

El filósofo que más se acercó a una comprensión del análisis sistémico fue quizás Hegel. Su método de análisis, consciente de

la necesidad de examinar cada fenómeno dentro del marco sistémico y de entender el sistema sometido a un proceso evolutivo ha sido recuperado, aunque muchas veces no se lo nombre, tanto por la teoría de sistemas como por el análisis de sistemas complejos. Sin embargo, en la mayor parte de las corrientes contemporáneas se impuso el reduccionismo como método de análisis y éste persiste en muchas de las corrientes actuales. El reduccionismo pretende “reducir” las leyes de la totalidad al estudio del análisis de los componentes. En esta forma la biología se reduciría al análisis químico y físico, y el estudio de la sociedad y del hombre se confinaría en el análisis biológico.

El reduccionismo es una reacción benéfica y necesaria a las exageraciones del espiritualismo platónico. Para despejar el camino de los fantasmas míticos y metafísicos la ciencia ha insistido en que los sistemas complejos como la vida o el ser humano se pueden entender simplemente por sus antecedentes compositivos. No hay ningún duende oculto tras el agua, más allá de los dos elementos físicos que la forman, y detrás de los procesos vitales no se oculta ningún alma platónica ni ningún espíritu vital. La vida, como hemos venido insistiendo, es el resultado del flujo energético y de los elementos materiales, y si queremos encontrar al responsable oculto tendríamos que señalar posiblemente el carbono. Al “abrirlo”, lo único que encontramos es su maravillosa disposición tetravalente que lo capacita para articularse en extensas cadenas.

Sin embargo, el reduccionismo olvida la especificidad de los niveles de complejidad. No es posible analizar el agua estudiando solamente las características de los dos elementos que la conforman. La vida no es solamente un agregado de carbonos, aunque resulte del agregado de carbonos. Se puede explicar el surgimiento del sistema vivo estudiando los elementos que lo componen pero, una vez constituido, el sistema adquiere autonomía y se desprende de las condiciones anteriores para establecer sus propias

leyes de funcionamiento. El carbono o el nitrógeno no explican el comportamiento animal, ni la biología explica los problemas económicos o políticos de una sociedad.

A través del proceso evolutivo se van conformando, por tanto, diferentes niveles de complejidad y cada uno de ellos organiza una estructura distinta de comportamiento. Cada uno establece sus propias leyes, que pueden y deben ser estudiadas por ciencias distintas. Un biólogo debe conocer en profundidad la química y las leyes fundamentales de la física, pero además debe estudiar la fisiología y la genética y la etología. Si no existiesen estructuras diferentes de comportamiento bastaría con una sola ciencia globalizadora que diera cuenta de todos los fenómenos. La ciencia es diversa porque la realidad lo es. Cada estructura distinta fundamenta una ciencia distinta.

En ocasiones se confunde el holismo ambiental con la construcción de una sola ciencia, desde la cual se abarcaría la totalidad de los detalles de un sistema único. Es una falsa ilusión. La interdisciplina supone la existencia de diferentes ciencias y no solamente la distinción de diferentes acercamientos metodológicos. Como dijimos antes, la mayoría de los científicos acepta la distinción metodológica entre física y biología y reconoce, por tanto, dos estructuras distintas de comportamiento. Ello no quiere decir, sin embargo, que la vida venga de algún rincón misterioso y que no se construya con energía y materia. Significa solamente que, una vez constituido, el sistema vivo construye sus propias leyes de funcionamiento y, por lo tanto, que la biología tiene legitimidad como disciplina científica.

Más difícil de aceptar es la independencia de una estructura antrópica que legitime la existencia de las ciencias sociales. ¿Qué es el hombre? ¿Un animal más? ¿Está acaso programado dentro del plan mamífero? ¿Hace por casualidad parte del ecosistema? Son preguntas que intentaremos responder en la siguiente parte de este libro.

Ésos son los resultados crudos y escuetos de la ciencia moderna que posiblemente no satisfacen la imaginación mítica, pero que le ha servido al hombre para comprender y manejar el mundo. Si estamos iniciando una nueva etapa tecnológica basada en el dominio de la vida, ha sido porque hemos logrado comprender en gran parte sus secretos. La mejor prueba para confirmar el camino de la ciencia es el manejo tecnológico, aunque sea al mismo tiempo su mayor peligro. Tras los descubrimientos de las ecuaciones de Einstein se esconde el dominio aterrador de la energía atómica.

4
EL HOMBRE

Conciben al hombre en la naturaleza,
como un imperio dentro de otro imperio.

SPINOZA

INTRODUCCIÓN

El problema fundamental de cualquier filosofía es entender las relaciones del hombre con el resto de la naturaleza. El estudio del medio ambiente no abarca solamente el análisis de los sistemas vivos tal como lo proporciona la ecología. Además del orden ecosistémico es necesario entender al hombre y sus relaciones con el resto del sistema natural.

No es, sin embargo, una tarea fácil. El análisis del hombre ha sido demasiado deformado por la tradición filosófica y ha sido muy difícil someter a aquél de nuevo a los parámetros del análisis científico. El hombre ha acabado siendo una rueda suelta dentro del engranaje de la naturaleza y, más que una rueda, ha sido su dominador inclemente. La necesidad de dominio lo ha impulsado a formarse de sí mismo una imagen extraña, alejada por completo de las exigencias y características del sistema natural. Si el esfuerzo de desacralizar la naturaleza y reducirla a sus dimensiones naturales ha sido un esfuerzo complejo y peligroso, mucho más todavía ha sido el intento de la filosofía y de la ciencia de comprender al hombre como parte del sistema natural. Puede decirse que aún no se ha logrado satisfactoriamente este objetivo.

4.1. LA CONQUISTA DE LA AUTONOMÍA: EL HOMBRE GRIEGO

El hombre es la medida de todas las cosas.

PROTÁGORAS

Los primeros filósofos griegos intentaron organizar racionalmente el cosmos. Formularon la hipótesis de la *FISIS*, es decir de la autonomía del mundo físico. Este presupuesto dejaba sin piso la existencia de un ordenador externo a la misma realidad. Ahora bien, desacralizar la naturaleza es necesariamente desmitificar al ser humano. No sabemos si los tres primeros filósofos entraron en este espinoso terreno, pero ciertamente la segunda generación, con Jenófanes y Heráclito, lo hizo y de una manera radical.

Jenófanes toca el tema humano de una manera indirecta. Al plantear la relatividad del pensamiento religioso está diciendo que el hombre es el verdadero ordenador porque de él depende igualmente la forma de entender a dios. Pero el verdadero promotor de una revolución en el pensamiento sobre el hombre es Heráclito, quien lleva a ese espinoso terreno las consecuencias que había formulado hasta entonces el pensamiento filosófico.

La primera idea radical que plantea Heráclito tiene que ver con la revolución religiosa iniciada por Jenófanes pero llega mucho más allá, hasta la afirmación explícita de la autonomía humana. Ello está expresado en ese contundente apotegma que es tal vez la primera reflexión sobre el concepto de libertad y por lo tanto de autonomía ética: “el único demonio para el hombre es su propio comportamiento”.

Lo que está planteando Heráclito es que el hombre es responsable pleno de su propia acción y que su comportamiento no está dirigido arbitrariamente por ningún ser externo. La palabra demonio en griego no tiene el significado negativo que le otorgó posteriormente el cristianismo. Lo demoníaco es sencillamente lo divino. Heráclito está excluyendo por tanto a dios del ámbito

de la acción humana y con ello está echando las bases para una ética autónoma de responsabilidad personal.

Este planteamiento se deduce de los presupuestos de autonomía que los primeros jonios le otorgaban al cosmos y en esta forma el destino del hombre está ligado indisolublemente al destino cósmico. En efecto, el cosmos de Heráclito tiene tres características básicas: es móvil, cíclico y contradictorio. Lo que plantea Heráclito es que el hombre hace parte de ese cosmos y no tiene ninguna prerrogativa. Debe acoplarse simplemente a sus leyes. Por ello, si el cosmos está sometido al logos, el hombre debe estarlo igualmente. No posee un trozo de razón independiente. El logos es "común". Común al cosmos y común a los hombres. Lo que enseña el logos es que "todas las cosas son una".

Esta unidad indisoluble del destino humano con el orden del cosmos tiene consecuencias en todos los niveles de la actividad humana. La ética no tiene otro sentido sino vincularnos a la corriente común del LOGOS. No existe sino una ley universal que nos vincula a todos. Pero, puesto que esta unidad es en sí misma contradictoria, la ética también lo es. El bien y el mal son aspectos solidarios de una misma realidad. Igualmente, el conocimiento se realiza alcanzando el sentido de la unidad. No existen inteligencias o *logos* independientes. Conocer es vincularse a la unidad. Ello no significa que esa realidad sea "verdadera". No existe lo verdadero independiente de lo falso. La única manera de insertarse en la corriente del logos es aceptando sus contradicciones.

Ésta es, sin duda, una de las corrientes más audaces abiertas a la filosofía. No ha sido, sin embargo la más seguida. La filosofía de Occidente optó por el camino alternativo propuesto por Platón. Pero Platón tenía dos antecesores. Parménides había aprendido por revelación divina que la verdad es única y que nada tiene que ver con el camino de la opinión. Que la verdad es única significa que es eterna e inmutable. Ese solo enunciado impone una concepción sobre el hombre y, por supuesto, sobre el pensamiento

filosófico. Significa que la filosofía se debe convertir en ética. La verdad es una escogencia más que una búsqueda. El objeto de la filosofía es plegarse al contenido inmutable de la verdad.

El hombre, por tanto, depende de verdades eternas que lo sobrepasan. Él no construye la verdad, sino que la verdad se le impone como un don de lo alto, tal como le sucedió al mismo Parménides. La verdad es revelación y la ética es sometimiento. El hombre no tiene alternativas y, porque carece de alternativas, carece de libertad. Toda libertad es errónea porque supone la posibilidad de adherirse al “no ser”. Pero hay todavía una consecuencia más radical. La verdad es el objeto de una razón que nada tiene que ver con la sensibilidad. Lo sensible permanece en el reino oscuro del no ser, de lo movedizo, de lo efímero. Solamente la razón tiene derecho al ser. Este principio es la base de todas las rupturas entre hombre y naturaleza. Desde ese momento el hombre se canoniza como un ser eterno, abstraído gracias a su razón, del mundo movedizo y falso de la naturaleza.

La posición de Parménides era difícil de sostener en el terreno filosófico y ello se comprueba por el hecho de que sus dos principales discípulos acabaron disolviendo el contenido de su doctrina. Sin embargo Parménides tuvo en Platón un discípulo póstumo que supo organizar el núcleo del pensamiento eleático en una filosofía de amplio contenido mítico.

El otro apoyo de Platón es el “chamán” Pitágoras. Es difícil definir si a Pitágoras se lo puede considerar como filósofo o más bien como el fundador de una secta religiosa. Sus planteamientos, sin embargo, van a tener una profunda incidencia en Occidente a través de Platón. Si de la doctrina de Parménides se podía deducir que el hombre es un ser sometido a un orden superior, era necesario inventarle las alas para que pudiese volar. Ése es el hallazgo fundamental de Pitágoras. El hombre no depende de la materia ni pertenece al cosmos, es la encarnación pasajera de un alma inmortal. Ello tiene consecuencias inmediatas en la ética.

Ante todo, el hombre debe someterse por entero a dios y, por lo tanto, no tiene ningún derecho a disponer de su propia vida. En segundo lugar, el cosmos es una obra de dios y en él “las cosas inferiores son dominadas por las más divinas”. La naturaleza deja de ser la *FYSIS* de los jonios para convertirse en un mundo sujeto a las esferas de la divinidad y la esclavitud de la naturaleza se convierte en la esclavitud del hombre.

Sobre estas dos bases, la doctrina de la verdad de Parménides y la existencia en el hombre de un alma subordinada a lo divino, afirmada por Pitágoras, va a construir Platón su arriesgada antropología filosófica. Sin embargo, antes de que llegue el reino del platonismo la filosofía jonia se reafirma después de la profunda conmoción que ocasionaron los planteamientos de Parménides.

Empédocles regresa a la doctrina de Heráclito y la aplica directamente al escenario de la vida cotidiana que se compone de “crecer y perecer, de acostarse y levantarse, de honor y vileza, de silencio y palabra”. La contradicción encadena, pues, toda existencia, desde la materia hasta el hombre. No existe diferencia fundamental entre materia y vida, entre sensibilidad y pensamiento. Ni la sensibilidad ni la razón son privilegios exclusivos de la especie humana. El hombre pertenece al cosmos con el mismo derecho que cualquier especie pero tiene que reconocerse como parte de él y no como su enojosa excepción. Si ello supone ver la vida humana como un triste escenario en donde reinan “la enfermedad y el crimen” ello no debe considerarse como un cataclismo, sino como la consecuencia de una realidad contradictoria.

Anaxágoras es el principal renovador de la filosofía jonia, entendiendo por ello su adopción de una manera racional para explicar los fenómenos de la naturaleza, movida por causas eficientes. Sin embargo, el mismo Anaxágoras intentó solucionar el problema del orden imaginando un principio racional de movimiento, al que llamó *nous*. Este principio está preñado de consecuencias para cualquier antropología, y por ello a él se han adherido todas

las filosofías finalistas. Anaxágoras, sin embargo, no se adhirió al finalismo y por ello decepcionó a Sócrates y, por supuesto a Platón.

Anaxágoras no tenía muchos fundamentos dentro de su filosofía para defender un finalismo trascendente. Ante todo, no creía en un alma considerada, al modo platónico, como principio espiritual. El alma, cualquier alma, es material y mortal y, por lo tanto hay que restarle importancia al hombre. Al igual que Empédocles, Anaxágoras pensaba que la sensibilidad y la inteligencia no eran prerrogativas exclusivas del hombre y por ello prefería definir a éste por sus manos, antes que por su razón. Incluso las plantas pueden sentir alegría y tristeza.

Más atrevida, si se quiere, es la antropología de Demócrito. El atomismo no hace ningún esfuerzo por superar la duda eleática ni se aventura a colocar un *nous* al principio del movimiento. Los átomos se mueven por sí mismos y son sus colisiones y su capacidad adhesivas las que permiten organizar la totalidad del cosmos. El hombre, por supuesto, es solamente una parte integrante del mismo. Si el universo está regido por la necesidad y el azar, la vida no es más que una etapa de la evolución de la materia, y el hombre un escalón de la evolución de la vida. Si el alma es material, compuesta por átomos “redondos y sutiles”, lo es también el pensamiento. Ni el alma ni la razón separan, pues, al hombre de la materia. El pensamiento es solamente una modificación del cuerpo.

Con Demócrito asistimos, por tanto, al primer ensayo contundente de fisicalismo social. Todo puede explicarse según la materia y no existe ninguna diferencia que separe los distintos niveles de la realidad. En un mundo mecánico todo se produce por encuentros casuales, incluido el pensamiento. Se trata, sin duda, de un esfuerzo insólito y de enorme trascendencia e influjo en el pensamiento moderno.

Con los sofistas la filosofía toma al hombre como objeto principal de su estudio. La sofística es un movimiento general que

busca la autonomía del hombre y la estrategia política de convivencia. Si el fundamento de la vida social es la discusión y la vida política se construye en el ágora, el conocimiento alcanzado por el hombre es necesariamente relativo. La ciudad no se construye sobre el dogma religioso sino sobre el encuentro de pareceres muchas veces contradictorios. Por esta razón el propósito de toda filosofía debe ser llevar a los ciudadanos al terreno de una sana discusión que alimente y haga posible la convivencia. La democracia significa diálogo y el deber del filósofo o del sofista es educar para ello.

El argumento fundamental de la sofística se funda en la teoría de Heráclito sobre la limitación del ser y el sentido evolutivo y contradictorio del mismo. Ahora bien: si la realidad está en continuo cambio y es en sí misma contradictoria, la conclusión que sacan los sofistas es que el único criterio de verdad es el que el hombre impone a la realidad. La verdad no se diferencia, por tanto, de la apariencia, ni existe algo que podamos llamar inteligencia, escondido detrás de los sentidos. La sintaxis del mundo la construye el hombre cuando lo experimenta.

Ello no significa, sin embargo, que la naturaleza se identifique con el sentir o el pensar del hombre. Por lo menos para Gorgias de Leontini, lo que el hombre alcanza a captar de la naturaleza es sólo una porción insignificante, de tal manera que el ser sobrepasa con creces el conocer. Gorgias no estaría de acuerdo con la identificación que hace Parménides entre ser y conocer. Pero, en cambio, la vida social depende en su totalidad de la manera como el hombre siente y entiende la realidad. Así se hace más inteligible el apotegma enunciado por Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son".

No es fácil interpretar esta frase rotunda. Lo que se está diciendo no es que la realidad exterior dependa del que la percibe. Este idealismo berkeleyano no hubiera pasado por la mente de los grie-

gos que por lo general vivían con los pies en la tierra. La interpretación más probable tiene una orientación política. Protágoras se refiere concretamente a la vida social y a la convivencia ciudadana. La sociedad se construye y nosotros somos los responsables de nuestro propio destino. Nadie nos lo impone desde afuera. Por ello la virtud no es otra cosa que lo que nosotros establezcamos que sea.

La oposición fundamental con la visión socrática se da en ese punto. Para el Sócrates de Platón la virtud es trascendente. Ello significa que no está en nuestras manos definirla ni establecerla. Se impone desde lo alto. Para los sofistas, la virtud es la manera como nosotros educamos a la gente para la convivencia, convenciéndola de que las normas que establece una sociedad son, si no las mejores, al menos las más optables. La virtud, por tanto, se aprende y se enseña, y por ello la política se identifica con la ética. Para Sócrates, en cambio, la política se debe identificar con la virtud y por ello a los políticos hay que formarlos en la ética y con ello quedan formados para la política.

Así pues, la cuota de verdad que cada uno de nosotros posee no es suficiente pues la sociedad se establece sobre consensos. La educación sofista consiste en llevar al individuo a pensar socialmente. Ello no requiere una metamorfosis trascendente. No exige la existencia de ideas absolutas sino del diálogo ciudadano. Si la realidad está construida con elementos opuestos, la sociedad también es contradictoria. Si las opiniones de los hombres son contradictorias es porque la misma realidad lo es.

En esta forma puede decirse que la antropología sofista, al menos en Protágoras y Gorgias, es fundamentalmente social. El individuo solamente existe como miembro integrante de una colectividad y el esfuerzo político consiste en organizar esa colectividad sobre las mejores bases posibles. Por ello no vale la pena pensar que algo trasciende la dimensión humana. No existe un mundo por encima del que los hombres crean en su afán social.

Somos lo que pactamos y más allá no vale la pena buscar verdades ilusorias. Lo que llamamos justicia no es más que el común acuerdo establecido en las costumbres sociales.

Sin embargo, ésta no es la única corriente sofista. En la orilla opuesta de la corriente democrática impulsada por Gorgias y Protágoras, la derecha sofista va a sustentar la preeminencia de los fuertes. Frente a la lógica del diálogo se instaura la lógica del poder. Esta corriente es especialmente interesante por ser el antecedente teórico más antiguo que conocemos de todos los fascismos. La sociedad humana no se construye sobre el diálogo sino sobre la sumisión. El que adquiere el poder lo utiliza mientras puede sin otra lógica que su disfrute.

Esta singular concepción de la vida social, que va a tener tanta repercusión desde Nietzsche y que se renueva en la sociobiología moderna, parte del presupuesto de que la vida es un campo abierto para la competencia y, por lo tanto, para el triunfo del más fuerte. Es la tesis que retomará Malthus para oponerse a cualquier ley que favorezca a los marginados sociales y que Darwin trasladó a la biología como explicación básica del proceso evolutivo.

La antropología que resulta de allí es evidente. El hombre no tiene por qué diferenciarse de las leyes generales que han dominado el proceso de la materia y de la vida. La ley impuesta por la naturaleza prevalece sobre la impuesta por los hombres. En ambas debe predominar la razón del poder. Todo altruismo, toda compasión, todo sentido de la justicia, no son más que obstáculos para el triunfo de la vida.

4.2. LA PÉRDIDA DE LA AUTONOMÍA

Cristo nos arrancó de este mundo actual y malo.

PABLO DE TARSO

Esta posición radical suscitó la reacción de Platón. Sócrates responde a Calicles argumentando que si la vida se plantea en esos términos no vale la pena vivirla y, para Platón, no vale, en efecto, la pena vivirla. Desde allí emprende, pues, Platón su vuelo para construir una antropología espiritualista, gobernada completamente por las fuerzas del más allá. La virtud tiene que ser una norma trascendente que se le impone al hombre desde arriba y ésta es la única manera como se puede superar la dinámica del poder, para construir la sociedad sobre el criterio de la justicia. Solamente el rigor de un poder trascendente puede sujetar al hombre en los límites de la ley. Si ello es así, significa que el hombre es solamente una pertenencia de la divinidad y carece de autonomía.

Éste es quizás el argumento que incita con más fuerza a la fuga platónica, y uno estaría dispuesto a aceptarlo si fuese históricamente cierto. Sin embargo, el mito de un ser supremo ha servido en muchas ocasiones para afianzar el poder arbitrario. Hay dioses para cimentar la igualdad, como el de Jesús, y dioses para respaldar el derecho imperial, como el de Pablo de Tarso. Además si el hombre es una pertenencia de la divinidad habría que preguntar de qué hombre estamos hablando. Evidentemente, no del hombre de la sensibilidad, del que había hablado la filosofía jonia. Para tender el puente hacia la trascendencia había que dotar al hombre de trascendencia, insertándole esa semilla divina que es el alma. La sensibilidad es una adherencia de la naturaleza pero el hombre no es solamente naturaleza. Por encima de la sensibilidad, es decir, por encima del cuerpo, el hombre posee un espíritu que no proviene del mundo natural.

Este encadenamiento de raciocinios lleva a Platón a considerar el alma como una chispa desprendida de la divinidad, anterior a cualquier fenómeno terrestre y que no depende de ninguna causalidad física. Más aún la materia, toda materia, se mueve solamente por impulso de las almas espirituales y, todavía más, son las almas espirituales las que inician el proceso creativo de la materia. Con ello Platón cree que ha superado el mecanicismo de la física jonia. Toda causalidad proviene de la inteligencia y de la voluntad libre y Sócrates se sienta no porque tenga tendones sino porque quiere sentarse. Ésa es la explicación definitiva de cualquier actividad.

Aquí tenemos en bloque la posición que ha compartido Occidente por más de veinte siglos y que puede representarse por la imagen de una pirámide invertida, colocada sobre su aguda punta. La naturaleza pasa a ser un simple reflejo de las almas espirituales que se pasean libremente por los espacios astrales. Puesto que todo existe como imitación de un modelo previo, puede decirse que el alma es el reflejo del modelo divino, y la naturaleza el reflejo pálido del alma.

Es el platonismo posterior el que va a construir esa escala de los seres, en la que se basará el pensamiento medieval y sobre la que se construirá la sociedad feudal. Todas las expresiones culturales de la Edad Media reflejan esa escala sagrada del ser. La sociedad desciende desde el rey hasta el último siervo y los tímpanos de las iglesias románicas representan sobre la piedra la jerarquía eterna y definitiva del mundo. Arriba, el Pantocrátor, señorero, ocupa la mayor parte del espacio escultórico. De allí desciende cualquier idea, cualquier modelo, cualquier iniciativa. Los demás personajes, arrinconados y temerosos, sólo pueden mirar hacia arriba.

Dentro de esta perspectiva, la naturaleza no es sino un escenario pasajero y el hombre no pertenece a ella sino por accidente. Fue sin duda un accidente delictuoso, cometido en algún momento extraño de la historia o de la prehistoria. El pecado original es una

herencia que el cristianismo comparte tanto con el platonismo como con el judaísmo. Ambos habían imaginado esa caída humana, que se convirtió en un accidente cósmico. El cristianismo se encargará de acentuar los colores trágicos. Toda la naturaleza se desorganiza con el pecado original y la violencia que actualmente podemos contemplar en la naturaleza es sólo el resultado de dicho fracaso.

En esta forma, el hombre requiere un redentor y dios es el único que puede redimirlo. El concepto de redención se halla tanto en Platón como en el Antiguo Testamento. La Biblia, sin embargo, se refiere a la redención o salvación del pueblo de Israel. Para el cristianismo, en cambio, se trata de una redención individual que rescata el alma de la caída. Este sentido individualista del acto redentor está más de acuerdo con los presupuestos del *Timeo*. La peregrinación del alma no es más que un camino de redención, pero dicho camino no es un paseo voluntario del alma sino la imposición de un orden divino. Es ésta la idea básica que se trasladará a la teología cristiana. El Mesías platónico está agobiado por mayores responsabilidades que el judío. Él se encarga de guiar no a un pueblo sino a cada alma individual hasta su destino astral definitivo. Lo único que hace el cristianismo es cambiar los astros por un cielo intangible.

Ahora bien: en la concepción platónica no se trata de una liberación del hombre sino del alma. El hombre en sí no tiene importancia, si por hombre se entiende esta mezcla confusa de cuerpo y alma. Lo que hay que salvar es el principio espiritual que ha sido sepultado en mala hora en el seno de la materia. Es necesario “desembarazarse del cuerpo” para poder contemplar “las cosas en sí mismas”. El cristianismo suaviza la doctrina platónica aceptando la realidad del cuerpo y dándole la posibilidad de una redención. La encarnación de dios dignifica en parte la materia y le da la posibilidad al cuerpo de resucitar juntamente con el principio espiritual.

La antropología cristiana que se transmitirá a Occidente es, pues, una mezcla compleja entre el platonismo y el judaísmo. Poco de judaísmo y mucho de platonismo. La tradición judaica solamente fue aceptada después de una ardua lucha. Algunas de las corrientes cristianas primitivas sentían que su doctrina nada tenía que ver con la tradición ideológica de Israel. El Antiguo Testamento solamente fue aceptado como parte del legado cristiano cuando se logró la conciliación entre paulinismo y petrismo.

A pesar de la multiplicidad de corrientes ideológicas que componían el judaísmo antiguo, la figura de Jesús difícilmente se puede enmarcar dentro de la ortodoxia judía. De hecho, su concepción del hombre es demasiado anárquica. Jesús, en efecto, no plantea la posibilidad de un reino político, pero tampoco está interesado en una realidad trascendente. Lo que le interesa es asentar las bases de una sociedad de iguales, la única que permite la fraternidad universal. Este sueño nada tiene que ver con los mesianismos judíos, pero tampoco con el reino de los cielos cristianos. Lo que Jesús plantea es un reino que permita la igualdad en la tierra. Para ello, piensa, es indispensable renunciar a la riqueza individual. Jesús se afilia a un socialismo utópico no tanto porque plantee la necesidad de abandonar la riqueza, sino porque la sociedad igualitaria no resiste ningún tipo de autoridad.

El hombre, para Jesús, tiene un valor, no por el hecho de pertenecer a un mundo trascendente ni por ser miembro de una polis o de un pueblo, sino por su misma individualidad. El cristianismo de Jesús es de un individualismo radical, pero al mismo tiempo de una filantropía sin límites. Filantropía significa aquí, de acuerdo con su origen etimológico, la capacidad de amar en la igualdad y no la benevolencia sobre el exceso de capacidad superflua. Amar no es compadecer, sino lograr condiciones reales de igualdad.

Muy poco de ello entra en la síntesis del pensamiento cristiano. De hecho, la amalgama ideológica que identificamos con el

cristianismo no es la obra de Jesús sino la de Pablo de Tarso. Pablo es el verdadero fundador de la nueva religión. Él reúne en una nueva síntesis el ambiente platónico que predominaba en su época con algunas raíces judaicas; pero a estas dos fuentes les mezcla una gran dosis de síntesis personal.

En esta forma logra una antropología impregnada de un profundo pesimismo terreno y de un perturbador optimismo trascendente. La fuerza de la nueva doctrina sobre cualquier otra síntesis neoplatónica radica en haber podido combinar hábilmente esa dosis. La trascendencia platónica tiene en verdad pocos halagos. No vale la pena esforzarse para catapultar de nuevo al alma en un astro lejano. El más allá del *Timeo* es de una espantosa soledad. La trascendencia pintada por Pablo de Tarso en cambio, no deja de ser atractiva, aunque sea eterna.

Para Pablo el hombre solamente tiene valor por razón de la fe y de la gracia, dones distribuidos desde lo alto. Nada se conquista con el propio esfuerzo. La salvación es totalmente un don gratuito. Cualquier posibilidad que haya tenido el hombre de conquistar su propia felicidad se frustró con el pecado. El hombre está atrapado y carece de salidas, sea a través de la simple razón, sea a través de la ley judaica. El hombre natural está irremediablemente enfermo y por ello Pablo de Tarso puede sepultarlo en los deñustes que acumula en la carta a los romanos. Actualmente la razón está sumergida en la impotencia y no tiene ninguna capacidad para orientarse hacia el bien.

El orden de la naturaleza recibe su significación por el efluvio de la gracia. Éstos son dos niveles paralelos que representan los dos extremos de un campo de batalla. La carne desea necesariamente contra el espíritu, y el espíritu contra la carne. Por ello la redención se sintetiza en esa frase sin piedad: "Cristo nos arrancó de este mundo actual y malo".

Por estas razones es imposible pensar en el reino igualitario que había soñado Jesús. Éste queda aplazado definitivamente para

el reino escatológico. La vocación cristiana no significa transformar el mundo presente sino aceptar su condición. Por eso, como lo plantea Pablo a los romanos, “el esclavo sigue siendo esclavo”, lo cual significa en la lógica trascendente, que “toda autoridad viene de dios”. La trascendencia se construye en favor del poder y no de la igualdad.

Y como el único mundo que importa es el trascendente, o su anticipo, que son la gracia y la fe; el resto de la naturaleza, con todo su encanto y su tentación, debe ser indiferente para el cristiano. Se puede usar del mundo, pero sin mancharse con él. Lo que queda de naturaleza en este discurso de retórica trascendente es solamente su uso seco, amoldado a las necesidades terrenas, y no el gozo lírico que le había dispensado la cultura griega. De la fruición se pasa al sentido utilitarista de la naturaleza. Se puede usar del mundo, pero no nos podemos detener en su encanto.

Esta antropología cargada de pesimismo sobre el hombre natural, pero pletórica de lirismo sobre el destino trascendente, es la que va a dominar el pensamiento occidental durante siglos. Es difícil entender cómo pudo triunfar una visión tan pesimista sobre las condiciones naturales del hombre. Posiblemente el optimismo escatológico pudo conservar el entusiasmo. Ese optimismo ayudaba a soportar con más facilidad las condiciones de injusticia terrenas y, por lo tanto, a conservar el sentido del poder.

4.3. EL HOMBRE COMO CENTRO: EL RENACIMIENTO

Homo est sui ipsius quasi arbitrarius honorariusque
plastes et fictor.

FICINO

La antropología filosófica no ha logrado superar completamente la visión pesimista heredada de Platón y convertida por el cristianismo en dogma religioso. El cristianismo, cualquiera que sea su

acepción, sigue siendo la religión de la mayor parte de Occidente y se ha difundido, con la colonización europea, a todos los rincones del globo. La filosofía, por su parte, ha intentado construir un puente entre la concepción dicotómica y pesimista del platonismo y el desencanto racionalista de la ciencia.

Esa lucha entre un sentimiento religioso imbuido de pesimismo platónico y un lirismo que busca volver a los ideales terrenos es lo que suele denominarse "Renacimiento". Lo primero que renace es la antropología de Aristóteles teñida de un moderado optimismo, aunque en exceso racionalista, y que no logra todavía suscitar lirismo por las condiciones terrenas. Lo que renace, sin embargo, no es el Aristóteles pagano sino un filósofo adaptado a las exigencias cristianas. Ello era, ya de por sí, suficientemente atrevido.

Umberto Eco ha dibujado con mano maestra el drama ideológico que suscitó el retorno de Aristóteles. Contradecía los presupuestos del pesimismo platónico. El hombre podía empezar a reír. No existían barreras para su actividad y renacía el sentimiento de libertad política. Con Aristóteles podía renacer igualmente el derecho romano que creaba las nuevas condiciones para regresar a los ideales griegos de la isonomía. La revolución de las comunas inicia el desmonte del feudalismo. Pero más allá de Aristóteles podía resurgir igualmente el entusiasmo lírico por la naturaleza o simplemente por el amor. La lírica, que había sido sepultada por el platonismo, renace después de diez siglos.

Los nuevos presupuestos filosóficos se afianzan con la apertura del comercio. Dios aparece como el "jefe del tráfico universal". Según afirma Valla, "ni a dios se le puede servir sin esperanza de remuneración". Con la idea de dios se transforma igualmente el sentido del orden social. La economía monetaria introduce el sentido individualista de la vida y con el individualismo triunfa la idea de la libertad. Autonomía de los ligámenes religiosos y de las formas sociales. El cálculo monetario domina todos los estratos

de la cultura. Incluso la libertad tiene un sentido económico. Si la fuerza de trabajo es libre, quiere decir que puede comprarse en el mercado.

El arte se hace burgués con Giotto, Lippi y Ghirlandaio, que representan a los santos como buenos comerciantes; pero lo mejor es pintar a los comerciantes como lo hace Van Eyck. La mayoría de los artistas provienen de la burguesía. Vasari considera que el arte debe desprenderse del influjo dañino del cristianismo y que por ello hay que abandonar los modelos góticos. El arte está basado en la racionalidad y no en la moral. Es la ciencia la que debe orientar la sensibilidad artística.

Pero incluso la política debe convertirse en un arte basado sobre el cálculo racional y no sobre el sentimentalismo moral. Maquiavelo llevará esa corriente hasta su más despiadado extremo. Pero Maquiavelo pertenece al segundo período del Renacimiento, cuando ha decaído la fuerza de la primera generación burguesa. Con el libre comercio ha crecido la riqueza individual, pero con ella se ha incrementado la molicie. Maquiavelo pretende regresar a la *VIRTUS*, cuyo modelo es el pueblo romano. Maquiavelo es el Tácito del Renacimiento. Lucha contra la moral clerical y trascendente del cristianismo, que se ha apoderado de nuevo de la cultura y se refleja en el idealismo de Rafael. Ataca por igual al noble feudal, que se ha aliado al comerciante y vive en la ociosa abundancia. Se requiere un caudillo que infunda de nuevo los valores de la fuerza.

Los valores predicados por Maquiavelo mueren, sin embargo, con el saqueo de Roma, y su heredero intelectual, Guiciardini, se acomoda pacíficamente en la corte de los tiranos que detesta. El oportunismo se convierte en un deber. Un tiempo después Castiglione no dudará en ensalzar al príncipe como imagen de dios y a la nobleza como fuente de toda virtud. El manierismo reemplaza el esfuerzo renacentista y Pablo Tarso, reinterpretado por los jesuitas, triunfa de nuevo en el concilio Trento.

Pero es la batalla por la libertad lo que mas refleja, quizás, el espíritu del Renacimiento. Desde Agustín de Tagaste, poco se hablaba de libertad. En el cristianismo medieval, el hombre es simplemente una posesión de dios tal como lo había definido Platón, y en ese dominio tiene muy poca importancia la iniciativa humana. La última batalla por la libertad la había perdido Nestorio frente al obispo de Hipona. La gracia divina, tal como la concebían Pablo de Tarso y Agustín de Tagaste, castra al hombre de su propia iniciativa.

La libertad, de otra forma, va a ser uno de los temas fundamentales del Renacimiento. La idea ya se encuentra en alguna forma en Nicolás de Cusa, que exalta el valor del individuo frente a la colectividad. Se trata de un individualismo centrado en Cristo. La naturaleza se salva a través del hombre, y el hombre a través de Cristo. Ello significa una nueva valoración del hombre que puede considerarse como un *DEUS OCASIONATUS*. Es todavía una valoración religiosa puesto que la importancia del hombre se cifra en que es *CAPAX DEI* y ello gracias a su infinita capacidad de pensamiento e intelectual. A pesar de los fundamentos religiosos Nicolás de Cusa concibe al hombre como un ser relativamente autónomo en la construcción de sus propios valores y estos valores por primera vez incluyen igualmente la sensibilidad.

En esta forma se va superando lentamente el platonismo, a pesar de que el Renacimiento se siga creyendo platónico. La naturaleza ya no se ve como una degradación sino que es, como dice Campanella, el libro que es necesario leer (*INTUS LEGERE*) para poder llegar a dios. Es en la naturaleza en donde se aprende el verdadero sentido de las cosas. Ello significa que las ideas platónicas no tienen realidad sino en la naturaleza. Ahora bien: la clave de la naturaleza es el hombre, que puede definirse, con Ficino, como *COPULA MUNDI*.

Pero si el hombre es la verdadera clave para descifrar el misterio de la naturaleza, ello significa que la libertad humana es un

hecho natural. El cusano se había separado ya de la concepción determinística de Agustín de Tagaste. El hombre solamente puede alcanzar la plenitud, no a través de una determinación divina, sino por medio de la elección gratuita: *Sis tu tuus et ego ero tuus*. Ni siquiera la fe puede predominar sobre la libertad y por ello la religión no puede imponerse sino persuadiendo, y en caso de que no persuada, se deben tolerar en paz las diferencias.

Sobra decir que estos ideales nunca llegaron a alcanzarse y sólo quedaron como valores de unos cuantos visionarios. El concepto de libertad se enfrentaba abiertamente con la concepción platónica de una sociedad cerrada. El feudalismo no requería del libre arbitrio, pues éste es una exigencia de la sociedad comercial que se consolida desde el siglo XII. Ahora bien: ¿cómo plantear el concepto de libertad en terreno platónico? ¿Como conciliar el dominio de dios con la doctrina del libre arbitrio?

No era fácil responder a estas preguntas; pero los caminos se abrían entre un fatalismo determinista, tal como lo desarrollan Pomponazzi y la escuela de Padua, y la exaltación lírica de la libertad, exaltación que deja en la penumbra las consecuencias metafísicas y sociales del problema. Pomponazzi no intenta conciliar la filosofía con la fe. Si la trascendencia existe no debe interferir con el camino de la razón. Ni en la elaboración de la ciencia ni en la formulación de la ética se requieren impulsos externos. Si es necesario escoger entre la creencia en la voluntad libre de dios y la determinación causal que rige los fenómenos intramundanos, nos tenemos que quedar con la determinación, la única que se ajusta a la ciencia.

La corriente lírica, por su parte, se entrega a la exaltación de la libertad, o sea del hombre como creador y conquistador de la realidad natural. Para Pico de la Mirandola el puesto del hombre en el cosmos no es estático. El hombre no obra porque es, sino que es porque obra. Su ser consiste en obrar y es en este obrar en donde se define el valor humano. El hombre no vale, como sucedía en

Platón, por referencia a una idea extraterrestre sino por su capacidad de transformar las cosas terrestres. Por ello dios no le asigna al hombre un lugar determinado ni un patrimonio exclusivo. Su patrimonio es la libertad.

El hombre es un continuo hacerse, y en ello consiste la libertad. Por ello no existen límites para la actividad humana, ni por debajo del hombre ni por encima de él. Dios, si se quiere, no es más que una continuación del hombre, porque éste es, según la expresión del cusano, *INFINITAS HUMANITER CONTRACTA*. El dogma de la encarnación no es más que la manera como se expresa no la infinitud de dios, sino la infinitud del hombre. La verdadera trinidad es el *HOMO, HOMO, HOMO*, o sea el hombre de la naturaleza, el hombre de la razón y el hombre divino. El único pecado es detenerse en el camino de expansión infinita.

Mientras para Lactancio y los filósofos cristianos Prometeo se identifica con dios, para los renacentistas el hombre es su propio Prometeo. Este titán no es un ser trascendente, sino la encarnación del hombre conquistador. Como lo expresa Boccaccio, el hombre sale de la naturaleza bruta y se construye a sí mismo. Por ello podía decir Ficino que no somos los siervos de la naturaleza sino sus émulos. La mejor definición la aporta quizás el mismo Ficino al decir que el hombre es *SUI IPSIUS QUASI ARBITRARIUS HONORARIUSQUE PLASTES ET FICTOR*.

Con esta concepción se superan los últimos restos del platonismo cristiano. Ante todo, el hombre se enfrenta a su propio destino como artifice de sí mismo. Su ser no lo adquiere por un don divino, sino por obra de su propio esfuerzo.

Por el camino de sí mismo puede llegar incluso a la divinidad. La dependencia de la gracia divina, que es el eje de la filosofía del platonismo cristiano, es reemplazada por la capacidad de la voluntad libre.

El Renacimiento retoma los argumentos de Pelagio, el último defensor de la libertad contra el cristianismo agustiniano. Bruno

lo dice con crudeza: "Es mejor alcanzar la divinidad por el propio esfuerzo que por la gracia divina".

Posiblemente los pensadores renacentistas no comprendieron hasta qué punto los dos aspectos que estaban desarrollando entraban en contradicción. Por una parte la exigencia de la libre determinación es decir, la comprensión de que el hombre se define como libertad y, por otro lado, la necesidad de articular el hombre a una naturaleza encadenada por la causalidad. Uno de los aspectos llevaba al lirismo humanista; el otro conducía al fatalismo astrológico. La prueba de que no eran conscientes de la contradicción es que los mismos artifices del concepto de libertad se dejaron atrapar fácilmente por el determinismo mágico de la astrología. El mismo Ficino no cesa de quejarse por haber nacido bajo el signo de Saturno, aunque reconoce que el dominio de los astros no cierra todos los caminos y deja abierta algunas alternativas. La única voz discordante que se niega a someterse al dominio astral es quizás Pico, para quien el único cielo es el mismo hombre. Es, sin duda, una frase similar al apotegma de Heráclito según el cual no existe para el hombre ningún demonio distinto a su propio temperamento.

El Renacimiento tenía que superar no solamente el platonismo para poder entender al hombre como libertad, sino también la corriente averroísta del aristotelismo. El cusano había colocado también en este campo su semilla. El racionalismo aristotélico podía llevar fácilmente a una comprensión fatalista de los sucesos. Ante todo había que rescatar la sensibilidad enterrada por tantos siglos en el desprecio platónico. El hombre tiene importancia no solamente por ser racional, sino también por el disfrute del gozo sensible. La racionalidad solamente puede obrar con base en el dato aportado por la sensibilidad. El amor es el anillo que une inteligencia y sensibilidad. Hace descender el espíritu y eleva lo sensible, y en último término es la mejor expresión de la libertad.

La teoría del conocimiento lleva a una redefinición del alma. Contrariando la tesis básica de Platón, los renacentistas no lograron definir el alma prescindiendo del cuerpo. Estaban dispuestos a llevar la singularidad del alma más lejos aún que Aristóteles, planteando con el cusano que el principio de individuación no puede ser solamente la materia. El alma lleva en sí misma todas las diferencias. No es solamente un espíritu alado y sin características individuales, encerrado en el cuerpo; pero tampoco es una forma neutra que se individualiza en el cuerpo.

De allí se podía llegar fácilmente a la consecuencia que deducirán Pomponazzi y la escuela de Padua, según la cual el alma no puede concebirse sin el cuerpo y la inteligencia no puede existir sino como atributo de un alma material. El alma posee entendimiento solamente porque es forma del cuerpo, ya que lo inteligible no puede concebirse sin el sensible. No existe, por tanto, ningún argumento racional para probar la inmortalidad. Con ello caía desde su base todo el esfuerzo de Tomás de Aquino, quien había intentado salvar la espiritualidad del alma y al mismo tiempo aceptarla, con Aristóteles, como forma del cuerpo.

4.4. EL HOMBRE SIN LIBERTAD

Creen que el hombre perturba el orden de la naturaleza
en vez de seguirlo.

SPINOZA

Si bien el pensamiento renacentista afianzó algunos de los presupuestos necesarios para entender al hombre dentro del mundo, no era fácil en ese momento establecer con claridad dicha relación puesto que no se habían descubierto todavía las leyes fundamentales de la física. El universo todavía estaba poblado de fuerzas mágicas que reemplazaban en alguna forma a las leyes fundamentales de la naturaleza. Por ello la verdadera filosofía del

hombre se empieza a formular tan pronto como Galileo y Newton organizan las nuevas leyes.

La física va a describir con rigor un mundo estrictamente causal en el que no existe ninguna voluntad oculta. Es el mundo de la extensión y del movimiento que sigue reglas fijas de comportamiento y no espera el impulso de voluntades externas. La pregunta fundamental que estos presupuestos le plantean a la filosofía es si el hombre cabe también en las medidas de la física. Es decir si las leyes rígidas de causalidad abarcan también el mundo humano.

Si la desacralización del mundo físico tenía sus peligros en un mundo manejado por la inquisición y la ortodoxia cristiana, más difícil era aventurarse en el terreno del hombre. Allí se escondía en último término la tríada sagrada: libertad, inmortalidad del alma y dios. Este trípode era el fundamento de todo el edificio cultural. Josué podía haberse equivocado al creer que detenía el sol, pero no se podía dudar de que el hombre poseyese un alma inmortal. Él mismo había construido dentro de sí el nicho de la divinidad. ¿Cómo echar por la borda las bases sagradas de la cultura sin que tambalease también el edificio político?

Pero estos presupuestos empiezan a tambalear con el último renacentista, que es igualmente el primer pensador de la filosofía moderna. La consecuencia que saca Giordano Bruno, incluso antes de que Galileo formalice el método de la física moderna, es que no se puede seguir sosteniendo la dualidad diosnaturaleza. Dios no puede pensarse como una fuerza exterior, sino como un principio interior de orden, tal como lo entendían los estoicos. Por ello la naturaleza no es otra cosa sino la fuerza que trabaja en el interior del mundo y, como en los estoicos, no existe más que naturaleza:

Natura estque nihil nisi virtus insita rebus
et lex quae peragunt propium cuncta entia cursum.
Bruno, *De immenso* 8

Pero el destino trágico de Bruno, quemado vivo en la Piazza dei Fiori, y la prisión posterior de Galileo, señalaban muy claramente el camino de la represión. Por ello Descartes se siente justamente preocupado por las consecuencias a las que puede llevar su propia filosofía, y ello a pesar del tacto con el que trata el tema humano. No era fácil, en efecto, redimir del naufragio filosófico a las almas platónicas. Si hay alguna contradicción patente en la filosofía de Descartes es la existencia del alma, que repite inútilmente las actividades del cuerpo. La materia parece bastarse a sí misma, sin ninguna participación de entes metafísicos. El reloj material está hecho para funcionar, sin necesidad de un principio inmaterial de acción.

Descartes hubiera podido mantener la existencia del Primer Motor o del Supremo Relojero, negando con Pomponazzi la inmaterialidad del alma. No se atrevió a ello y de allí surgen muchas de las contradicciones de su filosofía. El alma no es más que un duplicado inútil que estorba, incluso, el funcionamiento de la máquina material. No se entiende cómo se articula a la materia ni cómo puede influir en ella. Por esta razón, la salida lógica era el paralelismo ocasionalista de Malebranche o el espiritualismo metafísico de Leibniz. O había que negar con Leibniz que la materia pudiera ser principio de actividad o había que conformarse con el engorroso paralelismo de un espíritu que repite inoficiosamente la actividad del cuerpo.

Las consecuencias de las contradicciones cartesianas las va a sacar con decisión Spinoza. Ese judío sefardita podía hacerlo porque no pertenecía sino parcialmente a la tradición platónica. Su planteamiento es categórico. Ante todo, en un mundo sujeto a leyes no cabe la libertad humana, ni ninguna otra libertad, así sea divina. Tanto dios como el hombre no son más que engranajes causales dentro del mundo cerrado de la naturaleza. En realidad, sólo puede existir una substancia necesariamente infinita a la que podemos llamar dios y el mundo material es apenas un atributo

de dicha substancia. Todo está impregnado de la misma substancia infinita, aunque los modos de determinación sean limitados.

La segunda consecuencia se dirige contra el otro fundamento del trípode cultural. Con la muerte de dios, que crea el mundo al acomodo de su libertad, muere también la libertad humana. La única substancia que existe es la de dios y dios no tiene libertad. Es una causa necesaria. En el orden del mundo no puede introducirse ninguna causalidad libre sin echar por la borda el sentido del orden cósmico. La ilusión de la libertad se basa en la falsa creencia de que todo en el mundo cumple una finalidad, pero el sol no está hecho para alumbrar sino que alumbraba. Todos los argumentos para probar la libertad tanto humana como divina no han probado otra cosa sino que “los dioses están atacados de igual delirio que los hombres”. El concepto de voluntad de dios no es más que el reflejo de la idiotez humana.

Si no existe un dios trascendente, no existe la libertad. El mundo se crea desde sí mismo y ningún ser puede independizarse de las leyes del cosmos. El hombre en su totalidad está sometido a la naturaleza, y la naturaleza, como lo había dicho Bruno, es *LEX INSITA REBUS*. ¿Qué significa eso? Ante todo, que el hombre no posee una substancia independiente y por lo tanto no es un principio responsable de actividad. No es una persona. Lo que llamamos persona o conciencia no es más que una cadena de hechos producidos por la substancia divina. El alma humana se identifica con el pensamiento, pero el pensamiento como atributo solamente existe en dios. El alma simplemente refleja la actividad del cuerpo en la esfera del pensamiento.

Por su parte, el cuerpo es un principio de actividad diferente al pensamiento. Para Spinoza, acorde en esto con la teoría cartesiana, el cuerpo no es más que la unidad física y extensa que se mantiene gracias a las leyes de la mecánica, y el alma no es más que los pensamientos que acompañan las acciones del cuerpo. Con Spinoza se desintegra completamente la antropología que habían

asentado en Occidente tanto Platón como Aristóteles y se entra en el terreno del fenomenismo de Nietzsche. Spinoza traduce el lenguaje cartesiano en un fenomenismo radical. La división que Descartes había planteado en el hombre entre materia y espíritu, Spinoza la introduce a través del hombre en el seno mismo de dios. En esta forma el hombre pierde su importancia.

Spinoza logra ensamblar así el fenómeno humano en el sistema natural, pero a costa de la unidad del mismo sistema. Si se quería lograr entender la manera como el hombre se articula a la naturaleza había que superar completamente el sistema cartesiano y Spinoza no lo logró a pesar de su seductor esfuerzo. Éste le bastó, sin embargo, para sepultar las raíces platónicas y aristotélicas del pensamiento occidental; pero también para echar a pique el optimismo humanista de Descartes.

El pesimismo gnoseológico de Spinoza conduce a un pesimismo óptico. Todo pasa, todo se esfuma. Spinoza regresa a la visión fluida de Heráclito, pero sin su optimismo lógico o su lirismo naturalista. Desde el suelo cristiano no era posible regresar al pensamiento de Heráclito y por ello Spinoza acaba haciendo platonismo, al amarrar el escepticismo fenomenista en el ancla de dios. Dios está hecho para sujetar este mundo atomizado. El spinozismo concluye en un platonismo camuflado. Dios sigue siendo el refugio contra la inestabilidad y Kant se encargará de demostrarlo.

4.5. EL HOMBRE DIVIDIDO

El hombre: un animal desvalido que ríe y llora.

NIETZSCHE

¿Cómo salvar el reino de lo humano de la invasión del determinismo físico? ¿Cómo rescatar de alguna manera la libertad y la ética, sumergidas en el pensamiento spinozista? Pero, por otra parte, ¿cómo otorgarle al hombre el campo de su propia au-

tonomía contra una teología demasiado mezclada en los asuntos humanos? Responder estas preguntas fue la faena que se impuso Kant. Para ello tuvo que establecer un equilibrio entre el agustinismo luterano al que pertenecía por tradición y el jesuitismo pelagiano que había intentado salvar la idea renacentista de libertad.

En esta lucha, Kant tiene que abrir todavía más profundamente la dicotomía cartesiana entre materia y espíritu, que para él significará la división entre naturaleza y libertad. Si el hombre pertenece a la naturaleza por su razón, la supera por su libertad. Con la razón el hombre es capaz de establecer las conexiones determinantes que constituyen la naturaleza, pero por la libertad no depende de ningún condicionante natural. La libertad es un principio absoluto de acción, principio absoluto que no puede existir si no se aceptan tanto la inmortalidad del alma como la existencia de dios.

La acción libre del hombre es, por tanto, la prolongación de la absoluta libertad divina, no sujeta por ningún tipo de causalidad. En esta forma Kant humaniza la filosofía de Platón y de Lutero. Si para éstos, el hombre es esclavo porque dios es libre, para Kant el hombre es libre porque dios es libre y el alma espiritual no puede ser otra cosa que una chispa desprendida de esa fuente de libertad absoluta. Tanto dios como el alma son seres trascendentes que obran desde fuera del orden natural. La acción humana, si se quiere, es un amasijo de naturaleza y libertad.

Puede decirse, pues, contra el determinismo spinozista, que la libertad existe y puede definirse como una fuente autónoma de causalidad, que no está determinada por ningún estímulo natural. El hombre es autónomo en la definición de sus fines. Pero, planteando los fines, el hombre define sus deberes. La libertad engendra la obligatoriedad de la acción y, con ese imperativo, engendra la moral. Ahora bien: esta moral se establece contra la naturaleza no sólo superándola sino también contrariándola.

El hombre descrito por Kant es un ser dividido que, por una parte, entiende la naturaleza racionalmente para poderla dominar; pero por otro, la supera. Paganismo y cristianismo pueden darse la mano. La causalidad física no tiene por qué invadir el mundo de las "ideas trascendentes". El hombre pertenece tanto al mundo de la naturaleza como al mundo sobrenatural que no recibe ningún influjo de la naturaleza. Esta honda ruptura está en la raíz de la esquizofrenia cultural moderna. El Platón cristiano, acoplado a las conclusiones de la física moderna, no podía engendrar sino la división kantiana del hombre. Así se lograba conciliar ciencia y política, pero sobre el presupuesto de una ética autónoma. El precio era alto. Exigía la separación tajante entre hombre y naturaleza.

La filosofía de Hegel intenta superar esa división, y ello por dos caminos. Primero, entendiendo la realidad como sistema. Segundo, entendiéndola como el resultado de un proceso contradictorio. Por el primer camino, Hegel retorna a Spinoza. El hombre hace parte de un sistema unificado y solamente puede entenderse como parte del mismo. Por el segundo, recupera a Heráclito para la filosofía europea.

Si se recupera la visión sistémica el hombre puede retornar a la naturaleza, así tenga que perder algunas de las falsas prerrogativas. Ante todo es necesario entender que la sensibilidad no es un atajo para regresar a una naturaleza infrahumana. La sensibilidad significa, más bien, el culmen de la vida individual porque el objetivo no es entender la vida sino disfrutarla. El goce está por encima de la inteligencia y el esfuerzo dialéctico solamente tiene por objeto recuperar el camino de la sensibilidad perdida en los atajos de la cultura. Pero si la sensibilidad permite el disfrute tanto del hombre como de la naturaleza, ella no puede ser entendida sino como parte del yo social. El verdadero disfrute del yo es el encuentro con los otros.

La última lección de Hegel, indispensable para entender al hombre, es la conclusión que deduce de su revisión del pensamiento

de Heráclito. El hombre está comprometido, a través de su acción, en un sistema que de por sí es contradictorio. Nada puede definirse en forma absoluta y nada puede existir como absoluto. La acción define y por lo tanto limita: "Sólo es inocente el no obrar". Actuar es aceptar al mismo tiempo lo positivo del ser y lo negativo, que es su limitación enajenada. Vivir es un continuo superar la enajenación. Es aceptar al mismo tiempo el bien y el mal, la vida y la muerte.

Ningún filósofo moderno se ha acercado con tanta osadía al pensamiento de Heráclito como Hegel. Ello no era tarea fácil. Platón y Aristóteles se habían encargado de sepultar y condenar la visión del efesino. Sin embargo Hegel se mantenía atado por tenués hilos a la cosmovisión platónica. Recupera a Heráclito, pero no rompe totalmente con Platón. Queda todavía mucho de espíritu absoluto en su pensamiento y la visión de sistema incluye en alguna manera a dios, como sucede en Spinoza.

La ruptura definitiva con el platonismo cristiano se hará por dos caminos. Por una parte Marx niega, por primera vez y con absoluta decisión, todo tipo de trascendencia. Poco después Nietzsche se encargará de sepultar todos los ideales platónicos. Ambos concluyen, sin embargo, en antropologías diferentes. Marx se encarga de continuar la corriente iluminista y no tendrá dificultad en exaltar al hombre tecnológico. Nietzsche concluye en una antropología pesimista, con relación a las condiciones presentes, y sospechosamente optimista sobre las posibilidades de superarla.

Para Marx el sistema se puede entender en sí mismo, sin acudir a ningún espíritu absoluto. El hombre parte de su realidad natural y se construye con el trabajo de transformación de la naturaleza. Ése es su destino y allí hay que encuadrarlo definitivamente. Cualquier explicación trascendente no es más que lo que Hegel llamaba "trampas de la cultura". El hombre no puede entenderse sin naturaleza, pero él transforma la naturaleza a través del traba-

jo. La naturaleza es solamente una premisa de la actividad humana; premisa sin duda indispensable, pero sólo premisa. El objetivo final es humanizar completamente la naturaleza y ése es el camino que estamos recorriendo.

Siguiendo a Hegel, Marx comprende que el individuo solamente puede explicarse como parte de un sistema. La producción, que es lo que construye al “hombre genérico”, es un fenómeno social. Incluso la capacidad de gozo es resultado del proceso social. El individuo solamente puede actuar determinado por la acumulación cultural. El hombre, por tanto, no enfrenta la naturaleza ni la transforma como individuo aislado. A través del individuo es la sociedad la que actúa, y por esta razón ella es la “cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza”.

Nos encontramos, por tanto, lejos de todo platonismo. El hombre recupera la autonomía y, en consecuencia, las responsabilidades que le habían asignado los presocráticos. Sólo que ahora, en la época industrial a la que pertenece Marx, se entiende mejor el papel transformador del hombre. Pero si el hombre recupera su autonomía con relación a cualquier ser trascendente, encuentra sus verdaderos límites y determinaciones en el complejo sistema social que lo forma o lo deforma. Ya no se trata del himno épico al individuo que había entonado el Renacimiento. Si el hombre posee algún valor, lo adquiere a través y en la sociedad.

Nietzsche, en cambio, no cree en la sociedad y la filosofía, en sus manos, se convierte en una lucha por recuperar el valor del individuo por encima de cualquier ligamen social. En esta forma quiere trasladar al hombre la lucha individual por la supervivencia que Darwin había propuesto como objetivo de todo sistema vivo. A Nietzsche le parece que ésa es la única manera de superar la moral de rebaño implantada por Sócrates en la cultura occidental. Es necesario regresar a los valores heroicos, que son los valores de competencia individual. Por ello no existe “veneno más ponzoñoso” que los ideales de igualdad. El hombre solamente se

construye o se supera en la lucha contra sus semejantes. Lo que construye la evolución y la historia es la voluntad de poder.

Sólo que estas palabras, "Voluntad de Poder", es necesario escribirlas con mayúsculas. De hecho, da la impresión de que Nietzsche estuviese escribiendo un catecismo moral o teológico más que un tratado de filosofía. Lo único que le faltó fue que se le apareciese la diosa como a Parménides. Nietzsche, a pesar de toda su rabia antiplatónica, no logra superar el platonismo. No encontramos en él una explicación del hecho humano, sino una andanada interperante contra la cultura. A pesar de ser casi contemporáneo de Marx, no comprendió las formaciones económicas y sociales. Parece que viniera el hombre de lo alto, quizás desde la Voluntad de Poder, y solamente pudiese trascenderse en el Superhombre, ese personaje extraño, de ciencia ficción, que también es necesario escribir con mayúscula.

Sin embargo, Nietzsche es el primer filósofo que toma en serio las conclusiones de la ciencia moderna, especialmente las leyes de la termodinámica y la teoría de la evolución; pero de allí saca conclusiones de un angustioso pesimismo. ¿Será que de las leyes físicas o biológicas solamente puede resultar ese panorama desolador que inunda de pesimismo la filosofía? ¿Es acaso el mundo "un caos por toda la eternidad"? ¿Es que el paso desde la naturaleza a la cultura hemos tenido que hacerlo "cargado de cadenas"? ¿Son acaso las cadenas las que han hecho al hombre el animal "más dulce y más espiritual"?

De la filosofía de Nietzsche no se puede deducir si la cultura es una prolongación de la naturaleza dominada por los instintos o si debe liberarse de los instintos que la atan al mundo de la naturaleza. En el primer caso estamos en el terreno de la sociobiología. En el segundo regresamos al kantismo. Ambas posiciones se encuentran, sin embargo, en Nietzsche. ¿Es el hombre un recién aparecido, todavía demasiado endeble para imponerse al mundo de la vida? ¿Un "animal desvalido que ríe y llora"? ¿O, más bien, es la

naturaleza la que carece de valor sin el hombre? ¿Es acaso una “inmensa insulsez” la pretensión del hombre de imponer sus valores a la naturaleza o es el hombre el que debe recrear continuamente el mundo? Y si la cultura está por encima de la naturaleza, ¿acaso podemos vivir sin sus mentiras?

Al siglo xx se entra, por tanto, con una perspectiva pesimista tanto sobre la naturaleza como sobre el hombre. La filosofía no ha logrado interpretar el hecho humano dentro de la naturaleza. Todavía nos asedia el fantasma del espíritu, flotando por encima de la materia o quizás insuflándola desde dentro. El lirismo sobrenatural impuesto por el platonismo y convertido en religión por el cristianismo preside todavía, a su pesar, el pensamiento de Occidente. Es fácil exaltar al hombre cuando se piensa, con Kant, que el reino de la libertad trasciende completamente la naturaleza. Pero, en ese caso, se trata de un hombre dividido y mutilado, cuyo cuerpo y cuya sensibilidad quedan aprisionados en el mundo de la materia. Por ello, Occidente no ha logrado recuperar el lirismo de la naturaleza y del hombre material que floreció en la poesía griega.

4.6. EL HOMBRE MONO: LA CIENCIA MODERNA

Ninguna especie, incluida la nuestra, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética.

WILSON

Lo que debe buscar la filosofía es recuperar los valores terrenales y naturales del hombre, pero ello no puede hacerse por fuera del camino trazado por la ciencia. ¿Se pueden recuperar acaso los datos científicos para construir con ellos una visión optimista o es que acaso el optimismo sólo puede surgir en la óptica de una filosofía trascendente? Sin duda alguna no es fácil desprenderse del manto mítico. Nunca lo ha sido. Al hombre le queda más cómodo esca-

parse a las alturas de un espacio eterno e infinito, y parece que sólo allí se sintiera seguro.

La tarea de la filosofía es encontrar los nuevos valores del hombre dentro del este mundo inmanente descrito por la ciencia. Sin embargo, cuando los resultados científicos se han aplicado al hombre sólo ha sido para convertirlo en una máquina o para acomodarlo dentro del plan mamífero. Lo primero lo intentaron la filosofía cartesiana y sus seguidores iluministas. Lo segundo es el empeño de la sociobiología moderna. Descartes intenta reducir las funciones orgánicas al mecanismo de la física, pero le reserva al espíritu un lugar privilegiado. En el contexto de la filosofía mecanicista, el alma empieza a sobrar y los iluministas del último período no dudan en expulsarla o en reducirla al resultado de una "historia natural".

Era difícil, sin embargo, reducir no solamente el alma, sino incluso la biología, a la artificialidad de la mecánica. Como vimos en el capítulo anterior, las ciencias de la vida acaban desprendiéndose del mecanicismo para encontrar su propio sistema explicativo. Pero desprenderse de la explicación mecánica no significa retornar a las toldas del mito. También de la biología fueron desapareciendo las almas platónicas y la ciencia quedó enfrentada al "mono desnudo".

Satisfechos con los resultados del neodarwinismo, los sociobiólogos han intentado aplicarlo al hombre y a la sociedad humana. De allí ha resultado la imagen de un primate más, desprendido de los espacios boscosos y que desarrolla algunas estrategias para adaptarse a los espacios abiertos de la sabana. La sociobiología es la corriente que ha querido llevar con más audacia el método del reduccionismo biológico al campo del estudio del hombre y de la sociedad.

De acuerdo con la definición de Wilson, la sociobiología es "el estudio sistemático de las bases biológicas de todo comportamiento social". Su objetivo es seguir la línea filogenética de los principales instintos del hombre a lo largo de las cadenas evolutivas. Si

se lleva a su extremo esta línea de raciocinio lleva a plantear, como lo hace Trivers, que “no hay base objetiva sobre la cual elevar a una especie sobre otra” incluida, por supuesto, la especie humana. Aunque se acepte, con Wilson, que las variaciones culturales se dan más en el nivel fenotípico que en el genético y que los genes, al llegar al hombre, han abandonado gran parte de su soberanía, la sociobiología sigue analizando al hombre a través del prisma reduccionista.

La sociobiología no se contenta con analizar en el hombre algunas de las características comunes con las otras especies. Intenta hacer una interpretación del hombre total y, por tanto; del sistema cultural, estudiándolo desde su base biológica y reduciendo a ella todas las facetas del comportamiento. Se parte del principio de que “ninguna especie, incluida la nuestra, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética” y se da por sentado, en forma categórica, que la “conducta social humana está determinada genéticamente”. Las pruebas de ello, según Wilson, “son ya decisivas”.

Como puede verse, se va mucho más allá de lo que están dispuestos a admitir la mayor parte de los evolucionistas. Wilson entra en discusión con Dobzhansky para quien la “cultura” es un “agente superorgánico y no biológico, enteramente nuevo”. La sociobiología no admite ninguna emergencia significativa en la especie humana que la desarticule de los determinantes genéticos. “Aun las capacidades para seleccionar juicios estéticos y creencias religiosas deben haber surgido por el mismo proceso mecánico”. “El dilema —como lo plantea crudamente Wilson—, es que no tenemos un sitio particular a donde ir. La especie carece de cualquier objetivo externo a su propia naturaleza biológica”. Dentro de este panorama se entiende que la moral no pasa de ser un instinto.

Si el hombre es una especie más regida genéticamente, no queda espacio para la cultura, entendida como emergencia evolutiva, y las ciencias sociales deberían reducirse al estudio biológico del

comportamiento. Es necesario “estudiar la naturaleza humana como parte de las ciencias naturales”. Ello no significa que las ciencias sociales estén llamadas a desaparecer, sino que tienen que cambiar de signo y de fundamento. Se trata solamente de la etología de la especie humana. Estudiada en la perspectiva biológica, la “ética hará posible un código de valores culturales más profundamente comprendido y duradero”.

Estas reflexiones de Wilson merecen un análisis más detenido. ¿Qué significa “no tenemos a dónde ir”? Si con esta expresión se quiere dar a entender que tenemos que prescindir de los paraísos trascendentes imaginados por el platonismo, podemos estar de acuerdo. Pero prescindir de los paraísos, ¿significa acaso negar las emergencias evolutivas? ¿Es que la física no tenía hacia dónde ir cuando construyó el mundo de la vida?

Según Wilson, todas las características que definen al hombre tienen antecedentes en las otras especies: la instrumentalidad, la capacidad de aprendizaje, la civilización, la mueca, el temor, la sonrisa, el lenguaje. Ni siquiera los dones que más aprecia el hombre, como son la capacidad simbólica o la autoconciencia, se pueden considerar independientes de sus ancestros evolutivos. Basta colocar a un chimpancé dos o tres días frente a un espejo para que adquiera conciencia de sí mismo. Si aludimos a la sociabilidad encontraremos organizaciones más complejas en los insectos. La conclusión es que, definitivamente, “nuestras sociedades están basadas en el plan mamífero”.

Y si, según algunos sociobiólogos, los genes pierden el protagonismo del cambio cultural, éste se traspasa a los individuos. Se intenta así aminorar la importancia cultural de los grupos. Los individuos no pasan de ser sino los vehículos de la reproducción génica y, una vez que la evolución se complica con la aparición de la cultura, toman las riendas del proceso desplazando a los genes, “sus antiguos verdugos”, que habían manejado a su arbitrio los procesos anteriores.

Sin embargo se mantiene la antigua alianza. La independencia no es tan drástica como podría pensarse. Según Alexander, no existe ninguna prueba para demostrar que los individuos acepten variaciones culturales que sean desfavorables a los genes. Los individuos lo único que hacen es seguir garantizando, dentro de una nueva estrategia, la supervivencia de esos egoístas radicales que son los genes. En último término el ser humano, a pesar de las conquistas evolutivas de la cultura, “se guía –como lo expresa Wilson– por un instinto basado en los genes”. La lucha entre cultura y genes, sin embargo, no está decidida y Alexander sospecha que los cambios génicos difícilmente podrán seguir “ni de lejos la marcha acelerada de los cambios tecnológicos”.

Este sentido individualista de la cultura coincide de buena gana con las conclusiones de la ciencia social. Por esta razón Alexander cita, con evidente entusiasmo, una de las expresiones de Murdock quien, al final de sus días, constataba con cierta desilusión que “la cultura, los sistemas sociales y todos los conceptos supraindividuales son abstracciones conceptuales ilusorias, inferidas a partir de observaciones de fenómenos muy reales de individuos que interactúan entre sí y con su medio ambiente natural... La cultura y la estructura social son en realidad meros epifenómenos, productos derivados de la interacción social de la pluralidad de individuos”.

En esta forma la sociobiología puede mantener, por una parte, el predominio de los genes como verdaderos sujetos de la evolución y, por otra, algunas de las características básicas de la cultura, al menos tal como han sido definidas dentro de la tradición liberal, como es el predominio del libre arbitrio o la maleabilidad de los caracteres culturales. Para la sociobiología la cultura no es, por consiguiente, otra cosa que un epifenómeno o, según la expresión de Alexander, “el efecto colectivo de todos los individuos que tratan de armonizar como mejor pueden las percepciones de sus propios intereses, sean conscientes o inconscientes”.

Algunas de las ciencias sociales, sobre todo la psicología, han sido arrastradas por el reduccionismo biologista. La tendencia a ver en el hombre una especie más cuyo comportamiento no se diferencia substancialmente de la conducta de las especies superiores fue defendida por Darwin en su ensayo *LA ASCENDENCIA DEL HOMBRE* en 1871 y pasó a ser uno de los dogmas de la psicología experimental. Cinco años más tarde, Taine y Ribot aplicaban a la psicología la ley biogenética enunciada por Häckel. En esta forma la psicología entraba en el largo camino del empirismo, que va a ser reafirmado por el pragmatismo de Dewey y se convierte, con Spearman, Binet y Claparede, en un instrumento teórico para adaptar los comportamientos individuales a la eficacia productiva.

Lo que interesaba probar era que las leyes de la competencia animal continuaban actuando en el hombre y no eran ni podían ser modificadas. En esta forma, la teoría de la selección natural y de la sobrevivencia de los más dotados sirvió para sustentar la desigualdad social y el dominio de clase en la época de la expansión del colonialismo. Estas tesis tenían el oculto o, a veces, manifiesto propósito de probar, como lo critica Lewontin, que “los negros (o los latinos) son biológicamente menos capaces de manejar las profundas abstracciones que proporcionan altas compensaciones”.

Estos principios pueden llevar y han llevado, de hecho, como lo ha demostrado la crítica, a la justificación del racismo y de la despiadada competencia económica del neoliberalismo. Lo que habría que preguntarse es hasta qué punto las teorías biológicas de la competencia genética no están sesgadas por las doctrinas económicas. Muchos sociólogos, como Herbert Spencer o W. Graham Sumner, han intentado afianzar sobre bases biológicas los comportamientos humanos. Afirmaciones como las que expresa con desenfado Michel Ghiselin, criticadas justificadamente por Sahlins, que plantean que “la economía de la naturaleza es competitiva de principio a fin” y que “si se rasca en cualquier al-

truista se encontrará la sangre de un hipócrita”, pueden justificar cualquier tipo de políticas.

La sociobiología se asienta, como lo critica Lewontin, en el supuesto superado ya por la teoría neodarwiniana, de que la evolución se basa directamente en la causalidad genética, sin pasar por los filtros de las determinaciones del medio. En el caso de la especie humana es necesario considerar la cultura como el medio inmediato en el que se desarrolla la especie. Llevando a su extremo la teoría darwiniana, “la selección natural –como dice Sahlins– deja de consistir en la apropiación de recursos naturales para convertirse en la apropiación de los recursos de otros... La selección natural se convierte en explotación social”.

4.7. EL NICHU DEL HOMBRE: LA ECOLOGÍA

El hombre tendrá que enfrentarse a la postre a las consecuencias de la selección natural, que, con excesiva frecuencia, se traducen en el exterminio de la especie desmedida.

ODUM

Como hemos visto el reduccionismo biológico lleva, de hecho, a una antropología basada en la lucha competitiva que, según Darwin, ha presidido siempre el fenómeno de la vida. Se podría pensar que la ecología tiene más posibilidades de ubicar adecuadamente al hombre en el conjunto de la naturaleza. Esta ciencia, en efecto, ha logrado descifrar las relaciones entre el mundo abiótico y el sistema vivo y ha permitido ver a cada una de las especies como partes de un complejo sistema de funciones.

Este dominio universal de la ecología es, sin embargo, ilusorio. De hecho, los primeros ecólogos concibieron esta ciencia como la descripción de las leyes que regulan a los seres vivos, pero excluyeron expresamente al hombre de este sistema. Posiblemente fueron conscientes de las dificultades que presenta el hecho de mez-

clar la actividad humana con las leyes que rigen el comportamiento de las otras especies. Sin embargo algunas de las corrientes de la ecología han asumido el riesgo y esa orientación predomina todavía en ciencias ambientales

Algunos profesionales de las ciencias sociales han llegado más lejos. En los años treinta algunos sociólogos de la Escuela de Chicago fundaron una nueva disciplina intitulada "Ecología Humana", que pretendía aplicar al terreno social las leyes descubiertas por los ecólogos. Renovada en los años cincuenta, esta ciencia ha logrado insertarse en el espacio cerrado de la academia y todavía más en la práctica del ambientalismo social.

De acuerdo con estas corrientes, la especie humana ocupa un nicho ecológico, al igual que cualquier especie. Ello significa que el hombre debe tender a acoplarse a las leyes generales que rigen los sistemas vivos. Sin embargo el hombre ha resultado ser un rebelde y, para la mayor parte de los ecólogos, un rebelde sin causa.

Efectivamente, el hombre parece no acoplarse a las leyes que venían rigiendo los sistemas vivos y, por ello, entra como una engorrosa excepción en el claro diseño de las leyes ecológicas. Ante todo, no le basta con el subsidio energético que entra al sistema a través de la fotosíntesis. Ha incorporado a su propio sistema de producción otras múltiples fuentes, tales como el carbón, el petróleo e incluso la fuerza nuclear, que está en el origen de la energía solar. A más de ello, tampoco logra acomodarse con tranquilidad en un nicho trófico. A través de la actividad agraria canaliza para sí gran parte de la producción neta del ecosistema requerida para la subsistencia de otras múltiples especies. Tampoco parece adaptado a los ciclos de la materia, cuando esa adaptación es una de las estrategias más interesantes establecida por los sistemas vivos a lo largo de la evolución. Por ello la sociedad humana es una sociedad de desperdicios.

Puede decirse, por tanto, que desde el punto de vista ecológico se trata de una especie indisciplinada que no ha logrado acoplar-

se a los cauces por los que ha venido discurriendo el sistema vivo. Por esta razón cae bajo los epítetos más denigrantes en el severo juicio de los ecólogos. Es tratada sin compasión de “egoísta” e “imprudente” y en caso de que no corrija su comportamiento extraviado, se le predice ese nuevo infierno evolutivo que es la extinción. En los tratados de ecología nos encontramos, al final de cada capítulo, con la incómoda presencia del hombre y los mejores ecólogos no saben qué hacer con él. Se sorprenden por la irregularidad de su comportamiento y lo atribuyen a la “mala voluntad” o a un inexplicable empeñamiento.

Para evitar la catástrofe, se recomienda al hombre que ejerza la “templanza”, como si la ecología fuese un tratado de moral. Hay que preguntarse, sin embargo, por qué las otras especies no necesitan de ninguna norma ética para mantener el equilibrio. ¿Se puede tratar acaso al hombre como una “especie desmedida” que tendrá que enfrentarse, a la postre, a las consecuencias de la selección natural y pagar el precio del exterminio? Uno no puede menos que preguntarse qué significa el egoísmo o la imprudencia en ecología. Son términos que pertenecen al campo de la moral y el ecosistema difícilmente puede someterse a las leyes de la ética. El nicho no tiene moral. A ninguna especie se la ha señalado con el dedo por haberse extraviado en su camino evolutivo. ¿Qué significa, por tanto, la aparición de una especie desmedida? Significa simplemente que no puede ser medida con el metro de la ecología, es decir, ¿que no ocupa ningún nicho dentro del ecosistema?

Si los humanos ocupan o no un nicho debería ser una pregunta fundamental tanto en biología como en ciencias sociales y, por supuesto, en filosofía.

Para los biólogos reduccionistas la pregunta tiene una respuesta cierta. Si la especie humana no pasa de ser una especie ubicada dentro del plan mamífero, evidentemente tiene que poseer un nicho. Pero los nichos no se escogen en forma arbitraria sino que son asignados por las exigencias del sistema global. No se trata, por tanto,

de que el hombre se acomode a un nicho, sino de que éste le haya sido asignado por la evolución. La biología, sin embargo, no ha logrado encontrar ese nicho misterioso.

Por su parte, ni las ciencias sociales ni la filosofía se han interesado en el tema. Amarradas al sobrenaturalismo filosófico, no se han interesado por estudiar las raíces evolutivas del hombre y, por consiguiente, su ubicación en el conjunto de la naturaleza. El hombre sigue siendo un parto extraño, introducido desde afuera. Todavía predomina la visión judeoplatónica de un hombre colocado por mano extraña en el paraíso terrenal para dominar la Tierra por mandato de lo alto.

Una nueva filosofía debe incluir dentro de sus temas prioritarios la dilucidación del enigma del "nicho humano". De la respuesta que se dé a este interrogante depende la construcción de una antropología, pero igualmente la respuesta que la filosofía pueda presentar a los métodos reduccionistas de análisis. Hay que definir, ante todo, cuál es el puesto que el hombre ocupa dentro de la naturaleza, y para ello es indispensable definir cuáles son sus relaciones con el ecosistema. Es, sin duda alguna, una pregunta inquietante cuya importancia no se puede ocultar.

Si se afirma, como lo hace el reduccionismo, que el hombre ocupa un nicho, hay que definir cuál es y hay que satisfacer las inquietudes de los ecólogos, que miran el comportamiento humano como una enojosa excepción. Si se opta por afirmar que el hombre definitivamente no tiene nicho es necesario avanzar en la investigación y preguntarse por qué no lo tiene y cuáles son las consecuencias que se deducen de allí tanto para las ciencias sociales como para la misma filosofía.

La respuesta adoptada por los ecólogos no es, sin embargo, tan simple. Odum ha preferido construir una especie de dualismo cartesiano, ya no entre alma y cuerpo sino entre hombre biológico "heterótrofo y fagótrofo que prospera mejor cerca de cadenas complejas de alimento" y hombre constructor de ciudades "cuya

técnica se perfecciona". Pero, ¿es que acaso existe un hombre biológico independiente del manipulador tecnológico?

Ese hombre biológico, que al mismo tiempo es el hombre tecnológico, es el que puede amenazar el equilibrio total del planeta. Por primera vez una especie puede suicidarse en vez de ser arrollada por la selección natural. Pero el suicidio del hombre significa el ecocidio del sistema vivo. Si el hombre acaba debilitando la capa de ozono, les dejará el puesto a las bacterias que medran bajo los rayos ultravioletas. Lo que le faltó afirmar a Odum es que el exterminio de la especie humana significa el ecocidio del sistema vivo, al menos tal como hoy lo conocemos.

4.8. EL HOMBRE COMO EMERGENCIA EVOLUTIVA

La cultura no está en los genes.

LEWONTIN

El drama de la evolución está, por tanto, en este momento en las manos del hombre, y no por el hecho de que sea la última especie en aparecer en la escala filogenética, sino por las condiciones específicas que lo caracterizan. Uno de los aspectos que la filosofía debería estudiar con mayor ahínco son las características que diferencian el comportamiento humano del comportamiento del resto de las especies.

No es una tarea fácil. En el momento actual predominan todavía dos tendencias antagónicas. Por una parte, la antropología espiritualista surgida del platonismo, que ve en el hombre la prolongación de un mundo trascendente.

A pesar de que la ciencia no ha confirmado esta posición, ella sigue prevaleciendo en los niveles ideológicos de la religión y gran parte de la humanidad sigue adherida a los encantos del mito. Es sorprendente que la mitad de la población norteamericana no crea en la evolución porque contradice sus conviccio-

nes religiosas. Ése es el mejor retrato de la esquizofrenia cultural moderna.

Por otra parte, el reduccionismo fiscalista y biologista ve en el hombre solamente la prolongación de un mundo natural sin emergencias. El hombre es una especie más surgida de los primates y que está regida todavía por el plan mamífero. Ocupa, como cualquier especie, un nicho dentro del ecosistema y, a pesar de sus avances tecnológicos o de su supuesta conciencia, puede ser borrado por la selección natural. Por fortuna, entre estas dos corrientes antagónicas el análisis científico ha venido abriendo un tercer camino que permite interpretar el fenómeno humano sin necesidad de los soportes platónicos o de los caminos fáciles del reduccionismo.

Ante todo, lo que buena parte de los científicos actuales ha venido aceptando es la existencia de emergencias evolutivas. Como vimos antes, la concepción emergentista no niega que el agua sea un compuesto exclusivo de oxígeno e hidrógeno, pero sí afirma que la nueva forma organizativa impone reglas diferentes de comportamiento. Lo mismo se puede decir de la emergencia del sistema vivo, aparecido hace unos tres mil millones de años y, por último, de la emergencia humana, iniciada hace unos tres millones de años y consolidada hace solamente unos cincuenta mil años.

Si el comportamiento humano no ofrece diferencias cualitativas con relación a las otras especies, el problema ambiental se convierte en un enigma irresoluble. Sin embargo, las diferencias cualitativas no tienen por qué identificarse con las enteleguías trascendentes construidas por el platonismo y afianzadas por la filosofía occidental. Aceptar las emergencias evolutivas no significa adherirse al preformismo o al animismo o a cualquier tipo de vitalismo. No significa que el proceso tiene que ser dirigido desde afuera por un ser trascendente. Tampoco significa aceptar el presupuesto platónico de la existencia del alma como motor oculto de todo proceso material.

¿Qué significa entonces que el hombre sea una emergencia evolutiva? Significa simplemente que tiene sus propias reglas de comportamiento y que éstas no son explicables en su totalidad por la biología ni por la ecología. Significa, por tanto, que la especie humana no ocupa un nicho ecológico y que, tal como lo plantea Lewontin, la “cultura no está en los genes”.

Para acercarnos a una explicación de estas afirmaciones es necesario partir de criterios distintos a los que han apoyado la antropología filosófica occidental. El hombre, como especie, no se consolida como emergencia evolutiva por el hecho de ser inteligente o por gozar de libertad o por comunicarse con los demás o por formar sociedades.

Es ciertamente inteligente, goza de un cierto grado de libertad y se comunica con los demás, porque su plataforma adaptativa así lo requiere. Los sociobiólogos tienen razón al disminuir la importancia de estos criterios. Es muy difícil probar que la inteligencia o la comunicación o la libertad sean características exclusivas de la especie humana, y menos aún puede decirse de los sistemas de organización social.

Si se quiere llegar a una definición más apropiada del hombre considerado como especie, se debería analizar simplemente si hubo cambios en el proceso evolutivo que permitan hablar de emergencia. No es una tarea fácil porque no existe un concepto de emergencia evolutiva que pueda aplicarse a todas las etapas, sin distinción. Es fácil aceptar una emergencia en el paso de los elementos físicos a los sistemas vivos y, por lo menos, gran parte de los científicos están de acuerdo en que la vida exige un tratamiento específico. Más difícil de aceptar es la emergencia en el caso de la especie humana.

Sin duda alguna el hombre aporta muy poco al plan mamífero, al menos en las líneas que se venían desarrollando desde antes, tales como el sistema digestivo, el sistema circulatorio y el sistema respiratorio. En todos estos aspectos, el hombre sigue siendo sin

duda mamífero y no posee prerrogativas importantes, si es que acaso tiene alguna. Si se consideran solamente estos cambios se podría estar de acuerdo con los planteamientos de la sociobiología.

Los cambios, sin embargo, tomaron otra orientación, más sutil. La nueva orientación evolutiva abarca, por lo menos, los siguientes aspectos. Ante todo, la adquisición de una posición erecta. Ello podría verse como un cambio sin importancia, pero si se considera que la evolución, al menos desde los platelmintos, se desarrolló en posición horizontal, nos debería parecer por lo menos insólito el cambio. La posición erecta, sin embargo, no tiene ninguna importancia si no es como estructura básica que abre el derrotero para otros cambios evolutivos. Entre éstos, el primero es, sin duda, el desarrollo de la mano como órgano prensil de extrema complejidad. La mano es, a qué dudar, la primera maravilla evolutiva que aparece con el hombre, y tenía razón Anaxágoras contra Aristóteles en destacarla como característica básica de la especie. El hombre es, ante todo, mano.

Pero el desarrollo de la mano no habría tenido las consecuencias evolutivas que tuvo si complementariamente no se hubiesen desarrollado por igual la vista estereoscópica y la capacidad de distinguir la totalidad del espectro lumínico. Si se recuerda que la energía lumínica hace posible la síntesis del carbono en el proceso de fotosíntesis, parece válido darle una cierta importancia a esta característica. Pero es la posibilidad de mirar en tres dimensiones lo que le va a permitir al hombre el pleno uso del órgano prensor.

Esta capacidad maravillosa no es, sin embargo, privativa de la especie humana. Las aves ya habían llegado a una visión estereoscópica. Los reptiles posiblemente también la tenían, pero, por esos extraños vericuetos de la evolución, estas conquistas evolutivas se habían extraviado con la aparición de los mamíferos, para recuperarse con los primates y el hombre. Sin embargo estas características no sirven, en ninguna de las especies anteriores,

como plataforma para el uso de la instrumentalidad, sino solamente para las funciones asignadas por el nicho.

Estas dos características, en cambio, son las que le permiten al hombre el manejo de la instrumentalidad. La vista estereoscópica le da la posibilidad a la mano de realizar sus finas tareas instrumentales. Puede decirse, quizás, que estas dos características son las que definen el manejo instrumental propio de la especie humana. No vienen, sin embargo, solas. El instrumento, una vez establecido como tal, requiere el uso de la palabra. Un instrumento es ya, de por sí, un articulador de la experiencia. Relación diferentes momentos y espacios distintos. Teje el tiempo y el espacio y, por esta razón, exige una memoria social. Ese ir y venir de la experiencia instrumental no sería útil si los instrumentos no pudiesen ser registrados y catalogados. Por ello complementariamente se consolidan las otras dos características humanas básicas: el lenguaje articulado y el depósito neuronal del neocórtex.

Así pues, los cambios evolutivos que se logran con la aparición de la especie humana no rematan en el perfeccionamiento biológico del plan mamífero, sino en el logro de una estrategia adaptativa diferente que se sale de los carriles de la adaptación biológica. Es, como la llama Dubos, una "salida parabiológica", que remata en la adaptación instrumental al medio. Por esta razón la especie humana no tiene nicho. El nicho, en efecto, no es más que la adaptación orgánica al cumplimiento de determinadas funciones dentro del ecosistema. Las bacterias nitrogenantes son máquinas biológicas hechas para introducir el nitrógeno en el sistema vivo. Su morfología está adaptada a su función. Son organismos fabricados para esa función.

¿Qué significa el paso evolutivo hacia la instrumentalidad? Supone, ante todo, que la adaptación no requiere cambios genéticos sino transformaciones de la plataforma externa. El proceso adaptativo, que hasta el momento se había reducido a transformar las condiciones genotípicas, salta por fuera del proceso

biológico hacia la consolidación de una plataforma externa basada en el uso de la instrumentalidad. El ser biológico se complementa, si así quiere decirse, con la base tecnológica. Ésa es la transformación radical que da pie a una nueva emergencia evolutiva.

Emergencia evolutiva, por tanto, en el caso de la especie humana significa que, para adaptarse al medio externo el hombre ya no requiere de cualidades morfológicas específicas, sino de la consolidación de plataformas instrumentales cada vez más complejas. En esta frase, sin embargo, el “cada vez más” tiene una importancia decisiva. La especie humana es la primera que avanza o progresa, no con base en la transformación del fondo genético, sino impulsando la complejidad de su plataforma instrumental. En la evolución anterior el cambio requería un ajuste genético. Con la aparición de la plataforma instrumental el cambio pasa a la base tecnológica.

Como lo reconoce Alexander, uno de los sociobiólogos más radicales, los últimos estudios sobre las relaciones entre biología y cultura reconocen “que la herencia independiente de los rasgos culturales es la característica capital de la cultura y que la significación de esa característica es su acción obstructiva de la selección natural de las alternativas génicas relacionadas con el comportamiento humano”. En lenguaje más comprensible, esto significa que el cambio cultural no depende en forma directa del cambio genético.

Así pues, el hombre es ante todo un animal tecnológico; y ello no va en su desmedro, pero tampoco le crea un pedestal. Sencillamente su forma de adaptación depende de instrumentos externos y de la consolidación de una naturaleza artificial que no se reproduce biológicamente ni se transmite por vía genética. En ello consisten su poder y su límite. No puede decirse, sin embargo, que la instrumentalidad física sea, tomada en sentido general, un atributo exclusivo de la especie humana. Los primates superiores, y especialmente los chimpancés, han llegado a un desarrollo sor-

prendente de la capacidad instrumental. Lo que particulariza la instrumentalidad humana y la diferencia de la utilizada por cualquier otra especie es su característica de ser una plataforma evolutiva. Lo que quiere decir que el hombre progresa a medida que desarrolla su instrumentalidad. De las cuevas primitivas a las grandes megalópolis modernas o del arado de palo a los tractores de la agricultura contemporánea hay un camino evolutivo que llamamos "historia".

Con el hecho de afirmar que el hombre es ante todo un animal tecnológico no se están negando sus otros atributos, algunos de ellos muy exaltados por la filosofía occidental. Pero ninguno de esos atributos es independiente de su condición instrumental. Ante todo, como se explicó antes, el instrumento exige la palabra, es decir el lenguaje articulado. Ésta es posiblemente la última característica que aparece en el proceso evolutivo y posiblemente nuestros parientes cercanos, los Neanderthal, no tuvieron el desarrollo de los órganos audiofonéticos necesario para articular un lenguaje, al menos con la perfección del *HOMO SAPIENS*.

El lenguaje significa que la utilización de la instrumentalidad física es una característica social. El trabajo de adaptación al medio a través de los instrumentos físicos requiere un complejo andamiaje cuyo instrumento fundamental es la palabra. Palabra e instrumento físico están, por tanto, íntimamente relacionados y son el producto de una coevolución que lleva a nuevas formas adaptativas. Por supuesto, las especies anteriores tenían formas, en ocasiones muy complejas, de comunicación, pero lo que caracteriza el lenguaje humano es su capacidad de relación abstracta. Con unos pocos signos es posible formar una red casi infinita de símbolos. Ello permite una mayor versatilidad. El lenguaje no está constreñido a emociones inmediatas. Se ha perdido quizá en expresión plástica pero se ha ganado en variedad. La comunicación se ha complejizado hasta alcanzar un estado emergente que no es fácil comparar con otras especies.

Pero el lenguaje no sería posible si no se pudiese almacenar. El desarrollo del neocérebro va a permitir conservar y organizar el mundo simbólico. Es el disco duro en el que conservamos todos los símbolos de la cultura. Sin él la experiencia humana sería tan huidiza como la experiencia animal y habría que almacenarla en el fondo genético. El neocérebro reemplaza en alguna forma la memoria genética y la convierte en memoria cultural.

Todas estas características rematan o tejen el sistema cultural. La cultura no es más que la consecuencia de estos cambios evolutivos. No es un don aportado por Prometeo. Es la consecuencia del proceso biológico, o sea de estas mínimas transformaciones que cambiaron el rumbo de la evolución. Porque quizás lo que hay que tener en cuenta es que la evolución se transforma en una medida que quizás no ha sido analizada todavía en toda su complejidad. En efecto, el hecho de que el cambio se independice del fondo genético significa quizás que la evolución biológica se transforma en historia cultural.

Lo que se ha dicho sobre la mediación que ejerce la estructura tecnológica y social para filtrar el influjo del medio natural sobre el individuo no significa que éste no siga sometido a dichos influjos. Significa, más bien, que no es posible considerar al individuo biológico aislándolo del individuo social y que, como dice Dubos, el ajuste del hombre a las condiciones climáticas depende principalmente "del vestido y de la habitación adecuados, así como de habilidades culturales, más bien que de procesos fisiológicos". No se trata de negar la base biológica e incluso fisicoquímica de las reacciones orgánicas del hombre, sino de colocarlas en el medio tecnológico y social en el que se desarrollan.

En esta perspectiva habría que entender hasta qué punto la especie humana y con ella, la cultura, deberían considerarse como parte del proceso natural. Sí como dijimos antes, por naturaleza debería entenderse todo aquello que ha venido evolucionando, habría que concluir que la cultura es parte de la naturaleza. Sin

duda alguna se trata de una naturaleza que sigue reglas de comportamiento distintas, pero que no representa sino una emergencia del proceso evolutivo. El concepto de naturaleza incluye, por lo tanto, el de “artificialidad”. La cultura es, sin duda alguna, artificial, pero es igualmente natural. Una etapa de la naturaleza se define como “artificial”.

El hecho de que el hombre haya sido excluido del paraíso ecosistémico no significa que sus formas de adaptación no estén enraizadas en su constitución orgánica. El hombre sigue siendo un ser biológico, y fue la misma evolución la que condujo a las formas tecnológicas de adaptación. La evolución biológica llevó por igual a la mano prensil, a la vista estereoscópica, a la articulación fonética y a ese complejo neuronal que es el neocéfalos. Las bases de la estructura cultural se desprenden, por tanto, de los resultados obtenidos por el mismo proceso evolutivo. Más aún: la cultura puede considerarse, hasta cierto punto, la continuación de dicho proceso. Como lo expresa Marx con un énfasis que puede parecer reduccionista, “la historia humana es de por sí una parte real de la historia natural”.

La estructura cultural de adaptación incluye no sólo el instrumento físico, sino también al que lo hace y la manera social como lo hace. Incluye la capacidad de relacionar los diferentes momentos de la experiencia y la capacidad de codificarla en el lenguaje. El artefacto es la palabra sintetizada. Es una teoría puesta en acción. Con ello se entenderá mejor por qué la cultura es al mismo tiempo herramienta, organización social y símbolo. La cultura representa, por tanto, una compleja plataforma instrumental que va desde la herramienta hasta la palabra o el símbolo, tal como se verá en el capítulo séptimo.

CONCLUSIÓN

Apoyado en su plataforma instrumental el hombre inicia un proceso nuevo de adaptación que en un corto tiempo modifica la organización de las estructuras ecosistémicas vigentes y amenaza con destruirlas. En ello consiste el problema ambiental. El proceso evolutivo tiene que contar en adelante con este dilema. El problema ambiental es el resultado de las nuevas formas de adaptación. No es la consecuencia de las leyes que regulan los ecosistemas, pero tampoco puede considerarse como la consecuencia de la insensatez humana. Si se ha entendido con suficiente claridad lo expuesto hasta el momento, se comprenderá que la crisis ambiental es la consecuencia de la evolución, tal como se da con la aparición de las formas instrumentales de adaptación propias de la especie humana.

Esta consecuencia es fácil de entender desde el punto de vista de la ciencia moderna, pero no cabe admitirla como conclusión del pensamiento platónico que ha dominado la filosofía de Occidente. Allí está la raíz de la esquizofrenia cultural. Si pretendemos, con Platón, que el proceso requiere un actor trascendente y no puede explicarse por sus causas materiales, la conclusión de la ciencia moderna cae por su base. Habría que aceptar, como lo hace Platón y, tras él, la filosofía occidental, la existencia del alma que sirve de motor al movimiento y es la última explicación de la vida. En esta forma, todas las facetas de la evolución no serían, como ironiza Dobzhansky, más que los diferentes momentos de un striptease, que en último término desnuda lo que ya existía. Nada es nuevo en la evolución porque la vida se explica por esas formas eternas que son las almas.

Se comprende que en la perspectiva platónica sea imposible entender la inserción del hombre y la cultura en el sistema de la naturaleza. Por ello Spinoza no ha logrado todavía triunfar y él mismo acabó enredándose en contradicciones insolubles. El pen-

samiento moderno es el dominio de Kant, al menos hasta Nietzsche.

De estos antecedentes se puede deducir la inmensa dificultad que supone la construcción de una antropología ambiental. Ella pretende, ante todo, entender al hombre como parte del sistema natural sin caer necesariamente en el reduccionismo biologista. Si en un extremo se desplazan las almas platónicas para entorpecer la comprensión del hombre, en la otra orilla asechan los reduccionismos que impiden entender las especificidades del hombre. Lo que hemos pretendido mostrar es que no es necesario refugiarse en las nubes platónicas para escapar al facilismo reduccionista. El hombre no es el ángel del Platón, pero tampoco es el simple mamífero de los sociobiólogos.

5
HOMO SAPIENS

Lo sabio consiste en una sola cosa: Dedicar el conocimiento a aprender la manera como todo es gobernado por todo.

HERÁCLITO

5.1. HOMO SENSIENS ET SAPIENS

Por la tierra conocemos la tierra y por el agua, el agua.

EMPÉDOCLES

Vale la pena preguntarse, después del recorrido del capítulo quinto, si la inteligencia es el distintivo fundamental del hombre o, dicho en otros términos, si la inteligencia es una forma de conocimiento substancialmente distinta a la sensibilidad. Las posiciones en el seno de la filosofía siguen las mismas rutas que hemos observado en otros temas. Por una parte, los imanentistas, que creen en la unidad material del hombre, no distinguen entre conocimiento sensible e intelectual. En la otra orilla las filosofías trascendentes conciben la inteligencia como una potencia superior e independiente de cualquier tipo de sensibilidad y de materia.

Los primeros filósofos jonios no hablan específicamente del conocimiento, pero tampoco parecen exceptuarlo de la reglas generales que rigen un cosmos en evolución. El hombre hace parte de la naturaleza y, por lo tanto, la inteligencia no se puede tomar como un atributo inmaterial. Esta doctrina se encuentra claramente en los jonios de la segunda generación. A pesar de que Jenófanes tiene en gran estima los dones intelectuales y se queja amargamente de que los griegos prefieran las proezas del deporte, está cierto de que “todos nacemos de la tierra y del agua”. A pesar

de la abstracta concepción que se forma de los dioses parece que no relaciona la inteligencia con la substancia de la divinidad. Los hombres, por lo visto, siguen siendo terrenales.

Todavía es más clara la concepción de Heráclito. Ciertamente, el conocimiento no es tarea fácil y la muchedumbre “ni sabe ni escucha”. No basta con llenarse la cabeza de datos, a la manera de Jenófanes o de Pitágoras, pero el sabio nunca lo es demasiado para dejar de investigar. La sabiduría es, ciertamente, la “más alta virtud” y su culminación es saber que “todo es uno”. En esta forma la sabiduría, para Heráclito, no es más que la naturaleza misma que acaba por comprenderse a sí misma. No puede plantearse como una visión externa. Sujeto y objeto se identifican en una relación dialéctica. Si el todo es la unidad de los contrarios, el conocimiento no puede ser sino un sumergirse en la contradicción para descubrir la unidad, o sea las articulaciones de la realidad. La visión de Heráclito combina, por tanto, unidad y multiplicidad, ser y devenir, inteligencia y sensibilidad. No existe un poder racional distinto ni por encima de la multiplicidad que nos entregan los sentidos.

Contra esta comprensión unitaria de la naturaleza –y por lo tanto del hombre– formula Parménides su atrevida propuesta filosófica. Una de las exigencias fundamentales que la diosa le revela es la distinción radical entre unidad y multiplicidad, entre sentidos e inteligencia, entre ser y devenir. Mientras el ser es uno e inmutable, el devenir es un flujo errático de datos sensibles que no pueden ser el fundamento de ninguna verdad. Así posiblemente hay que interpretar esa frase rotunda que ha servido de línea divisoria en la filosofía: “Pensar es lo mismo que ser.” Ello no significa, posiblemente, que la realidad exterior sea solamente producto de la inteligencia, sino que la única manera de ejercer la inteligencia es aceptando la unidad y, por lo tanto, la invariabilidad del ser. Por debajo de este sistema férreo de un ser comprensible se extiende un mundo confuso en el que la variedad y la contradicción

se mezclan en una forma caprichosa. Heráclito, por tanto, solamente analizó una parte de la realidad que, sin embargo, no se puede llamar "realidad". Lo único que verdaderamente merece el nombre de ser es lo que permanece estable, sin compromisos con el flujo caótico del devenir.

En esta forma el conocimiento queda dividido, al igual que la realidad, en dos bandos encontrados que no admiten ningún compromiso. Si no se pertenece al bando de la verdad, uno mismo se destierra al bando de la opinión. Opinión y verdad no tienen nada en común. La verdad pertenece al ser y reina en un terreno imperturbable, no modificado por ninguna inquietud ni perturbado por ninguna incerteza. La división no es solamente ontológica sino también gnoseológica. A un lado se halla el entendimiento del ser inmutable; al otro, el conocimiento sensible de un mundo en devenir. Sobre este mundo confuso, nada podemos conocer o expresar que supere el frágil terreno de la opinión.

Éste es quizás el corte más profundo que ha sufrido el pensar filosófico. De la certeza jonia, que se encontraba segura de estar investigando la realidad, se pasa a la duda total. La verdad está por fuera del camino que habían seguido los primeros filósofos. Es una revelación que proviene de las esferas de la divinidad y nada tiene que ver con ese paciente escarbar en la superficie sensorial del mundo. El proceso de cambio continuo que se manifiesta en el devenir no lleva a ninguna conclusión que pueda considerarse cierta.

Sin embargo, Parménides no rechaza totalmente el frágil mundo de la opinión. Aunque no se puede decir que "es", en alguna manera "existe" y estamos sumergidos, para bien o para mal, en su seno fangoso. No tenemos ninguna alternativa sino aceptarlo y estudiarlo. Cuando Parménides intenta analizarlo, se convierte en un jonio más que acepta que "el alma está compuesta de tierra y agua" y no es nada distinto a la inteligencia. Y puesto que no existe diferencia entre entendimiento y sensibilidad, hay que atribuir

ambos no solamente al hombre sino a todos los animales. El análisis filosófico, hecho a la manera de los jonios, lleva a Parménides a dejar sin base la revelación de la diosa acerca del “ser”. Si ese “ser” existe por fuera del mundo huidizo de los sentidos, ¿cómo podemos captarlo si el entendimiento es lo mismo que la sensibilidad? Por ello quizás tuvo que presentar la primera parte de su poema como una verdad dogmática, anunciada por boca de una diosa desconocida, y está bien que se presente así, porque difícilmente se puede asimilar a un juicioso análisis filosófico.

La filosofía posterior siguió las huellas del análisis jonio, olvidándose por un momento de ese “ser” fantasmagórico revelado por la diosa. Empédocles, aunque no crea mucho en lo que pueda lograr el hombre a través del conocimiento, está convencido de que éste no es más que el fruto de la misma sensibilidad. Si el conocimiento está limitado, es porque la sensibilidad lo está. En verdad “¡qué poco es lo que puede ver, oír o entender el hombre!” Pero para llegar a ese mínimo de conocimiento es necesario “retener la confianza en cada uno de los sentidos, hasta que a través de ellos se abra el camino del conocimiento”. No puede ser de otra manera ya que “por la tierra conocemos la tierra, y por el agua, el agua”.

Anaxágoras fue quien llevó el análisis neojonio a sus más claras consecuencias, pero también quien abrió el camino de la duda, puesto que puso a jugar un papel preponderante a un ser extraño que tendría amplia acogida en la filosofía posterior. No es un personaje que surja del escenario de la filosofía. A ninguno de los jonios se le había ocurrido plantear la existencia, de un principio inmaterial pero, al parecer, el *NOUS* de Anaxágoras tiene todas las características de un ser superior colocado por encima de cualquier iniciativa natural. Es un ser que sólo se compone de inteligencia, e igualmente es el motor último de toda la realidad material. Se trata de una poderosa inteligencia inicial que posee el conocimiento “de todas las cosas”, tanto de las que existen como de las que “habrían podido llegar a ser”.

Unas características similares no le había atribuido ningún pensador a ser alguno. Algo se asemeja, sin embargo, al dios de Jenófanes, pero éste todavía está dentro de los límites de la materia. Es, en efecto, limitado y esférico, igual que el ser de Parménides. El nous de Anaxágoras se compone solamente de pensamiento y su inteligencia es infinita. Tenemos aquí las bases suficientes para el vuelo platónico, solamente que era necesario escoger entre el Anaxágoras que sigue fielmente los análisis filosóficos de los jonios y el que supone que todo se inicia por la fuerza de un nous inicial.

La importancia de este paso, júzguela negativa o positiva, consiste en que coloca el inicio de la realidad en un principio inteligente y, si se quiere, en un ser que es sólo inteligencia. Ello significa, o va a significar en la filosofía platónica, que la materia no tiene en sí ningún principio de acción y que todo impulso proviene de un principio espiritual de acción, que es por necesidad inteligente. Como lo entenderá con suficiente claridad la filosofía moderna de Descartes a Kant, ese principio espiritual no puede ser otra cosa que inteligencia y voluntad, o sea un principio inmaterial de acción. Con ello se sientan las bases para la dicotomía entre espíritu y materia, entre inteligencia y sensibilidad.

De ahí se deduce, en una perspectiva platónica, que la filosofía de Anaxágoras es contradictoria porque, a pesar de que reconoce que todo se inicia en un principio inmaterial de acción, en el curso del análisis filosófico no le reconoce ninguna iniciativa a ese principio, fuera de un supuesto impulso primitivo o, como dirá Pascal en su crítica a la filosofía cartesiana, de un papirotazo inicial.

Antes de que Platón se apodere de la orientación filosófica, el atomismo lleva a sus últimas consecuencias la filosofía inmanentista de los jonios. Demócrito no estaba dispuesto a aceptar la división tajante iniciada por Anaxágoras entre espíritu y materia, puesto que todo está compuesto de átomos. Si existe al-

guna diferencia específica entre el pensar y la materia, ello se explica porque el alma está compuesta de átomos más sutiles y redondos y se acerca por ello mucho más a la naturaleza del fuego. Más aún, Demócrito llega a sospechar que el alma es fuego. La inteligencia es, por lo tanto, igual a la sensación, aunque quizás un poco más sutil; y hay que deducir necesariamente que “el pensamiento es solamente una modificación del cuerpo”.

Por esta razón, para Demócrito el conocimiento es tan cambiante y tan contradictorio como la misma realidad. No existe un conocimiento absoluto sobre nada, porque nada es absoluto. “Nada conocemos en forma inmutable”. El conocimiento se desplaza por encima de una realidad material, necesariamente móvil, y no se puede constituir como principio extrínseco a la misma realidad. Si conocemos, es porque somos, y somos materiales, al igual que el resto del cosmos.

Hemos descrito brevemente las posiciones gnoseológicas en las que se divide la filosofía griega. Por una parte, la de los que están convencidos de que la realidad material es el principio de toda acción y de que la materia concluye en la formación de la inteligencia. Según esta fórmula, la inteligencia no puede ser algo diferente a la materia misma y, por lo tanto, toda intelección es igual a la sensación o surge de ella. Todos ellos pueden repetir, con Diógenes de Apolonia, que “el aire es para los hombres alma e inteligencia”.

En el otro extremo están todos los que reconocen un principio extrínseco de acción. Este principio puede ser material y limitado, a la manera del *ser* de Parménides, o puede ser igualmente un principio exclusivamente espiritual, identificado con la pura inteligencia. Las relaciones de este principio extraño con el resto de la realidad son difíciles de establecer y constituyen, posiblemente, una de las mayores contradicciones de las filosofías trascendentes, contradicción que Platón analizará en algunos de sus últimos diálogos. De hecho, el *ser* de Parménides no tiene nada que ver

con el mundo fenoménico de la opinión. Son vías que no se conjugan en ninguna parte y que más bien parecen, a todas luces, contradictorias. Por otra parte, el *NOUS* de Anaxágoras, para que se pueda conjugar con el análisis científico de los jonios, sólo puede ser un “papirotazo inicial” y, una vez iniciado el proceso, tiene que permitir que éste se rija por causas materiales.

5.2. EL CONOCIMIENTO TRASCENDENTE

Lo que existe absolutamente
es también absolutamente cognoscible.

PLATÓN

Platón va a intentar solucionar las dos aporías en las que desemboca el trascendentalismo gnoseológico griego. Por una parte hay que aceptar, con Anaxágoras, que todo movimiento natural exige un principio espiritual de acción; pero si existe dicho principio, no se trata solamente de un impulso inicial, sino de una intervención continua de la inteligencia primordial en todo tipo de movimiento. Toda la realidad está regida desde arriba en cada uno de sus momentos y la realidad no puede entenderse sino a través de principios trascendentes de acción. En ninguno de sus momentos la realidad es explicable por sí misma y, por ello, la filosofía jonia carece de fundamento. Según Platón, la contradicción de Anaxágoras consiste en no haberse percatado de ello y en haber mantenido la dualidad entre filosofía immanente y trascendente. Si la filosofía acepta un principio trascendente, tiene que cambiar de bando y entregarse por completo a la trascendencia.

Igualmente hay que aceptar con Parménides que el ser es único e inmóvil y está por encima de este mundo confuso de la movilidad contradictoria; pero no se puede aceptar que se trate de dos mundos separados e independientes. Si así fuese, el mundo de la trascendencia no podría tener ninguna influencia sobre el

mundo del devenir. Hay que aceptar, por tanto, que el devenir también participa del ser, porque si no participase sería un extraño aborto que no se sabe de dónde proviene. El ser, por lo tanto, puede ser o trascendente o inmanente y los dos componen un mismo sistema en el que lo inmanente depende y se explica continuamente por la acción de lo trascendente. Lo que caracteriza el platonismo, por encima de otras filosofías que aceptan igualmente la trascendencia, como el kantismo o el cartesianismo, es que a la realidad material no se le reconoce ningún momento de autonomía. Toda ella existe y es conocida sencillamente como resultado de una acción trascendente.

Aquí tenemos las características fundamentales de la filosofía platónica. Solamente se requiere encontrar el soporte substancial de la actividad intelectual y, para ello, Platón le toma prestados a Pitágoras esos espíritus inquietos que recorren a su antojo el espacio sideral. Las almas van a encarnar las ideas y las ideas van a servir como modelos únicos de la realidad presente. En esta forma, la gnoseología se invierte. El conocimiento no viene de los sentidos, sino de ideas inmateriales que existen por fuera de la realidad sensible y material, y los sentidos, al igual que los fenómenos del devenir, sólo reproducen de una manera opaca el mundo luminoso de las ideas.

En el platonismo, por tanto, ser y conocer se identifican, al igual que sucedía en Parménides, pero por distintas razones. El verdadero ser al igual que el verdadero conocimiento reside en las ideas, pero el mundo del devenir no queda a la deriva, abandonado a su propia confusión. El mundo de la apariencia o de la opinión participa igualmente de la existencia y, por lo tanto, del conocimiento, pero queda relegado a un rincón subordinado de la realidad. La opinión es el conocimiento que podemos obtener por medio de los sentidos, pero todo ello no pasa de ser una simple apariencia o reflejo del verdadero ser que sólo podemos captar por medio de una inteligencia espiritual.

Así pues, el grado de conocimiento está relacionado con el grado de ser. A más ser, mayor posibilidad de conocimiento. El verdadero conocimiento es el que se obtiene en la visión del verdadero ser que son las ideas y, por supuesto, el ser supremo o dios. La sensibilidad no puede recibir sino un conocimiento oscuro y necesariamente engañoso, propio de lo que Platón llama la "mezcla". Todo el mundo del devenir está sumergido en una mezcla viscosa, que solamente nos puede dar una remota idea de lo que es el mundo limpio de las ideas.

En esta forma, el conocimiento de las ideas es más inmediato, directo y eficaz que el conocimiento sensorial, pero para adquirirlo hay que purificar el entendimiento de las impresiones borrosas y distorsionadas que nos ofrece el aparato sensible. Así la gnoseología pasa a convertirse en un capítulo de la ética. La purificación no es solamente una virtud moral, sino un prerequisite para que la inteligencia pueda alcanzar la contemplación directa de las ideas.

Esta concepción, por distorsionada que pueda parecer, es la que se impuso a la conciencia occidental con el triunfo del cristianismo. No era fácil, ni quizás posible, ensamblar tantas contradicciones en un sistema filosófico, si es que podía llamarse filosofía al dogma de una verdad trascendente y a la subordinación de cualquier análisis científico al imperio riguroso de la ética. El platonismo había surgido de tres bases dogmáticas. Ante todo, del presupuesto casi único del "chamán" Pitágoras, de que las almas eran seres preexistentes y habían sido atrapadas en la cárcel del cuerpo por razón de alguna transgresión oculta. En segundo lugar, de la revelación de la diosa al oído de Parménides y según la cual la pureza del ser nada tenía que ver con este mundo confuso del devenir. En tercer lugar, de la vaga intuición de Anaxágoras, quizás aún más peligrosa para la filosofía, de que el movimiento se iniciaba en un principio espiritual de acción.

Platón no cabe ciertamente, en los moldes filosóficos. Necesita cubrirse con el manto religioso. Pero antes de que el cristianismo

lo acoja parcialmente en su seno, la filosofía intenta regresar a la morada terrestre. Ante todo, había que desmontar el mito trascendente de las ideas, porque a través de él se había perdido la capacidad de conocer la realidad cotidiana. El esfuerzo de Aristóteles va a consistir ante todo en formular una gnoseología creíble, que permita continuar el camino de la ciencia jonia. Para ello es necesario, ante todo, amarrar de nuevo la inteligencia a los datos de la sensibilidad. El conocimiento no se da en forma apriorística, sino como consecuencia de la elaboración de los datos sensibles. Se trata solamente de una capacidad de abstracción, por medio de la cual se establecen las relaciones entre los fenómenos aprehendidos por la sensibilidad.

Este planteamiento significa que ninguna idea puede existir independientemente de la materia y este postulado niega de plano todos los presupuestos del trascendentalismo platónico. La consecuencia lógica de esta gnoseología tiene que ser la negación de todo espíritu trascendente, o sea el rechazo al presupuesto en el que se basaba la filosofía de Platón, a saber, que la realidad material solamente puede comprenderse sobre la base de una actividad espiritual, desligada de todo lo sensible.

Como antes hemos visto, Aristóteles no logró desprenderse totalmente de las amarras platónicas y ello se deja notar en su gnoseología. A pesar de que articula el conocimiento intelectual a la sensibilidad, acaba exaltando la inteligencia como si fuese una potencia independiente que nos diferenciara radicalmente de las otras especies.

En esta forma, el hombre es un "animal racional". Su especificidad es la razón y es ella la que lo destaca o separa del mundo confuso de la sensibilidad animal. De este modo se desprende de nuevo la inteligencia como un principio que nada tiene que ver con el resto de la naturaleza. Ello, por lo tanto, es afirmar de nuevo la inmaterialidad del conocimiento por una vía subalterna, después de haberle negado su independencia.

Aristóteles no logra, por lo tanto, superar el influjo del trascendentalismo platónico en ninguna de las esferas, a no ser quizás en la ética. Sigue creyendo en alguna forma en el dios platónico y, por lo tanto, en la finalidad misma del universo y de todo fenómeno material. La realidad sigue dependiendo de un ser extraño a la materia y, por lo tanto, es lógico que acabe reconociendo que el grado más alto de conocimiento tiene que ver con la intuición misma de la idea divina.

Como puede verse la aceptación o el rechazo de un ser trascendente invade todos los campos del análisis filosófico y más todavía el terreno sensible de la gnoseología. Aceptar la existencia del dios platónico es subordinar toda la realidad a la acción de un ser trascendente. Ontología y gnoseología pasan a ser descripciones de fenómenos dependientes. Todo depende de dios: no solamente el ser de las cosas, sino igualmente, el conocer.

La reacción contra el platonismo sólo podía consistir en negar la existencia de lo trascendente o en asimilarla al mundo inmanente de la materia. El estoicismo prefiere asimilarla. De esta opción resulta un mundo ordenado por causas inmanentes, así sean divinas. El orden del cosmos surge de causas eficientes e internas, porque dios es solamente una causa eficiente e interna y, por lo tanto, el conocimiento no puede ser otra cosa que el análisis de dichas causas. Si no existe un orden impuesto desde afuera, no existe tampoco un conocimiento impuesto.

Pero tampoco se trata de un conocimiento libre. La gnoseología estoica es tan necesaria como lo es el universo. Conocer no es más que asimilarse al orden del mundo. No se está construyendo nada. Se está solamente reconociendo el orden o aceptándolo. El reconocimiento es la gnoseología, la aceptación es la ética. El conocimiento está, por lo tanto, subordinado a la ética, pero por razones diferentes de las que había esgrimido Platón. Conocer es aceptar las determinaciones que rigen el mundo actual. El conocimiento por sí mismo no tiene valor si no lleva a la tranquilidad

del alma. La filosofía estoica es apasionadamente voluntarista, aunque se trate de una voluntad sin libertad. La finalidad del hombre no está en la *THEORIA*, sino en la *PRAXIS*, que nos sujeta al orden del mundo.

Epicuro es más radical. Su principio fundamental es que no existe ningún principio que oriente el orden del mundo, sea trascendente o inmanente. El mundo está solo con sus propios dioses, que no son más que modelos de felicidad. El mundo se forma por el encuentro casual de los átomos. No está regido por ninguna inteligencia, puesto que no ha sido creado por ella. La inteligencia no está al principio de las cosas, sino que es el resultado de la materia. Por ello la actividad intelectual es un simple resultado de la complejidad sensorial. Epicuro es un fiel discípulo de Demócrito.

5.3. RAZÓN Y GRACIA

La sabiduría no es de este siglo.

PABLO DE TARSO

Con el triunfo del cristianismo, Occidente adoptó el platonismo como ideología dominante pero, como hemos visto en otros temas, tuvo que corregir algunas de las apreciaciones de Platón para poderlas ajustar al dogma fundamental de la redención. Ello también implicó algunas modificaciones en el campo gnoseológico.

Para Pablo de Tarso el conocimiento de la realidad natural no es algo de importancia frente al reto cristiano de aceptar las verdades reveladas. El dogma paulino de la redención contradecía demasiado las conclusiones a las que había llegado la razón natural y por ello requería una nueva fuente de iluminación, que no era otra cosa que la gracia divina. En esta forma se oponen, de manera radical, los dones naturales transmitidos a través del co-

nocimiento racional y el conocimiento sobrenatural engendrado exclusivamente por la gracia.

La necesidad de comprender el dogma de la redención dio lugar al nacimiento de una Tercera Persona dentro de esa extraña amalgama de la Trinidad. La existencia del Espíritu Santo, en efecto, surge de la necesidad de comprender el misterio de Cristo dentro de una nueva dimensión del conocimiento -que nada tiene que ver con la fuentes- de la razón natural. Por ello los discípulos solamente son confirmados en la nueva verdad el día de Pentecostés, o sea en el momento en que el nuevo espíritu los invade. Todo lo que había predicado Jesús sólo podía ser comprendido por el Espíritu. El conocimiento de los nuevos dogmas es, por lo tanto, una especie de invasión desde la plataforma de un mundo trascendente, algo similar a la manera como la diosa había arrastrado a Parménides a un lugar misterioso para revelarles que el ser nada tiene que ver con el noser.

La razón, en consecuencia, cayó en desuso. Ninguno de los primeros Padres de la Iglesia que reunieron, sin duda, las más altas cualidades intelectuales, se dedicó al conocimiento del mundo sensible. Hubo que esperar a Isidoro de Sevilla para que renaciese, todavía en forma muy incipiente, la inquietud por los aspectos de la realidad sensible y pasajera. A ello colaboró posteriormente el contacto con la cultura árabe que había iniciado el rescate de la filosofía aristotélica.

Frente a un mundo prometido de absoluta perfección, ¿para qué dedicarse a esta aventura pasajera del conocimiento científico? Es cierto, sin embargo, que algunos de los primeros pensadores cristianos hicieron un esfuerzo titánico por salvar algo del conocimiento acumulado por la cultura griega, pero Grecia se resistía a dejarse bautizar, con excepción de Platón. Los demás pensadores eran demasiado paganos, incluido el mismo Aristóteles, cuyas obras se salvaron solamente gracias a la intermediación de los nestorianos. Por ello, los intentos de Clemente de Alejandría o

del mismo Orígenes sucumbieron ante la actitud férrea de la ortodoxia, que podía repetir la frase de San Jerónimo: "Tú leyendo a Cicerón y Cicerón en el Infierno".

Pero, antes de rescatar a Cicerón, había que recoger de nuevo la herencia de Aristóteles. ¿Cómo compaginar el racionalismo moderado del Estagirita con la doctrina de la gracia y de la redención? Ésta fue la tarea que se propusieron Alberto Magno y Tomás de Aquino. Había que luchar contra la corriente agustiniana, que había adaptado el cristianismo a los moldes platónicos. Era necesario hacer descender de nuevo las ideas del cielo metafísico en que las había colocado Platón. El valor del tomismo consiste en haberle dado de nuevo la primacía al dato sensible en la formación de las ideas. Ello significa que la realidad material y sensible goza de una cierta autonomía en la prosecución de sus propios fines, e incluso podía llegar a significar que no existe otra cosa que lo que resulte de las combinaciones sensoriales.

El valor del equilibrio tomista limitaba con su fragilidad. ¿Se podía lograr una síntesis entre el platonismo y los principios fundamentales de la filosofía jonia? Eran doctrinas que estaban cimentadas sobre bases contradictorias. La filosofía jonia postulaba la autonomía del mundo natural y por lo tanto de la razón humana. El platonismo subordinaba toda la realidad sensible y natural a fines trascendentes. Para una, la realidad se origina desde la materia para la otra, desde el espíritu. Aristóteles ya había intentado la conciliación pero se había visto atrapado en contradicciones insuperables.

Las contradicciones del tomismo saldrán a la luz poco tiempo después de que su doctrina logre la aprobación oficial de las universidades. El nominalismo desenmascara las aporías que Tomás de Aquino había logrado matizar. Si el conocimiento racional se obtiene desde la plataforma de la sensibilidad, ello significa que es independiente de cualquier conocimiento que venga desde las alturas trascendentes. Si no se quería romper con la trascendencia

no había más remedio que aceptar abiertamente dos caminos: por una parte, la razón, con sus propios métodos de conocimiento, que parten del dato sensible para la elaboración de las ideas y, por otra parte, la revelación, o sea la irrupción de la gracia, que proviene de las alturas trascendentes e irrumpe en el mundo frágil de lo humano.

Por ello la solución tomista se reveló como un débil compromiso. Razón y gracia no necesariamente coincidían y, más aún, cada vez se notaban más las grietas de la contradicción. El mundo había que interpretarlo o con las palabras solemnes de la Biblia o con los resultados pacientes de la investigación científica. Si se quería conservar el andamiaje de la trascendencia platónica había que aceptar que razón y gracia podían llegar a resultados contradictorios. Era necesario vivir en la contradicción.

En esta forma, el conflicto que había suscitado Parménides llegaba a su más aguda crisis. Tal como lo había analizado Platón en los diálogos el *Sofista* y el *Parménides*, postular la trascendencia del ser significaba aceptar la contradicción en el mundo del devenir. El ser eleático no puede tener ninguna relación con el no ser. Éste queda relegado al infierno de Heráclito, que es el mundo sensible que vemos y padecemos.

Platón había intentado salvarse de estas contradicciones aceptando las relaciones entre ser y devenir, entre dios y mundo, entre trascendencia e immanencia, y el cristianismo paulino había aceptado ese esquema. Todo parecía conciliado. El mundo del devenir tenía que aceptar su eterna y permanente sujeción a las realidades trascendentes. Pero los sentidos no lograron conciliarse con una razón que los despreciaba. En el campo de la gnoseología se revelaba más fácilmente la contradicción.

La conciliación platónica no significa otra cosa que la sujeción del devenir al ser, de los sentidos a la razón. No se trata de una escala por la que se pueda subir desde la materia a la realidad trascendente o de los datos sensibles a las ideas puras, porque la

materia representa una trampa para el espíritu y los sentidos no son más que un terreno fangoso en el que se resbala la inteligencia. ¿Qué significa entonces la conciliación entre el ser y el no-ser, entre el devenir y el mundo inmóvil de la trascendencia, entre los sentidos y la razón?

Los nominalistas se enfrentan por primera vez a la contradicción y la resuelven con un dualismo exacerbado. En un campo funcionan la revelación y la gracia, y en el otro la razón, apoyada esta vez por la sensibilidad. La razón, que había sido desligada por Platón de la experiencia sensible, retorna al humilde campo de la sensibilidad. Si existe razón, ya no es la inteligencia pura que había imaginado Platón, sino esta razón de todos los días que escarba en los datos de la sensibilidad y se orienta en el laberinto del devenir. La razón de los nominalistas ya no pertenece al mundo de la trascendencia y se desliga por completo de la gracia y del mundo trascendente.

El hombre acaba así dividido, pero con una escisión diferente a la que había sufrido en la filosofía platónica. El hombre platónico se encuentra partido entre una sensibilidad descarriada y una inteligencia semidivina, capaz de captar las ideas trascendentes. El hombre del nominalismo, en cambio, coloca a la inteligencia en el terreno de la sensibilidad pero guarda un pie en la trascendencia de la gracia. Una gracia que nada tiene que ver con la razón, porque, como lo había dicho Pablo, la carne no puede entender las verdades del espíritu. Si unía la sensibilidad a la razón, ésta no tenía más remedio que seguir exiliada en el destierro en el que Platón había confinado a los sentidos.

5.4. EL ENIGMA DE PARMÉNIDES: LA FILOSOFÍA MODERNA

Mientras más conocemos las cosas singulares,
más conocemos a dios.

SPINOZA

El nominalismo medieval, y no la conciliación tomista, fue el camino que condujo a la filosofía moderna. Ésta filosofía se inaugura en el momento en que la ciencia descubre el mundo con el método de análisis inmanente que habían sugerido los filósofos jonios. Había que aceptar la división entre una razón comprometida con la aventura de la ciencia y una trascendencia que llegaba al hombre por los caminos de la revelación.

Pero ¿de qué parte estaba la razón humana? ¿Era parte de la inmanencia o estaba definitivamente situada en el ámbito de la trascendencia? Ésta es, si se quiere, la pregunta definitiva, porque de su respuesta depende la definición del hombre. Los nominalistas habían trasladado la razón al campo de la sensibilidad pero ¿cómo introducirla en la materia? ¿Cómo asimilar la inteligencia al rodaje mecánico en el que se mueve el mundo material? El acto de pensar aparecía, a todas luces, como una fuerza inmaterial que nada tenía que ver con la pesadez de la materia.

Por ello Descartes da un paso atrás hacia los presupuestos platónicos. La razón pasa definitivamente al campo del espíritu. El alma es, para Descartes, fundamentalmente la capacidad de pensar y dicha capacidad nada tiene que ver con la materia ni, por lo tanto, con los sentidos. El universo está dividido entre dos tipos de sustancias: aquella cuya esencia es la extensión y aquella cuya característica fundamental es pensar. Lo extenso funciona por el simple juego de cuerpos en movimiento. El pensamiento, en cambio, se realiza sin la necesidad del impulso mecánico.

Era una manera cómoda de lograr una nueva forma de compromiso entre el platonismo cristiano y las exigencias de la cien-

cia, tal como las venía planteando la física mecanicista. En esta forma la ciencia tenía plena libertad para adentrarse en el funcionamiento del mundo, a la manera jonia, sin tener en cuenta ninguna entidad trascendente, pero se le dejaba al mismo tiempo espacio suficiente a la trascendencia, colocando en su campo al alma, cuya función fundamental es pensar. De la gracia no se habla, pero se presupone y se respeta dentro del nuevo pacto de convivencia entre religión y ciencia.

El compromiso cartesiano es, pues, similar al nominalista, pero con la diferencia de que el alma espiritual se lleva consigo la capacidad intelectual. No es fácil entender en este compromiso cómo se conjuga la capacidad científica con los presupuestos espirituales de la gracia divina. Si la inteligencia está del lado del espíritu, ¿cómo hace para entender el mundo material? En esta forma se vuelve a abrir el enigma de Parménides acerca de las relaciones entre ser y devenir, entre inteligencia y sensibilidad. Si no existe inteligencia en el campo de la materia, ¿cómo hace el espíritu, que no participa de ella, para comprender las leyes de la física?

Éste es el problema básico que se le plantea a la generación siguiente y que va a ser resuelto, o por lo menos abordado, por distintos caminos. Si espíritu y materia son campos diversos de acción que no se tocan ni pueden influirse mutuamente, ¿cómo explicar la relación inmediata entre las acciones materiales y el pensamiento? ¿Cómo podía decir Sócrates que se sienta porque quiere sentarse? ¿Cómo se organiza esta sincronía entre tendones y voluntad consciente?

La primera solución propuesta es la más obvia, pero al mismo tiempo la más decididamente platónica. Si existen dos órdenes paralelos, tiene que existir un ser superior que articule dichos órdenes para que funcionen sincronizadamente. Materia y espíritu coinciden en las acciones cotidianas, porque ambos dependen de un sincronizador divino. Malebranche creyó solucionar el problema con esta fórmula, pero no se percató de que simplemente

regresaba a la confrontación planteada por Parménides entre ser y devenir. Si el alma no puede relacionarse directamente con la materia, ¿por qué lo va a lograr dios, que es un ser absolutamente espiritual?

Platón había imaginado las almas como chispas del fuego divino, de manera que no existe mucha diferencia, tal como lo comprendió Locke, entre la substancia del alma y la divina, a no ser la infinitud. Lo trascendente está todo de la misma parte, y si no existe materia, no hay manera de diferenciar entre las substancias espirituales. La distancia que separa las almas espirituales de la materia es tan amplia como la que separa a dios. El enigma de Parménides subsiste, no importa si la trascendencia se coloca en la almas o en la substancia divina.

En esta forma, la solución de Malebranche tenía pocos visos de racionalidad. El conflicto no se había solucionado. Había que encontrar un camino más radical, que es el que explora Spinoza y que antes habían intentado los estoicos. Es necesario hacer descender la trascendencia hasta la immanencia. Era la única manera, quizás, de solucionar el enigma. Pero, ¿qué consecuencias tiene esta aventura filosófica sobre la gnoseología? En Spinoza la consecuencia es sorprendente. El alma no puede ser otra cosa sino los pensamientos suscitados por el cuerpo a lo largo de su actividad. No existe, por tanto, una substancia pensante, como tampoco existe una substancia material. Ambos son solamente modos de la misma substancia divina.

El problema de la dualidad cartesiana no se soluciona, sino que se traslada a un nivel inferior. Si existe solamente una substancia divina, ¿cómo se explica la realidad material? La diferencia entre materia y espíritu se traslada de la substancia a los modos de la substancia, pero la dicotomía subsiste. Ahora lo que hay que explicar es la manera como se comunican los modos, que no son otra cosa que las substancias cartesianas, es decir, la inteligencia y la extensión. ¿Es que acaso se puede dirimir la antinomia dicien-

do que dios es al mismo tiempo una “cosa extensa” y una “cosa pensante”? ¿No significa ello regresar, con nombres distintos, a la solución de Malebranche?

Pero Spinoza no es Malebranche y está dispuesto a proponer soluciones más radicales. Sin duda alguna la realidad se abre en sus dos vertientes cartesianas, materia extensa y alma espiritual, pero el hecho de que ninguna de las dos se pueda considerar como substancia tiene sus consecuencias. Ninguna de ellas puede entenderse como un todo cohesionado, sino como una sucesión de fenómenos dispersos. El alma no es más que una sucesión de fenómenos pensantes o, dicho de otra manera, no es otra cosa que los pensamientos que se producen con ocasión de las actividades del cuerpo. En esta forma Spinoza traduce el pensamiento cartesiano a un fenomenismo radical, pero la dicotomía entre pensamiento y extensión persiste por debajo de la caparazón de una substancia única y divina.

La tercera vertiente para explicar la dicotomía cartesiana entre materia y espíritu la propone Leibniz, inclinando la balanza definitivamente hacia el platonismo trascendental. El cartesianismo amenazaba tanto las verdades fundamentales de la fe, que había que corregirlo de manera radical. Leibniz se enfrenta sobre todo al mecanicismo atomista que se esconde detrás de la teoría cartesiana. Lo que hay que negar de nuevo, tal como lo había hecho Platón, es que la materia pueda ser el origen de la realidad. Hay que regresar a la primacía de lo inmaterial. Es falso que la realidad material se pueda mover por sí sola, independientemente del espíritu, y si los materialistas crearon átomos para sustentar su teoría Leibniz está dispuesto a inventar átomos espirituales, a los que él mismo bautizó mónadas.

Con ello, Leibniz cree poder regresar a la unidad platónica entre materia y espíritu, entre inteligencia y sensibilidad. Todo viene gobernado por principios inmatrimales de acción, así haya necesidad de multiplicar esos principios en forma infinita, tal como

lo había intentado el atomismo materialista. No son solamente las almas platónicas encarnadas en cuerpos mortales las que dirigen el proceso de la materia, sino infinitas semillas de espíritu regadas a lo largo y ancho de toda la realidad. Así pues, tanto el ser como el conocimiento hay que atribuirlos a estas partículas diminutas escondidas en todos los cuerpos. El mecanicismo tiene también un principio espiritual de acción. En esta forma Leibniz cree reconciliar su profesión de científico con su fe protestante.

5.5. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN

La naturaleza parece habernos tratado como una madrastra, dándonos una facultad, que no puede conducirnos a nuestro fin.

KANT

Como puede verse, son muchos los caminos que se intentaron para conciliar el progreso de la ciencia con los fundamentos platónicos de la religión, pero ninguno de ellos lograba solucionar el enigma de Parménides. Por ello, tal vez, había que empezar de nuevo la labor filosófica para explicar desde su base el pensamiento humano. Es la tarea que se propone John Locke en su extenso y fatigoso *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Locke está dispuesto a empezar de nuevo, y para ello niega los fundamentos platónicos de la gnoseología. Su tratado se inicia con la negación rotunda de toda idea innata. Todas las ideas tienen como origen la fuente de la sensibilidad. Todo lo que pensamos, incluido el concepto de dios, no es más que la unión de ideas simples que se forman a través de los sentidos.

Es éste quizá uno de los golpes más contundentes contra los supuestos platónicos. Ello significa que las ideas no andan sueltas ni vienen de mundos paradisíacos. No son más que la producción de la mente sobre los datos sensibles de la materia. Las ideas son de este mundo y para este mundo porque, inclusive las más

abstractas, tienen un objetivo práctico que ayuda a resolver los problemas de la vida cotidiana. La inteligencia, por lo tanto, es una herramienta para manejar este mundo y por ello su raíz fuerte y segura son los datos de la sensibilidad.

Ello no significa que Locke renuncie a la herencia platónica, sino que le asigna un nuevo lugar. Dios sigue existiendo en la figura deísta del gran Hacedor, que ha dispuesto las cosas desde el principio en la forma en que las conocemos, pero ya no es el predestigador del *Timeo*, que arregla a cada instante la realidad a su gusto. Para que el hombre tome posesión de su autonomía cognoscitiva, dios tiene que resignarse a un cielo cada vez más remoto.

Es la consecuencia necesaria del enigma de Parménides. El dilema se basa quizás en que un hombre autónomo es incompatible con un dios omnipresente y la inteligencia humana no tiene valor si existe un dios omnisciente o si las ideas son el regalo parsimonioso de un ser superior. La libertad del hombre hay que conquistarla contra la omnipotencia de dios, y la inteligencia, contra su sabiduría absoluta. Si existe el absoluto, tal como la planteaba Parménides, el mundo relativo del devenir pierde su gracia y su significado.

No era fácil, por tanto, recomodar el confuso mundo de la ideología a las exigencias de la ciencia moderna. Dios tenía que darle cabida al ejercicio libre del conocimiento científico, pero si la ciencia estaba dispuesta a aceptar la existencia de dios, y tenía que plantearse una severa crítica de sus propios métodos de análisis. Es la tarea que se propone Kant, sobre quien descansa el peso de la construcción ideológica de la modernidad. Kant intenta salvar lo que sea rescatable del platonismo cristiano, para darle cabida a la ciencia, y lo que sea posible de la ciencia para darle campo a la idea de dios. Se trata quizá de la síntesis ideológica más atrevida y genial, aunque sea al mismo tiempo la más contradictoria y frágil.

Para reacomodar a dios dentro del contexto de la ciencia moderna, Kant tiene que dividir tajantemente al hombre entre razón teórica y razón práctica. Ello significaba que si dios es arrojado del paraíso de la ciencia, se puede reacomodar en el campo de la ética. Los nominalistas tenían razón. Admitir a dios en el campo de la razón era introducirse en contradicciones insolubles y no se puede vivir permanentemente dentro de la esquizofrenia. No es posible acomodar en un mismo espacio a Platón y a los filósofos jonios. Descartes había mostrado el abismo que separa a la materia del espíritu y los ocasionistas no habían logrado solucionar el conflicto. O dios o el hombre.

Si se le abre un campo a dios en el mundo humano, ello supone dividir de nuevo al hombre. Éste es el resultado del intento kantiano. Pero la división que propone Kant es distinta a la platónica. No se trata de negar la ciencia jonia o moderna. Es inútil luchar contra los resultados sorprendentes elaborados por Galileo o Newton. La ciencia es una realidad incuestionable. El mundo obedece a leyes y no a impulsos emotivos nacidos de una voluntad oculta. El mundo se mueve por sí mismo, y por ello es posible la ciencia. La realidad no depende, pues, de una voluntad, sino del intrincado proceso de las razones causales. Los jonios o los atomistas tenían razón, como la tenía parcialmente Descartes. El mundo sensible se puede explicar por el movimiento y el choque de los cuerpos.

La división que propone Kant deja intacto el campo del conocimiento científico, porque en él reside la autonomía humana. Pero ese conocimiento tiene su límite porque la ciencia no puede ingresar en el campo oculto de la trascendencia. Más allá del conocimiento científico, el hombre posee un reducto que nada tiene que ver con las leyes de la causalidad. Es el campo de su propia libertad. Es en ella en donde puede basarse la aceptación del mundo trascendente. Con ello queda solucionada la contradicción nominalista entre razón y fe, y quizás también el enigma de Par-

ménides. El mundo de la trascendencia no tiene que ver nada con el mundo de la razón científica. Ésta es autónoma para investigar el mundo de las causalidades eficientes que forman el conjunto de la naturaleza. Pero la libertad inicia otro mundo, que ya no pertenece a la naturaleza, y el único soporte para esta libertad es admitir enfáticamente la existencia del alma y de dios.

La filosofía moderna creyó encontrar un momento de descanso al llegar a Kant. Al parecer se habían solucionado en gran medida las aporías que pesaban sobre el pensamiento desde la época de Parménides. No importaba que la práctica ética y política se escindiese del campo de la ciencia. Era la única posibilidad de abrirle de nuevo un campo a la trascendencia en este mundo rígido de causalidades. La división ya no se traza entre la verdad y la opinión—como sucedía en la filosofía de Parménides— ni siquiera entre la sensibilidad y la intuición intelectual—como lo proponía Platón— sino entre la verdad y la libertad, entre la ética y la ciencia.

Pero era un descanso pasajero y engañoso. Un dios desterrado del paraíso de la ciencia no podía tan fácilmente encontrar refugio en el mundo de la libertad ética. No podía romperse la unidad del hombre entre una inteligencia autónoma y una voluntad ligada irremediablemente a la trascendencia. El hombre está todo aquí o todo allá. La trascendencia no puede jugar con la unidad del hombre. Si la ciencia es autónoma, también lo es el comportamiento ético. Pero para aceptar una ética autónoma es necesario reconocer que también ella es el resultado de la contradicción. Ésta es al menos la propuesta de Hegel.

Si el hombre quiere ser autónomo en todos los terrenos de su experiencia hay que aceptar, con Heráclito, que él también es fruto de la evolución material. No existe un alma trascendente en la carne de un cuerpo terreno. Para negar la trascendencia del alma había que negar la trascendencia de dios. Hegel regresa a la solución que habían propuesto los estoicos y Spinoza. Toda la realidad no es más que un espíritu absoluto que marcha en el camino

de su propia realización. Por ello, el hombre puede aceptarse de nuevo como una unidad en la que la inteligencia no puede desligarse del goce sensible. Para el Hegel de la *Fenomenología*, la tarea fatigosa del entendimiento discursivo solamente tiene una finalidad: lograr el acercamiento objetivo a la vida sensible. Es la sensibilidad la que nos inserta en la materia y es ella, por lo tanto, la que nos otorga el principio del ser.

Con la solución hegeliana desaparece el enigma de Parménides, pero para ello dios tiene que renunciar a su trascendencia. La unidad entre inteligencia y sensibilidad, entre cuerpo y espíritu, solamente es posible, prescindiendo de la trascendencia o haciéndola descender a la inmanencia. Toda trascendencia divide necesariamente al hombre. Si existe dios es porque existe el alma inmortal que Pitágoras había forjado en sus sueños místicos. Si existe el alma inmortal, la inteligencia le pertenece y la sensibilidad sobra o es un estorbo para su ejercicio. Platón tiene razón en ello. Si la inteligencia está ligada a los sentidos, como lo habían planteado los jonios, es porque el hombre es una unidad terrena nacida de la tierra y destinada a la tierra.

Pero el hombre no está solo. No existe el hombre sino los hombres. Ello significa que el conocimiento es social. La condición social del conocimiento la había intuido Hegel, pero la desarrolla mucho más consecuentemente Marx. En el hombre biológico existe una potencialidad para el conocimiento que no depende solamente del desarrollo del neocéfalos sino, por igual, de la capacidad biológica para el uso de la instrumentalidad. El cerebro no es más que un acumulador de la información requerida por la condición instrumental del hombre. Quizás es solamente eso, pero es suficiente con que sea eso.

La condición social del conocimiento depende, por tanto, como lo intuyó Marx, de la condición social del trabajo o de la existencia humana. El conocimiento no es un atributo individual de ostentación, sino un instrumento de comunicación social. Existe el

conocimiento porque existe la palabra, y existe la palabra porque existe el instrumento. El conocimiento es lo que nos ata al mundo de la experiencia terrena. Es nuestro lazo de unión con el mundo y esta experiencia es el resultado de un proceso social.

Ésta es la última pero quizás la más importante característica del conocimiento, que cada vez se destaca más en el análisis moderno y postmoderno. Por esta razón, el salto cualitativo que requiere el conocimiento en el momento actual es el reconocimiento de su esencia interdisciplinaria. Hasta ahora prevaleció el paradigma de un hombre solitario en la faena de comprensión del mundo. La ciencia moderna está basada en ese presupuesto. Pero poco a poco vamos encontrando que las raíces del conocimiento se dan necesariamente en un complejo mundo social, basado en la comunicación de experiencias. El lenguaje solamente lo inventamos en el proceso de comunicación y es difícil entender un lenguaje sin ideas o una idea sin lenguaje.

El conocimiento es, por tanto, un inmenso esfuerzo de reconstruir la realidad de una experiencia que vivimos conjuntamente y por ello se puede decir justamente, con Hegel, que el yo se constituye solamente en el encuentro con los otros. El conocimiento se acompaña y se enriquece con el ejercicio del diálogo. Por ello no puede haber avance en el conocimiento sino en el seno de una sociedad abierta. Una sociedad dialógica es aquella en la que no existen los dogmas impuestos desde la trascendencia: ni el dogma que la diosa susurró al oído de Protágoras ni los dogmas que soñó el “chamán” Pitágoras ni los dogmas que sirvieron para la fuga platónica. Toda sociedad abierta, al igual que toda verdadera filosofía, se basa en hipótesis.

El desconocimiento de estos principios lleva al escepticismo o al relativismo. Si se parte de un yo individual y aislado y no se reconoce que ese yo es sólo la emergencia de un complejo tejido social, hay lugar para el desencanto o el relativismo gnoseológico. Ésa ha sido la triste conclusión deducida por Nietzsche de una

filosofía centrada en el individuo. Si el lenguaje y el mundo simbólico no son la red que articula la actividad social del hombre, bien se pueden tomar, como lo hace Nietzsche, como una simple perspectiva arbitraria. Entonces, sí, la cultura no puede ser sino el resultado de una mentira.

5.6. CONOCIMIENTO Y CIENCIA

Las leyes del azar son tan necesarias como las leyes causales.

BOHM

La ciencia moderna es una aventura gnoseológica de enorme interés. El descubrimiento de la estructura o, al menos, del comportamiento de la materia le ha mostrado al hombre los alcances y los límites del conocimiento. De un optimismo que hoy en día se puede tildar de ingenuo se ha ido pasando a un pesimismo gnoseológico, a medida que el hombre profundiza en los últimos componentes de la realidad material.

La física clásica se mostraba segura sobre los pasos ya caminados y optimista sobre el camino que debía recorrer. Todo parecía sencillo y no se avizoraban tropiezos en el horizonte. Ese optimismo invadió todos los campos de la ideología iluminista. Las leyes del movimiento propuestas por Newton parecían explicar con claridad todos los fenómenos de la realidad material. El comportamiento de los sistemas mecánicos es fácilmente previsible, porque está determinado por las velocidades y posiciones de los cuerpos.

Las aplicaciones filosóficas de estos presupuestos las dedujo Descartes con habilidad e implacable rigor. El mundo es un mecanismo y basta con analizar detenidamente sus piezas para comprender el comportamiento global.

En esa propuesta había que definir qué se entiende por mundo. La dificultad del mecanicismo clásico consistía en definir y

aislar el sistema analizado. De hecho, las leyes de la física clásica solamente son ciertas si se logra aislar un sistema a fin de evitar cualquier interferencia externa. Ello, sin embargo, no resulta posible. Si se parte del presupuesto de que todas las partes de la realidad se hallan en conexión, remota o próxima, es imposible prescindir de las interferencias.

Sin embargo, quizás podían ampliarse las leyes de la mecánica clásica a cualquier tipo de sistema y con ello se incluían todas las interferencias. Ésta fue la atrevida propuesta de Laplace. No existe ninguna realidad en el universo que pueda escaparse a las leyes de la mecánica. El universo entero está perfectamente sincronizado de una manera mecánica, de tal manera que un ser superior que domine todas las conexiones puede predecir el destino tanto del todo como de las partes.

El mecanicismo no era una invención de nuevo cuño. Los atomistas griegos habían armado el modelo con todos sus componentes. Pero el modelo de Descartes o Laplace se diferenciaba fundamentalmente de sus antecedentes medievales. El modelo escolástico partía de esencias permanentes y distintas, mientras el mecanicismo sugería que todo podía ser descompuesto en partes integrantes y que lo importante era el estudio de dichas partes.

Sin embargo, el modelo mecanicista de la física empezó a encontrar dificultades crecientes. La teoría ondulatoria de la luz no lograba explicarse con la hipótesis de simples cuerpos en movimiento y fue necesario acudir al concepto de “campo”. El mecanicismo tenía que aceptar un nuevo compañero que no se adaptaba muy bien a su método de análisis. El concepto de campo no representaba nada sólido y estable, sino una extraña configuración espacial alrededor de un cuerpo con características diferentes a las que acompañaban a los cuerpos sólidos.

Pero, a más de ello, debía explicarse a través de qué medio viajan las ondas luminosas. ¿Podía quizás pensarse en la existencia de un medio, a semejanza del agua, que sirviese de base para la

distribución de las ondas? Pero los experimentos no lograron detectar ningún cuerpo homogéneo a través del cual viajase la luz. Había que aceptar la existencia de campos, sin la necesidad de soporte físico concreto. Los campos, efectivamente, pueden variar en el espacio y transmitir energía y movimiento. Por lo tanto se comportan a la manera de los cuerpos, pero no pueden llamarse cuerpos. El modelo mecanicista podía, sin embargo, ampliarse para recibir en su seno estos nuevos componentes de la realidad. Más aún, podía llegar a pensarse, con Einstein, que los cuerpos no son más que condensaciones de los campos.

La ley fundamental del mecanicismo según la cual todo puede ser explicado por cambios cuantitativos, se podía conservar todavía. Pero empezaban a vislumbrarse nuevas amenazas. Se empezaron a descubrir, tanto en los gases como en el agua, movimientos caóticos que al parecer no estaban sometidos a leyes causales. ¿Cómo explicar los movimientos erráticos de las esporas descubiertos por Brown? Las moléculas, al aparecer, tenían leyes diferentes a las que regían a los cuerpos macroscópicos. Era prácticamente imposible medir la posición y la velocidad iniciales de dichas moléculas, y si ello no se lograba, el mecanicismo caía por su base.

Había que acudir entonces, a otra forma de explicar la naturaleza microcelular, como si fuesen regularidades estadísticas y renunciando a conocer el comportamiento de las moléculas individuales. Pero las regularidades estadísticas tampoco son inmodificables. A medida que aumenta el número de partículas, el sistema puede saltar a una nueva forma de comportamiento regida por leyes diferentes a las que gobernaban el sistema anterior. Sin embargo, esta idea de cambio cualitativo podía ser asimilado y lo fue, de hecho, por la teoría mecanicista. Se podía suponer que los cambios cualitativos son el reflejo de los cambios cuantitativos de las unidades primitivas.

Como puede verse, el modelo de interpretación mecanicista no quería morir y se aferraba a todas las posibilidades para man-

tener su dominio. A veces la ciencia se contagia de religión. Todas las conclusiones tendían a confirmar que no existe una ley absoluta e inmodificable que permita explicar los fenómenos con simples mediciones cuantitativas, pero la teoría se podía reformar y el mecanicismo determinista se convirtió en mecanicismo indeterminista. Si se reconocía que el azar es un hecho objetivo de la naturaleza y que la única manera de afrontarlo es a través de los modelos probabilísticos, se podía llegar más lejos, hasta afirmar que las leyes objetivas de la física clásica no existen y son sólo aproximaciones a los modelos probabilísticos.

Desde este punto de vista era fácil concluir que vivimos en un mundo regido por el azar y no por la necesidad. El universo es hijo de la arbitrariedad y no del orden, como lo había soñado la filosofía desde la época de Heráclito. Estamos enfrentados, por tanto, a un “azar absoluto”, como lo llama Bohm. Sin embargo, dentro de esta visión extrema se puede plantear todavía que las leyes son solamente cuantitativas, aunque sean igualmente probabilísticas. El mecanicismo sigue en pie mientras se considere que todo el universo obedece a leyes de movimientos cuantitativos, así no las podamos comprender sino a través de modelos estadísticos. La mayor parte de los físicos se inclinaban a pensar que el modelo podía mantenerse a pesar de los “pequeños obstáculos” que se presentaban en el camino, tales como los resultados negativos que aparecían impertinentemente en los experimentos de Michelson.

Pero fueron precisamente esos pequeños obstáculos los que llevaron a la teoría cuántica, echando por la borda los principios de la causalidad mecánica. Los principios filosóficos que dedujeron algunos de los físicos que ayudaron a descifrar la teoría cuántica, como Bohr, Schrödinger y Heisenberg, no podían ser más radicales. El carácter corpuscular de la energía presupone que cualquier experimento transforma el medio examinado y el carácter ondulatorio introduce un nivel de incertidumbre en relación con la

posición exacta del electrón en un momento dado. Por lo tanto, mientras más exactitud se obtenga en la medición de la posición, menos se logra en la medición de la velocidad.

Heisenberg pensaba que estas leyes de incertidumbre debían aplicarse a cualquier fenómeno de la naturaleza y con ello desestabilizaba la certeza mecanicista. Pero se podía ir más lejos, y de hecho Bohr dio un paso más renunciando por completo al principio de causalidad en la explicación de la física cuántica, y Von Newmann dio el salto final negando toda posibilidad de encontrar en el futuro una ley causal en la explicación de los sistemas corpusculares. La renuncia a las explicaciones causales no dependía de la inadecuación de los instrumentos actuales, sino de la naturaleza misma de los fenómenos. Habría que concluir, por tanto, que los fenómenos observados y descritos por la ciencia no tienen causa, ni siquiera en un nivel más profundo de subpartículas atómicas.

Dentro de esta concepción, el conocimiento no refleja la realidad sino que, en alguna forma, la construye. Si un átomo no es observado, no se puede decir que tenga cualidad alguna porque, según lo plantea Bohr, la física no se ocupa de los objetos externos sino solamente de las relaciones de dichos objetos con nuestro conocimiento. Esta posición conmociona todas las bases de la gnoseología tradicional. ¿Es acaso posible imaginar un mundo regido totalmente por el azar? ¿Cómo explicar entonces el orden que podemos observar en la naturaleza? ¿O es que acaso tenemos que admitir, con Spinoza y Nietzsche, que tampoco existe el orden o que éste es solamente la conclusión apresurada de una visión antropocéntrica? Es válido rechazar el orden platónico, tal como lo hace Spinoza, pero ¿es que acaso de ello se deduce que cualquier tipo de orden es solamente una mentira cultural?

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, la filosofía había planteado distintas maneras de entender el orden y, por lo tanto, la causalidad. Para los filósofos jonios y neojonios, el orden existe

porque todo se encadena en una secuencia infalible de causas determinísticas. Para Platón y las corrientes trascendentalistas el orden se explica como resultado de una voluntad consciente. Para unos existe el orden por razón de la causalidad; para los otros es el ordenador inteligente el que impone el orden.

Los estoicos tuvieron la osadía de articular ambas explicaciones. El orden existe como consecuencia determinística de un principio divino de acción. Es la misma solución que acoge Spinoza. Dios no es un creador libre sino una causa necesaria, intrínseca a la misma naturaleza. Todas las corrientes anteriores reconocen el orden, aunque le adjudican diferentes causas. Spinoza no niega el orden, puesto que no niega la causalidad. Lo que está negando es la visión finalista del orden propiciada por Platón y consolidada por Aristóteles. La naturaleza no procede por causas finales sino por causas eficientes. La hierba no está hecha para alimentar a los animales, sino que los animales se alimentan porque existe la hierba.

La ciencia moderna parece confirmar la visión de Spinoza y ha venido excluyendo el finalismo en la explicación del proceso evolutivo. Si la naturaleza está pensada desde un inicio con finalidades específicas, la evolución carece de sentido. No sería más, como lo afirma Dobzhansky, que un *STRIPTEASE* progresivo de finalidades conocidas y determinadas de antemano. Pero parece que la negación del orden finalista no exige negar el orden determinístico, como lo pretenden algunas corrientes de la ciencia moderna.

El segundo aspecto que lesiona el indeterminismo de Bohr es la existencia misma de la realidad. La filosofía no está muy acostumbrada a negar la realidad material. Ni Parménides ni Platón niegan de hecho que exista la materia. Parménides no negaba el devenir sino que lo excluía del "ser". Platón no sólo aceptaba el devenir, sino que lo incluyó dentro del "ser" con el objeto de evitar las contradicciones del eleatismo. El nominalismo medieval negaba la existencia de las ideas, pero no la realidad de las cosas. Sólo al obispo Berkeley le dio por negar la existencia de la mate-

ria, con el objeto de salvar las realidades del espíritu contra los ataques del mecanicismo materialista. Leibniz inventó los átomos espirituales pero nunca se le ocurrió negar la realidad de los átomos materiales.

Sin duda alguna, es necesario llegar a un nuevo concepto de materia con base en los resultados de la física cuántica, como es necesario llegar a un nuevo concepto de energía. Ya hemos visto cómo se diluyen los contornos entre estos dos conceptos. Energía y materia se han convertido en términos intercambiables, de acuerdo con la ecuación fundamental de Einstein. Pero, ¿significa ello que tengamos que renunciar a cualquier tipo de objetividad en el dominio de la física cuántica?

La corriente predominante entre los físicos del siglo xx fue la orientada por Bohr y Von Newmann, que niega la existencia real de los fenómenos y proclama la exclusión de cualquier tipo de causalidad en el mundo de la física cuántica. Sin embargo, no es éste el único camino posible. De Broglie había empezado a dudar de lo que consideraba como extralimitaciones filosóficas en el análisis físico y desde los años cincuenta se ha venido formando una corriente moderada que, si bien está ligada por sus investigaciones al avance de la física cuántica, pone en duda las conclusiones gnoseológicas deducidas por sus antecesores.

Hay, sin embargo, algunos aspectos de la filosofía física de Bohr que vale la pena recoger. El hecho de que la luz aparezca con las características contradictorias de onda y partícula, y de que sea imposible precisar la posición y la cantidad de movimiento de las partículas subatómicas, nos lleva quizás a comprender que la realidad se presenta al conocimiento humano dentro de un modelo de complementariedad que excluye la identidad substancial defendida por Aristóteles y la filosofía occidental. Quizás la realidad no sea tan fácilmente identificable en una sola perspectiva y se pueda definir más bien como complementariedad de modelos contradictorios.

Si ello es verdad, Heráclito tendría de nuevo razón y la lógica dialéctica tendría a su favor un punto contra la rígida lógica de no contradicción. Hegel había planteado una visión similar. Todo fenómeno resulta del encuentro de fuerzas opuestas y no es posible encerrarlo dentro de los términos absolutos de una verdad preestablecida.

Pero ello no tiene que llevar quizás a la posición extrema de pensar que dicha realidad no existe independientemente de los modelos cognoscitivos que logramos elaborar. Es cierto que los modelos cognoscitivos no son la realidad, pero no pueden producirse si no existe la realidad. No es lícito dar el salto desde la física cuántica al espiritualismo berkeleyano. Ciertamente la física no pretende defenderse del asalto del materialismo, pero puede deslizarse a un espiritualismo cognoscitivo muy cercano a las vagas ilusiones de Platón. Algunas tendencias de la filosofía de la física tienen un cierto parentesco clandestino con las tesis del platonismo.

Otro problema suscitado por la física moderna es la existencia o inexistencia de la libertad dentro de un mundo regido por leyes determinísticas. Muchos de los físicos modernos se han sentido inclinados a pensar que la física cuántica es un argumento adicional para reafirmar la existencia de la libertad. El ejercicio del libre arbitrio no sería más que la consecuencia de un mundo regido por leyes probabilísticas. Como vimos antes, Epicuro tuvo la tentación de basar en la física la existencia de la libertad humana y Prigogine ha intentado una aventura semejante dentro de la física contemporánea.

Es posible, como lo hemos afirmado antes, que estas conclusiones exageren el contenido teórico de la física actual. Determinismo o probabilismo estadístico tienen que ver quizás poco con el concepto de libertad humana. Para que exista la libertad es necesario tomar en cuenta los resultados que puedan derivarse de caminos alternativos de acción, y este conocimiento, como

lo plantea Carnap, supone “una cierta regularidad en la estructura causal del mundo”. Si en el mundo no existe causalidad, la ética no tiene sentido y la educación es inútil. Hacer una elección es hacer parte de las cadenas causales del mundo. La libertad no supone, por tanto, como lo imaginaba Kant, la preexistencia de una estructura trascendente. La libertad hace, quizás, parte del mundo presente, pero no hay que atribuirla necesariamente a los fundamentos físicos de la realidad.

Así como tal vez no haya contradicción entre la existencia de un mundo determinístico y el ejercicio de la libertad, tampoco existe una relación directa entre probabilismo estadístico y libre arbitrio. La libertad no es la hija directa de una configuración probabilística del mundo físico. El ámbito de la indeterminación definido por la teoría cuántica es tan pequeño que no alcanza a afectar el mundo de la experiencia cotidiana. No porque los átomos o las partículas subatómicas se muevan con irregularidad caótica esperamos que las mesas vuelen. La física clásica sigue teniendo su campo de incidencia y la Tierra sigue girando alrededor del sol. “En el macromundo de los seres humanos, la indeterminación de la física cuántica no desempeña ningún papel”.

HOMO SENSIENS:
LO BELLO, EL SEXO Y EL AMOR

Yo pienso, en cambio, que lo más bello es lo que se ama.

SAFO

INTRODUCCIÓN

Podría preguntarse por qué incluir en un ensayo ambiental sobre filosofía un capítulo sobre la belleza y el amor. Esta decisión podría justificarse por el hecho de que algunos filósofos han introducido la estética entre sus consideraciones. Sin embargo, en la perspectiva ambiental la justificación va más allá. Para lograr un manejo adecuado de la naturaleza es indispensable recuperar la capacidad de fruición sensitiva ante ella. No basta, en efecto, con la formulación de un método científico adecuado para comprenderla. Es indispensable recuperar la capacidad de gozarla. El goce no es un simple adorno de la naturaleza. Es el motor de cualquier actividad. El hombre no se mueve solamente por ideas sino -y principalmente- por su capacidad de goce.

Ahora bien: si algún aspecto de la capacidad humana ha sido degradado a lo largo de la historia de Occidente, ha sido su capacidad de goce. La civilización occidental prefirió a Atenea, por encima de Afrodita. La ciencia se ha desligado de la capacidad frutiva hasta el punto de que el principio de la realidad se ha convertido en un sendero alterno al camino del placer. En esta forma ha condensado Freud "el malestar de la cultura". ¿Es acaso necesario escoger, como lo plantea Byron, "entre la ciencia y el amor", o podemos decir que esta forzosa alternativa no es más que una "trampa de la cultura?"

Pero quizás la alternativa entre placer y realidad, entre ciencia y amor, no se da en los términos descritos por Freud o cantados por Byron. Quizás el repudio del goce ha sido por igual un repudio de la ciencia, o sea, ha sido un repudio total de la tierra y de la naturaleza, y en la misma muerte mueren los filósofos jonios y los poetas líricos. La dicotomía se da más bien entre cuerpo y espíritu, entre inteligencia y sensibilidad, entre ascetismo y goce carnal. Tal es, al menos, la tesis de este ensayo.

De todas maneras, la pérdida de la capacidad de goce puede considerarse como una de las tragedias culturales más graves e irremediables de Occidente y es posiblemente la raíz más profunda y perturbadora de la crisis ambiental. El ecocidio se debe en gran parte a que hemos perdido toda capacidad de fruición de la naturaleza, y ello se debe, en gran medida, a que nos hemos construido paraísos fantasiosos más allá de los confines de la Tierra.

6.1. DE LA SENSIBILIDAD A LA RAZÓN

Conocen la belleza, y se esfuerzan por alcanzarla,
sólo aquellos que naturalmente la sienten.

DEMÓCRITO

Para conocer el sentido frutivo que tenían los griegos quizás tengamos que acudir más a los poetas que a los filósofos. El encanto maravilloso de una poesía como la de Safo o la de Íbico se debe a su capacidad de acercarse en forma inmediata a la naturaleza, a través de la sensibilidad. No existe allí ningún rodeo intelectual. No hacen filosofía de la naturaleza, sino que se deleitan con ella. La viven en forma directa, sin barreras ideológicas. Ello se debe, posiblemente, a que no necesitan justificar su actitud porque no encuentran en la sensibilidad nada reprochable o vergonzoso.

Por supuesto, el goce del amor no es siempre una experiencia tranquila y está azotada por los vientos “como la encina en las

montañas”, pero del hecho de que sea tormentoso no se deduce que el amor sea reprobable. La naturaleza puede ser amada y disfrutada con toda la capacidad sensitiva de la epidermis. No basta con conocerla, como hacían por entonces los filósofos jonios, sino que es necesario penetrar en ella con la totalidad de los sentidos.

En la poesía de Safo la idea del amor está unida al sentimiento de la muerte. La fruición sexual es el ejercicio máximo de la vida pero, por ello mismo, nos acerca al final. Todo goce es un paso hacia la nada. Goce y dolor están inextricablemente unidos. No existe en Safo ese platónico ideal de un amor sin contradicciones que se ha impuesto desde Platón en la conciencia de Occidente. El amor y el sexo se construyen con vida y muerte. Participan de la contradicción general de la naturaleza. Ni para Safo ni para Heráclito el hombre puede ser unilateralmente bueno. El amor es el mayor desgaste de la vida y, por eso, es su más esplendorosa fruición. Para ambos un sentimiento eterno y sin contradicciones es la negación del amor. Si se quiere amar, hay que aprender a morir. Cada momento de intensa emoción es un paso hacia la muerte. El destino final sólo puede ser la muerte eterna. Una vida eterna es la negación de la vida.

Aunque no conozcamos las ideas estéticas de los filósofos jonios, en ellos podemos encontrar, sin embargo, los fundamentos filosóficos de la capacidad frutiva que expresan los poetas. El sentido de la filosofía presocrática es que el mundo es nuestro o, mejor aún, que nosotros pertenecemos a él. Si somos del mundo, podemos sumergirnos en su goce. La realidad no es una entelequia metafísica sino un objeto físico, sensible y acariable. Nada podemos buscar detrás de los fenómenos que se entregan a nuestra sensibilidad, aunque podamos construir mucho con ellos. El ser coincide con el parecer y, por tanto, no existe ninguna verdad oculta detrás de los fenómenos que invaden la superficie de la sensibilidad. Allí está todo el ser, pero ese ser puede llegar hasta el éxtasis lírico. La verdad no tiene, pues, nada de misterioso. No es una

manifestación trascendente, como lo cree Parménides, sino una percepción inmanente que atraviesa la sensibilidad hasta ser captada por la inteligencia.

Para Heráclito la razón es un principio inmanente de orden. Orden y razón van de la mano y, por lo tanto, la belleza no puede separarse de la verdad. La sensación de la belleza no es más que la captación del orden, pero el orden es el fruto del *logos*. Inteligencia y sensibilidad no se han separado. No se trata de dos caminos divergentes porque es la razón la que establece el orden y, en consecuencia, la capacidad de fruición. La sensibilidad no ha sido todavía segregada o desterrada y el hombre permanece como una unidad apegada a la tierra. Por esta razón, Heráclito puede concluir que prefiere “las cosas que se pueden aprender por el ojo o por el oído”.

Pitágoras fue quizás el primero en romper esta unidad y por ello Heráclito se refiere a él como “el padre de todas las patrañas”. Como hemos visto, su pensamiento se fundamenta en la existencia de un alma independiente que es arrojada por castigo en un cuerpo mortal. Desde ese momento, el cuerpo -y, con él, toda la materia-, pasó a ser una simple envoltura de seres inmateriales y, peor aún que una envoltura, una cárcel o un tonel, como lo llama Platón citando fuentes pitagóricas.

Esta primera división del hombre entre un alma inmaterial y semidivina y un cuerpo despreciado es la primera y la más profunda herida en la unidad del hombre. Y está llena de consecuencias en el terreno de la estética.

Por la misma época Parménides abría una segunda herida –al parecer menos dolorosa por ser más metafísica– esta vez entre el ser y el no-ser, entre la opinión y el mundo de la verdad. A primera vista, poca importancia podía tener esta herida en la apreciación de lo bello, pero en realidad era el fundamento metafísico para romper la unidad del hombre y entablar un pleito filosófico contra el mundo de la sensibilidad.

Lo que estaba diciendo Parménides es que la única realidad digna de ser tenida en cuenta es el “ser” y el ser no se identifica con el devenir. La sensibilidad pertenece a este mundo huidizo que carece de “ser” y en él se afianza la opinión. Si la diosa manda que sus discípulos se alejen del mundo de la opinión, lo que está exigiendo es el desprecio de la sensibilidad. La verdad nada tiene que ver con este mundo fantástico de la belleza y el arte. Toda la naturaleza merece que se la encierre en el mundo engañoso de la opinión.

Ello significa que ni siquiera existe una escala de valores que vaya desde el mundo perecedero y fugitivo hasta la realidad trascendente del ser. El único valor reside exclusivamente en el mundo del ser. Si el “no- ser” debe considerarse o no como ser, es un problema sobre el que volverá Platón en los diálogos de vejez, pero la opinión de Parménides es tajante: el ser excluye de su seno al no-ser y no puede haber compromiso de ninguna naturaleza entre ambos. Ahora bien: lo que queda por fuera de la categoría del ser es precisamente el mundo de la sensibilidad. Es la belleza cambiante de la naturaleza. La dignidad, la verdad y, por lo tanto, la belleza se trasladan a un mundo ajeno al que detectan nuestros sentidos y que puede ser, según las versiones, un mundo lógico o un mundo metafísico o, en último término, un mundo trascendente y religioso.

La primera intención que subyace en esta dicotomía puede ser la identificación de un mundo intelectual y lógico que se halla por debajo de los sentidos o que los trasciende en alguna forma. Es la necesidad plausible de trascender el mundo sensorial en una síntesis que permita encontrar el sentido lógico de los fenómenos. En ello consiste el análisis intelectual. Pero, ¿significa ello la separación forzosa entre el dato de los sentidos y el contenido racional de las ideas? Demócrito había observado el contraste y lo había solucionado con una sátira todavía vigente en la que los sentidos le dicen a la razón: “Tienes que utilizarnos para poder calumniarnos”.

En Parménides se trataba, efectivamente, de calumnia. Si el ser no puede entrar en componendas con el no-ser, hay que escoger, como lo exige la diosa, entre el mundo de la verdad y el mundo de la opinión. No se trata de establecer la verdad navegando en el mundo contradictorio de los sentidos, sino de romper definitivamente toda relación y caminar exclusivamente por el mundo de la verdad. Se trata de una verdad sin compromisos, sin aleaciones, y que no pertenece a este mundo, según la conclusión lógica que sacará Platón. Es esta separación la que va a relegar el mundo de la sensibilidad al oscuro lugar que le asigna la filosofía platónica.

6.2. LA SENSIBILIDAD INVERTIDA: PLATÓN

Encontrar un objeto último de amor
al cual se encadenen todos los amores.

PLATÓN

Platón fue, en efecto, quien dio cauce a estos presupuestos, asentados tanto por Pitágoras como por Parménides. Él se encargó de construir esa pirámide invertida en la que el espíritu tiene prioridad absoluta sobre la materia y en donde la belleza sensible se vacía de significado y de valor. Ninguna realidad sensible tiene ya significación por sí misma y sólo vale como reflejo de un mundo trascendente que no aparece directamente a nuestros sentidos. La única entidad digna de crédito filosófico es el alma, porque ella es la depositaria de toda verdad y, por lo tanto, de toda belleza. En esta forma Platón conjuga a Pitágoras con Parménides. El concepto de alma elaborado por Pitágoras se combina con la idea de verdad establecida por Parménides. El alma es la única depositaria de la verdad, porque solamente ella puede contemplar las ideas trascendentes.

Pero el alma no es sólo la depositaria de la verdad sino que es también su creadora. El conocimiento es asimismo *POIESIS*, o ca-

pacidad de creación. En realidad es el alma la que genera al ser y no solamente la que lo percibe. Toda existencia es engendrada y movida continuamente, sea por el alma del mundo, sea por las almas particulares, que son los verdaderos intermediarios entre dios y la materia. Así pues, el alma se vincula, como sucede en Kant, a un mundo trascendente que se eleva hasta dios. Dios es el último presupuesto necesario de la pirámide invertida. Si existe un alma como principio de acción tiene que existir un dios personal, más allá de la existencia alada del alma.

En el periodo de madurez, Platón acentúa hasta el extremo la dicotomía entre cuerpo y alma, entre materia y espíritu, entre *EPISTEME* y opinión, y relega a un submundo oscuro la existencia equívoca del devenir. Es la época de un lirismo trascendental heredado de Parménides. Pero la cruda realidad de un mundo mezclado e insatisfecho acaba por imponerse sobre las elucubraciones metafísicas de los eleáticos y en su último período Platón inicia una reflexión serena aunque limitada sobre las contradicciones en las que ha caído su propia filosofía, demasiado atendida a las enseñanzas de Parménides. Aunque el mundo trascendente es el ideal, no es el único. Es necesario otorgarle a este mundo cambiante y engañoso la condición de ser. De lo contrario resultan dos mundos completamente alejados y sin ninguna posibilidad de intercambio.

Y el intercambio es indispensable porque, para Platón, toda la realidad del mundo visible es solamente la manifestación opaca del mundo trascendente de las ideas y, en último término, de dios. No existe, por tanto, un mundo de la opinión desligado de toda relación con el ser, sino un mundo unitario en el que la realidad sensible es solamente el reflejo de las ideas inteligibles. El mundo de la sensibilidad es una participación limitada y, sin duda, engañosa y puede constituirse en una trampa si se independiza del mundo de las ideas. La única manera de comprender el mundo de la sensibilidad es retornando, por el camino del recuerdo, al

reino luminoso de las ideas, porque allí se esconden los prototipos ideales de toda realidad.

La realidad está organizada, pues, en la escala del ser, que va desde lo más elevado hasta la realidad casi desechable de la materia. La inversión platónica, a diferencia de la eleática, consiste en colocar lo sensible no en la orilla imposible del “no-ser”, sino en el escalón más bajo del ser. La filosofía de Parménides lleva a consecuencias irresolubles, porque en cualquier forma es necesario explicar el devenir. Platón resuelve la contradicción planteando que ser y devenir se relacionan en una gradación de existencias, todas ellas reales, pero no todas iguales en dignidad y valor.

Con ello la naturaleza queda relegada a un lugar secundario en la escala del ser. Si para los jonios la *FYSIS* era la totalidad del ser, para Platón es solamente su expresión más insignificante. El único objetivo de la naturaleza es servir de escala para ascender hacia las verdaderas manifestaciones del ser, que pertenecen al reino del espíritu y que son el alma y dios. El mundo material pasa a un plano secundario y subordinado y pierde cualquier tipo de autonomía. No solamente la autonomía de su existencia, que los jonios habían intentado probar, sino también la autonomía ética del valor. Puesto que la naturaleza carece de existencia autónoma carece de valor en sí misma y, por lo tanto, de belleza independiente.

Mirada en esta perspectiva, la naturaleza no puede o no debe considerarse en sí misma objeto de estima o de fruición. Todo goce sensible debe conducir a un objetivo insensible. Toda mirada terrena debe estar orientada a una visión ideal. Todo cuerpo acariable debe ser sustituido por una idea de cuerpo sin límite carnal. La metafísica es el destino necesario de toda física y el espíritu se convierte en el reposo definitivo de la materia. La fruición sensible, el goce carnal y perecedero, se convierten en un pasatiempo peligroso si no concluyen en el altar del espíritu. Todo goce se vacía de interés y se convierte en un simple grado en la escala ética de una perfección espiritual.

En ninguna de sus etapas desconoce Platón la belleza corporal y sensible que lo atraía con la fuerza irresistible del deseo y que describió en páginas inolvidables. La mayor contradicción que se puede encontrar en los textos platónicos es el contraste entre su rechazo metafísico al mundo de la sensibilidad y su inspiración poética al describirlo. La belleza lo atrae en todas sus manifestaciones pero, sobre todo, cuando se refleja en la suave epidermis de un muchacho ateniense. Es la belleza que perturba la tranquilidad habitual de Sócrates cuando se entreabre la túnica de Cármides o de Lisis. Nos encontramos, posiblemente, ante un extraño caso de patología psicológica del que no sabemos hasta qué punto fue el motor inquieto del pesimismo platónico. Platón sufre los embates del erotismo al igual que los poetas líricos pero, a diferencia de ellos, los considera la manifestación de un encanto reprobable que en los años de su vejez acaba condenando en forma explícita. ¿Cómo es posible que el mismo autor que describe con encanto los amores casi niños de Sócrates sea el mismo que los condene severamente en el diálogo final de las *leyes*?

La pregunta que hay que formularse es: ¿cómo se pasa del goce desprevenido de los líricos a la pasión tormentosa pero cargada de conciencia culposa, del Platón viejo? ¿Qué sucedió en el tejido de la cultura para que surgiera de pronto ese sentimiento de culpabilidad que va a rematar en la concepción cristiana de pecado? ¿Hasta qué punto ese sentimiento confuso fue el trampolín para los vuelos platónicos hacia el mundo incontaminado de las ideas, lejos de la mezcla pegajosa de este mundo limitado y contradictorio? ¿O fueron quizás los planteamientos de Pitágoras y Parménides los que introdujeron en el tejido de la cultura ese sentimiento angustioso de rechazo hacia las manifestaciones violentas de Eros?

Lo cierto es que en Platón encontramos ya definidos los caracteres de la nueva concepción que se va a grabar en la conciencia de Occidente por espacio de dos milenios. Una de las primeras

consecuencias de esa concepción es el rechazo sistemático a la sensibilidad y la exigencia consecuente de escaparse a cualquier precio de la cárcel del cuerpo. El desprecio al cuerpo significa asimismo el desprecio hacia la totalidad de la naturaleza, que se manifiesta de manera inmediata a través de la sensibilidad. Con la sensibilidad muere, por tanto, la naturaleza. Si la sensibilidad pierde su encanto la naturaleza pierde su autonomía.

La segunda consecuencia es la exaltación de una racionalidad pura y sin compromisos con la materia, o sea de una racionalidad espiritual, contrapuesta a la esencia sensible del hombre. De la racionalidad como síntesis de lo sensible, tal como la entendían los jonios, se pasa a la concepción de un logos independiente y personal, encarnado en el alma y sin ligámenes con la materia sensible. En adelante, el contacto con la sensibilidad solamente servirá para “recordar”, no para “conocer”; para saltar desde la sensibilidad a la pura razón, desde la materia hasta las ideas, porque la materia es solamente el reflejo de las ideas.

Dentro de la nueva concepción el mundo se explica desde arriba y, por lo tanto, la fuente de todo ser es el mismo dios, que es quien concentra en sí la fuente de la verdad y de la belleza. Él impulsa todo movimiento a través de las almas. Nada se mueve en el mundo, sino impulsado por la mano misteriosa de dios o de las almas. Ningún ser tiene suficiente autonomía para existir por fuera de su estrecha dependencia de dios. Esta teoría metafísica acaba relegando la naturaleza no solamente a un lugar secundario, sino a sí mismo a una especie de nimbo filosófico en el que ni siquiera es posible contar con la redención cristiana.

El mundo material, más que en un escenario de inalcanzable belleza, se convierte en una réplica molesta y peligrosa del mundo espiritual, en un abismo en el que se puede precipitar el alma perdiendo así el destino innato de su felicidad. Todo goce carnal desligado de lo absoluto se convierte en una trampa o en una tentación. El goce sólo puede ser completo si mira más allá del límite

percedero de la carne. Por ello la cosmogonía, tal como se describe en ese extraño diálogo, el *timeo*, no es más que una plataforma para que las almas puedan cumplir su ciclo de purificaciones. En ese drama celeste, la naturaleza es solamente un episodio sin importancia.

Estas son las raíces de la nueva filosofía en la que la estética se convierte en un capítulo de la ética. La belleza solamente cumple su función si se eleva más allá de lo sensible, y el amor humano solamente se completa si aspira al amor eterno. Por esta razón, lo bello sólo es aceptable si cumple con determinadas normas impuestas por "lo bueno". La belleza pierde su autonomía. Sólo puede ser bello aquello que cumple un objetivo dentro del catálogo de la moral. La belleza deja de ser espontánea y libre para convertirse en una exigencia del espíritu.

Si la belleza sensible es sólo una plataforma para que el alma se eleve a la contemplación de la belleza inasible, ello significa que existe una belleza que rebasa cualquier expresión de la sensibilidad. ¿Qué significa una belleza sin forma, sin cuerpo y sin materia? No lo sabemos. ¿Cómo puede algo ser bello si no excita la sensibilidad? El acercamiento lírico y puramente sensible a la realidad, que había embriagado la inspiración de los líricos, ya no tiene sentido, porque el que experimenta la belleza carnal sólo "debe" aspirar a la contemplación de la belleza inmaterial de las ideas y, por supuesto, de dios.

Desde el momento en que los dioses perdieron la forma carnal que les había otorgado Homero y se convirtieron en la idea austera y abstracta elaborada por Jenófanes, se fue perdiendo el derecho al goce de la belleza sensible. La belleza de la que habla Platón es distinta a la que había conmovido la sensibilidad de los poetas. Es una belleza espiritual que no lleva en sí rastro alguno de las emociones y perturbaciones de la sensibilidad.

¿Hasta qué punto es lícito llamar belleza a esa imagen descarnada de la realidad? ¿Cómo puede existir belleza sin el límite de la

figura y sin la inquietud de la pasión? ¿Puede existir acaso una belleza que no sea sensible, y puede haber amor si no somos cautivados por el embrujo de la sensibilidad? La mayor parte de los filósofos griegos no hubiesen dudado en negarlo. Ni siquiera cuando imaginaban a los dioses podían hacerlo sin el encanto de la sensibilidad, y lo divino no se oponía a la condición carnal porque los dioses hacían parte de la naturaleza y no eran sus creadores o sus amos omnipotentes. Una de las objeciones que plantea Epicuro al concepto platónico de alma es que no tenga materia.

La filosofía platónica plantea, pues, una ruptura en la historia del pensamiento griego y es, por supuesto, una ruptura cargada de consecuencias. Era tan ajena a la sensibilidad griega y, en general, humana, que no pudo sostenerse en el terreno estrictamente filosófico y tuvo que ser cubierta con el manto de la religión para que se pudiese afirmar como fundamento ideológico de Occidente. A la muerte de Platón la Academia se dedicó a las investigaciones empíricas o cayó abiertamente en el escepticismo, final lógico de toda filosofía trascendente. Aristóteles, a su turno, emprendió una batalla contra las fantasmagorías trascendentes y colocó de nuevo la belleza, al menos parcialmente, en el marco de la naturaleza sensible.

6.3. LA BELLEZA COMO ORDEN O COMO PLACER

El placer, hijo del cielo y padre de todo lo que respira.

LUCRECIO

Era necesario rescatar la belleza de las realidades terrenas. Lo bello no es propiedad del mundo fantasioso de las ideas, sino que se encarna en la realidad material visible. El esfuerzo de Aristóteles por sepultar o “enterrar” las ideas de Platón tenía consecuencias también sobre la estética. Aristóteles es el primero que escribe un tratado específico sobre este tema, aunque los diálogos de Platón

lo incluyen en casi todas sus páginas. La poética de Aristóteles aborda, sin embargo, solamente la expresión literaria y poco nos dice sobre los otros campos de la actividad artística. De él podemos sacar, no obstante, conclusiones generales.

Para encarnar de nuevo el arte en las realidades terrestres, Aristóteles parte de dos supuestos básicos. El primero es que todo arte es imitación o *MÍMESIS* de la naturaleza. Con ello, la belleza vuelve a su hogar terreno. Los prototipos que tenemos de lo bello no son ideas inmateriales o formas puras desligadas de la piel sensible, sino las impresiones que deja en nosotros esta realidad huidiza. El criterio de la belleza es, por tanto, la realidad misma tal como existe en el mundo material y para captarla no se requiere, acudir a modelos imaginarios situados en un mundo trascendente.

El segundo postulado que preside la poética de Aristóteles es que la *mimesis* no consiste en una copia de la realidad sino en una re-creación de la misma. Es, sin embargo, una re-creación de valor universal. No solamente pretende captar el momento huidizo de la sensibilidad, sino que también lo entroniza como arquetipo de valor perdurable. Todo arte es, por lo tanto, abstracción de la realidad y no exclusivamente imitación servil de la misma. Re creamos cuando establecemos nuevos códigos de significaciones. El arte es importante no sólo porque refleja la realidad material, sino igualmente porque impone códigos de significación universal. Refleja lo que en cualquier momento sentimos sobre la esencia de la vida humana o sobre la naturaleza. Sin embargo, el objeto propio de la *mimesis* sigue siendo la realidad sensible y, sobre todo, por lo menos para Aristóteles, el hombre mismo.

El retorno a las posiciones tradicionales griegas se consolida con las dos últimas escuelas que reaccionan en forma diversa contra los planteamientos de la filosofía platónica. Tanto el estoicismo como el epicureísmo aceptan el mundo material y, por consiguiente, la primacía y validez de la sensibilidad, aunque sobre pre-

supuestos diferentes. Para lograrlo el estoicismo asimila el principio divino a su física, y el dios de Platón y Aristóteles se convierte en un principio activo de la realidad material identificado con ella. Esta concepción tiene consecuencias inmediatas sobre la estética. El mundo visible no solamente es bello, sino que es el mejor, y ello por la simple razón de que dios no es una causa libre sino necesaria. No es posible imaginar otro orden para comparar el presente.

La belleza se desprende, por lo tanto, del orden mismo del universo. No proviene de un más allá sino que es el resultado de las causas eficientes que determinan la forma y la organización de la realidad actual. El mundo es bello porque está organizado por el logos interno. No existe divorcio entre orden y belleza, entre ciencia y estética. Si no se acepta una causa externa a la realidad material como principio del orden, éste surge necesariamente del impulso mismo de la realidad material, dirigido por un principio divino que no es extraño a la materia.

La conclusión evidente de todo ello, como lo proclama Zenón el estoico, es que no existe “nada mejor que el universo”. Ante todo, porque no existe otro universo. Este es el único mundo real, porque es el mundo organizado por la necesidad. No ha sido creado por ninguna voluntad libre. No es tampoco el reflejo de un mundo ideal, porque la idea y la realidad se confunden. No existe ningún modelo diferente, porque no existen posibilidades diferentes. El mundo es mundo por necesidad y no por elección.

En segundo lugar, no existe nada mejor porque la naturaleza no tiene partes degradadas tal como las imaginaba Platón. Cada una de ellas cumple su función dentro de un orden común. Todo lo que contribuya a ese orden es de por sí bueno y, por lo tanto, hermoso. Ello no significa necesariamente que todo tenga el mismo grado de belleza o de orden, sino que todo contribuye a la belleza y al orden. La belleza no es competitiva sino funcional. El mundo es bello porque es irregular y diverso. No existe, por tanto,

un solo ideal de belleza. La belleza material consiste en que las partes se acoplen en el sistema y la belleza ética consiste en reconocer que somos partes del todo.

La consecuencia lógica del estoicismo debería ser la aceptación del placer como única guía para la actividad humana. Sin embargo los principios asentados en la física no se aceptan en la ética. La contradicción principal del estoicismo fue no haber aceptado el placer como guía de la acción humana, tal como por entonces estaba intentando hacerlo Epicuro. La ética estoica se basa en el conflicto no resuelto entre naturaleza y placer, entre amor y deber. El estoicismo tiene que acudir al dominio de la razón para moderar los impulsos que provienen de la misma naturaleza.

Epicuro fue, sin duda, quien aceptó con más coherencia el sistema de la naturaleza, considerando que toda ella estaba regida por el principio del placer. Para lograr esta visión unitaria, el único camino era renunciar a la dicotomía platónica ente espíritu y materia, entre transcendencia e inmanencia. El mundo es una totalidad articulada no porque tenga un principio divino que lo rige desde dentro, como pensaban los estoicos, sino porque él mismo posee las riendas de su propia autonomía. El mundo y el hombre no dependen de un ser trascendente ni de un principio divino inmanente. Si ello es así, Epicuro puede concluir que el único principio que rige la totalidad del sistema vivo es el placer.

La ética debe plegarse, pues, al dominio de este principio. Lo que pretende Epicuro es establecer las normas y los límites de una ética basada en el placer. En esta forma rompe radicalmente con Platón, que había subordinado cualquier impulso estético a los principios trascendentes de la ética. En la filosofía de Epicuro no hay nada trascendente y por ello la naturaleza puede aceptarse en su totalidad. El placer debe determinar “lo que hay que escoger y lo hay que evitar”. La única razón para alejarse del placer es el hecho de que éste puede convertirse en principio de hastío. La ética no es más que una regulación para incrementar el placer,

evitando las oleadas del mismo que nos sumergen en el desengaño y en la insatisfacción.

Ningún sistema filosófico ha planteado con tal osadía la aceptación total y sin prejuicios del placer y, por lo tanto, de los impulsos mismos que rigen el sistema de la naturaleza. Ello no significa que el placer no requiera control. Precisamente por ser el principio que rige todo comportamiento, el placer debe someterse a una estricta disciplina, porque no siempre coincide con la utilidad o con las exigencias de un alma serena. Pero dicha disciplina no se ejerce en función de un principio diferente al mismo placer. Es cierto que el placer tiende a extralimitarse y, por lo tanto, requiere moderación. Pero es el placer mismo el que indica los límites a los que puede llegar su actividad. Cuando el placer empieza a agotarse, es señal de que es necesario invertir el sentido de la actividad. Más allá del placer reside el hastío. El exceso lleva necesariamente a la insatisfacción, y ése es el límite que se impone el mismo placer.

La filosofía epicúrea nos descubre así una nueva contradicción en el sistema de la naturaleza y, especialmente, del hombre. ¿Por qué los límites del placer pueden sobrepasarse, siendo así que el placer es el que indica la orientación que debe tomar la actividad? Se podría preguntar asimismo: ¿por qué el placer puede sobrepasar los límites de la ATARAXIA? En último término, ¿por qué es necesario regular el placer? Es posible que el epicureísmo no haya podido responder estos interrogantes porque carecía de una teoría política. Es necesario colocar el placer en los límites de una sociedad y en función de dicha sociedad. Es la sociedad la que impone los límites, pero igualmente la que marca las posibilidades del placer. El epicureísmo destaca el placer individual pero desconoce sus raíces sociales.

Por esta razón la ascética de la moderación introducida por el epicureísmo aparece como una contradicción dentro de su propio sistema. Se parte del impulso individual; y sin tener en cuenta

los límites sociales de la actividad no hay ninguna razón para limitar los impulsos placenteros, y así lo entendió Nietzsche. El epicureísmo introduce una ascética de la moderación limitando los impulsos que provienen de la misma naturaleza y desvirtúa en esta forma la coherencia del sistema.

De todas maneras es fácil advertir que el epicureísmo ofrece las bases más coherentes para formular una filosofía de la estética. Hay que partir para ello de una aceptación radical del ritmo de la naturaleza y del hecho de que el hombre está sometido a dicho ritmo. Desde el momento en que se acepta que la naturaleza debe ser regida por principios trascendentes se pierde la posibilidad de formular una estética autónoma, que no tenga que depender de ideales éticos o religiosos. La naturaleza debe apreciarse por sí misma y no como escalón de fines superiores, cualesquiera ellos sean. De otra manera es imposible alcanzar el goce frutivo que la misma naturaleza puede proporcionar.

6.4. EL ARTE COMO JERARQUÍA: LA ESTÉTICA CRISTIANA

Erais un tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor

PABLO A EFESIOS

Sin embargo, entre estas dos opciones –la que acepta la naturaleza como fin en sí mismo y la que la concibe sólo como escalón para la fruición de un mundo trascendente– la cultura occidental escogió definitivamente la opción platónica subordinando en esta forma la estética a fines éticos o religiosos. El cristianismo paulino acabó adoptando el modelo platónico pero le hizo ajustes de acuerdo con las exigencias de la nueva religión.

Ante todo el cristianismo acepta las bases de la filosofía platónica que organiza los seres en una escala descendente. En la cúpula se sitúa dios, principio de toda existencia y de toda actividad. En segundo lugar vienen las almas, explicación inmediata de

cualquier movimiento o de cualquier actividad. En un último y relegado sitio viene la materia, que no tiene por sí misma ninguna posibilidad de existencia. El cuerpo humano hace parte de la realidad degradada de la materia.

Los dogmas de la encarnación y de la redención adoptados por el cristianismo paulino exigen la revisión de este esquema. Se acepta, sin duda, la jerarquía en la escala del ser; pero si dios se dignó encarnarse en la materia, ese solo hecho la dignifica. Por tanto el cuerpo tiene que entrar en el plan salvífico y la redención solamente se culmina con la resurrección de la carne. El cuerpo y, en consecuencia, la materia adquieren un nuevo significado. Ello no significa, sin embargo, que se prescindiera de la base platónica. Para el cristianismo la naturaleza solamente adquiere importancia o dignidad por el hecho de que dios se haya dignado encarnarse. En ambos esquemas la naturaleza acaba perdiendo su autonomía, pero en el dogma cristiano entra a formar parte de un plan salvífico general, cuyo único protagonista es el mismo dios y cuyo beneficiario es fundamentalmente el alma.

La naturaleza debería tener una cierta importancia por el hecho de haber sido creada por dios pero, de hecho, nada sabemos sobre esa naturaleza primitiva. La cándida imagen de una naturaleza limpia y sin contradicciones se refleja en el mito del paraíso terrenal que proviene de la simbología babilonia, pero que fue posiblemente muy transformada por el pueblo judío. Platón, por su parte, se formó una imagen similar en alguna de las etapas de su pensamiento, especialmente en el diálogo de *El político*. Se aventuró a creer que debió existir una naturaleza primigenia, mucho más pura que la actual, puesto que era impulsada directamente por dios.

La ética cristiana es fundamentalmente una ética del pecado. El hombre pecó en algún momento de su infancia histórica y con su pecado arrastró tras sí a toda la naturaleza. Toda ella fue sumergida en el desorden, de tal manera que la naturaleza que co-

nocemos no es más que el resultado de un desorden ético. ¿Cómo puede formularse una estética en esta perspectiva? El objetivo de cualquier manifestación de lo bello no puede ser sino orientar las almas por el camino de la salvación o, mejor aún, someterlas al plan salvífico ideado por dios para redimir el mundo humano y con él la totalidad de la naturaleza.

En esta forma, a diferencia del platonismo, la concepción cristiana involucra a toda la naturaleza en el plan salvífico y espera poder restaurar la belleza prístina del mundo natural a través del sacrificio redentor. Con ello, la totalidad de la naturaleza y el hombre encuentran su nuevo centro en la figura de Jesús-Redentor elaborada por la corriente helenizante del cristianismo. Esta imagen se consolida a través de las luchas teológicas en las que triunfa la visión paulina sobre la corriente humanista de Arrio o de Pelagio.

Si la naturaleza ha sido sumergida en el pecado ello significa que el hombre no puede redimirse de ninguna manera por el camino de su actividad natural. Toda acción acorde con la naturaleza nos hunde cada vez más en la degradación. La naturaleza está sumergida, toda ella, en el pecado y, con la naturaleza, el hombre. Por ello la gracia no puede provenir del fondo de la naturaleza; es una paralela que se extiende sobre la naturaleza y sin contacto con ella. Se trata de una segunda creación, que restablece el orden primitivo y que acabará por anular la naturaleza corrompida.

De ello se deduce fácilmente que la carne, de por sí, está sepultada en el pecado y que todo su actuar refleja la podredumbre de la primera caída. Sin embargo, la segunda creación no anula la naturaleza caída. ¿Cómo manejar entonces el mundo presente si no podemos prescindir de él? ¿Cómo seguir viviendo en el pantano del mundo mientras triunfa la nueva creación? La posición del cristianismo paulino es clara: hay que vivir en el mundo como si no viviésemos en él. Hay que usarlo como si no lo usásemos. Hay que utilizar la carne como si no la disfrutásemos. De allí resulta esa actitud utilitarista del sexo y del goce sensitivo que ca-

racteriza al comportamiento cristiano y que es una de las raíces más escondidas de la problemática ambiental.

El pecado no es, pues, otra cosa que el disfrute directo de la naturaleza. El precepto paulino es “utilizar sin disfrutar”, como si estuviésemos obligados a vivir en el ritmo contradictorio de un mundo que deberíamos aborrecer pero que no tenemos más remedio que aceptar, porque la gracia no ha borrado todavía la mancha pecadora que se extiende por la superficie de la existencia. Ésta es la más genuina perspectiva del cristianismo paulino que se trasmite a través de Agustín de Tagaste o de Lutero y que en vano han querido contrarrestar las corrientes pelagianas o semipelagianas. Las corrientes del humanismo cristiano fueron barridas de la escena con la condenación de Arrio o del obispo Nestorio, pero han intentado reencarnarse en la teología jesuítica o en las tendencias místicas que pretenden unir de nuevo a la naturaleza con dios. Los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola se cierran con una “contemplación para alcanzar amor” que no puede ser del agrado luterano, como tampoco lo son los cantos líricos de un Juan de la Cruz. Si se acepta integralmente la doctrina de Pablo de Tarso es inútil defender el humanismo cristiano.

Esta visión redentora va a definir la concepción del arte cristiano tanto en Occidente como en Bizancio. Se trata, ante todo, de un arte catequético en el que lo bello tiene como intención no la exaltación de la naturaleza o la descripción de las pasiones humanas, sino la educación popular en las supremas verdades del dogma redentor. Por la misma razón se trata de un arte que refleja las jerarquías de valores platónicas, en donde lo divino y las virtudes de sumisión cristiana al plan salvífico adquieren importancia sobre cualquier contingencia terrenal. Las nuevas jerarquías míticas se expresan en la piedra o en los murales o en el vidrio, agrandando o disminuyendo las figuras, o centrándolas o descentrándolas de acuerdo con su importancia dentro del mito. En esta forma se empiezan a desconocer las escalas de la realidad natural, que no

son otras que la perspectiva visual, para subordinarlas a la nueva concepción valorativa. La naturaleza tiene que plegarse al dogma de la redención.

Sin embargo la ironía, siempre presente en el arte, invade de vez en cuando las escenas míticas y se rebela contra el dogma, o por lo menos lo acerca a las realidades terrestres. Sin este juego de contrastes entre el hombre naturalmente pagano y el dogma solemne de la redención, es muy difícil interpretar el arte del Medioevo. La dogmatización del arte no significa necesariamente que éste desaparece, sino que se sigue expresando en un juego de contrastes en el que muestra su independencia frente al dogma. El arte no puede desprenderse totalmente de la sensibilidad. Por ello, las figuras grotescas de la cotidianidad o salidas de la imaginación popular rodean o asaltan a las figuras sagradas de las iglesias románicas y parecen amenazarlas desde el rincón envilecido de la realidad cotidiana.

A través de toda la historia del arte el hombre sigue imponiendo sus ideales terrenos, más allá o más acá de los mitos paradisiacos.

Es difícil construir una teoría del arte sobre las bases metafísicas asentadas por Platón o por el platonismo cristiano, ya que implican el menosprecio de la sensibilidad y de la naturaleza material. Lo importante en la perspectiva platónica es el mundo de las ideas y el soporte de éstas, que es el alma espiritual e inmortal. Sobre ninguna de las dos es posible hacer arte, como tampoco es posible hacerlo sobre dios. Para representar a dios o al alma en la superficie del arte, es necesario someterlos a los códigos de la sensibilidad y de la materia. Para que exista el arte hay que aceptar la sensibilidad y la terrenalidad del hombre. Es indispensable aceptar igualmente la existencia de una naturaleza contradictoria, temporal y limitada.

El cristianismo supera parcialmente la metafísica platónica porque encarna a dios en la realidad material y lo hace morir en el

drama mítico de la redención. La solución cristiana se parece a la que el estoicismo planteó para superar las contradicciones de la metafísica platónica. La diferencia consiste en que el estoicismo no plantea una redención de la materia, sino la inclusión de un dios inmanente en la formación y organización del cosmos. Las tres visiones dan pie a concepciones diferentes de lo bello y de la estética. Para Platón, lo bello se identifica con las ideas trascendentes; para el estoicismo con el orden del mundo, y para el cristianismo, con el plan salvífico.

6.5. LA RECUPERACIÓN DE LA SENSIBILIDAD: LOS RENACIMIENTOS

Beatitudinem quis dubitat
aut quis melius possit appellare quam voluptatem.

LORENZO VALLA

La época del Renacimiento no significa otra cosa que la recuperación de los valores terrenos y de la autonomía del hombre. La pregunta, sin embargo, es cómo es posible lograrla. ¿Cómo descender de la metafísica platónica, inserta en la envoltura cristiana, a los valores simples y tangibles de la cotidianidad? ¿Cómo derribar los ideales hasta hacerlos coincidir con las condiciones terrenas del hombre y de la naturaleza? Ello habría sido más fácil si se hubiera tratado de superar la metafísica abstracta e intangible de Platón, pero en el Medioevo esas ideas estaban sujetas a un cuerpo doctrinal que amarraba la conciencia, no sólo con la fuerza de la creencia filosófica sino también con el vínculo exigente de la religión.

El cristianismo paulino se basó en el presupuesto de que la creencia en el dogma de la redención era el fruto de la fe y de la gracia, y no la conclusión del esfuerzo racional. No estaba sujeto a la discusión filosófica. Creer en los valores terrenos era renunciar a la fe y ello no era fácil en una sociedad que se había acoplado a

las exigencias del dogma y que conservaba la ortodoxia con la fuerza de la tortura o de la guerra.

Pero la historia se encargó de erosionar el mito. Los principios del platonismo cristiano se hacían cada vez menos adecuados a las nuevas exigencias sociales. El comercio había abierto la puerta a la valoración del individuo y al goce de la riqueza terrena y había trastornado los valores de jerarquía y sumisión. Se requería un nuevo derecho, una nueva filosofía y, consecuentemente, nuevos ideales estéticos. Éstos no podían consistir en otra cosa que en la recuperación del goce de la sensibilidad y en la aceptación de lo terrene no solamente como exaltación lírica, sino también como contradicción trágica.

Recuperar la sensibilidad significaba encontrar de nuevo la dimensión de la subjetividad y de la vida cotidiana. Sin duda alguna no era posible, en un principio, renunciar a lo sagrado, pero podía empezarse figurando lo sagrado en las dimensiones humanas. Éste fue uno de los caminos por los que optó el Renacimiento. En esta forma Giotto pinta a Cristo no como el Pantocrátor románico sino como un simple maestro burgués. Ni siquiera es el Cristo mayestático de Cimabue, sino el maestro sabio que se pasea por la ciudad, tal como lo hubiese imaginado Pelagio.

Esta evolución se puede seguir igualmente en la transformación de los motivos iconográficos. Como lo ha resaltado Lynn White, los motivos pictóricos se van desplazando desde un sentido estrictamente sacramental hacia la representación del drama humano. "El arte religioso se convierte en drama, antes que en sacramento". Mientras en las *Cenas* medievales lo que importa es la figura de Jesús en el momento de la consagración, en los cuadros renacentistas lo importante es el drama de la traición de Judas. Mientras en las representaciones primitivas de la Anunciación la Virgen es sorprendida por la aparición del ángel, en los cuadros renacentistas ella está preparada para recibir al visitante celeste. El motivo se desplaza desde un poder salvador externo al

hombre hacia una adaptación humana a las nuevas circunstancias impuestas desde lo alto.

Pero no sólo se renueva el sentido de las figuras míticas del cristianismo. A las telas de la pintura renacentista retornan todos los dioses del Olimpo que se prestaban mejor a una representación sensible del comportamiento cotidiano. A diferencia del dios platónico, ellos formaban parte de la tierra. Quizás era eso lo que querían expresar los artistas. Si los dioses existen tienen que mezclarse con la sensibilidad terrena y participar en los goces de la vida. Deben aceptar la pasión y el goce de este mundo. El hombre deseaba ver de nuevo a los dioses amando, no en el sentido abstracto que le había impreso a esta palabra la filosofía platónica, sino en el sentido concreto de la carne y del sexo. Si la filosofía había abierto un abismo entre el espíritu y la carne, entre la verdad y la sensibilidad, entre la sexualidad y la virtud, ahora el arte pretendía cerrarlo acercando la representación divina a los goces terrenos.

Este salto hacia la sensibilidad se puede encontrar no solamente en las artes plásticas, sino igualmente en la poesía. Poco después de que Giotto pintase los cuadros de la capilla de los Scrovegni, Petrarca se deleitaba en el espectáculo de la campesina “agreste e ruda” que se baña en el río, cubierta con un velo transparente, y que el poeta prefiere a los amores carnales del Olimpo. Los poemas de Petrarca buscan, casi todos ellos, el rescate simple de la sensibilidad cotidiana, por encima de cualquier abstracción filosófica o de cualquier sentimiento religioso. En esta forma, a través de la poesía el hombre recupera el valor de la sensibilidad y de la naturaleza desnudándola de fantasías y estereotipos míticos.

La época de los Renacimientos presencia, por lo tanto, la renovación de la lírica en una dimensión similar a la que habían sentido y expresado los griegos. Quizás el sentido inmediato de la lírica se expresa en Petrarca mejor que en ningún poeta posterior.

La recuperación va a ser, en Occidente, una empresa atormentada por el sentido del pecado. Al igual que la filosofía, la lírica tendrá que recorrer un largo camino para encontrar de nuevo el contacto desnudo con la sensibilidad y es probable que ello no se haya logrado todavía plenamente. No es posible recorrer aquí este tortuoso camino, pero si recorremos la historia de la poesía de Occidente, encontraremos la visión de una sensibilidad atormentada por la culpa tanto en Villon como en Baudelaire. Incluso Valéry, sin duda uno de los más altos líricos, tiene que escamotear la sensibilidad bajo la cubierta de un pensamiento metafísico. Puede decirse que no hemos logrado retornar a la desnudez simple de la poesía, tal como se expresa en Safo o en Íbico, y ello se debe posiblemente a la pesada carga de culpa que impuso el platonismo cristiano.

Otros caminos para recuperar el sentido del mundo sensible fueron la sátira y la comedia. No es casual que Boccaccio haya lanzado su burla exquisita al tiempo que Petrarca labraba sus sonetos líricos.

El humor satírico y la lírica renacen en Occidente simultáneamente y ambos son expresión de la necesidad de recuperar el espacio de la cotidianidad por encima o por debajo de los ideales abstractos del platonismo cristiano. La sátira de Boccaccio se encarga de manchar con los pecados de la carne a los más solemnes representantes de los ideales religiosos. Todos ellos, tal como lo pintará el Bosco un siglo después, caminan detrás del carro de heno. De la misma manera que los dioses descendían a los lienzos para mostrar en la escena sus carnes suculentas, los monjes y los obispos se mezclan en los secretos amores descritos por Boccaccio, quien parece dibujar anticipadamente las escenas de un Borgia o de un Inocencio VIII, aunque bastaba recordar los amores de Teodora con el papa Sergio.

Lo que se quería expresar tanto en la lírica como en la comedia, al igual que en la pintura, era que el mundo hay que aceptarlo y

amarlo como es, con sus limitaciones y sus contradicciones, y que lo bello está allí escondido y no se ha fugado hacia el mundo de las ideas platónicas o hacia el cielo cristiano. El mundo no es el paraíso sin contradicciones, sino esta realidad cotidiana untada de pasiones. Sin duda es riesgoso vivir pero vale la pena. No se pueden definir los ideales por fuera de la realidad móvil y contradictoria, tal como lo había intentado Platón. Hay que aceptar que la única realidad que vivimos es hermosa aunque sea contradictoria, o que es hermosa porque es contradictoria. Heráclito triunfa sobre Platón y Dionisos sobre Apolo.

6.6. LA BELLEZA TRASCENDENTAL: KANT

La unidad de lo suprasensible
sirve de fundamento a la naturaleza.

KANT

Parece que la filosofía moderna no hubiese tenido en cuenta los presupuestos renacentistas. Está demasiado anclada en el temor a contradecir el esquema ideológico y dogmático del platonismo cristiano y por ello no tiene el valor de rescatar en su radicalidad el sentido de la naturaleza y el valor de la sensibilidad. Sin duda alguna, la filosofía anglosajona ataca de frente el problema del conocimiento para abrirle campo a la experiencia científica. Éste es casi el único objetivo de la reflexión filosófica, tanto en Bacon como en Locke. Pero en ambos casos se trata de una ciencia desaliñada, alejada por completo de la fruición artística. No hay en ellos ningún asomo de entusiasmo pagano por la realidad natural, tal como lo había sentido el Renacimiento. Entre la sensibilidad exquisita del Renacimiento y la seca investigación con que se inicia la filosofía moderna se puede percibir uno de los cortes más radicales en la textura de la conciencia histórica. Quizás el último poeta del pensamiento renacentista fue Giordano Bruno y el año

1600, el de su martirio, marca también el inicio de la reflexión filosófica de la modernidad.

Sin embargo, la seca filosofía de un Bacon o de un Locke abre las puertas al reconocimiento de la sensibilidad. El intento de Locke es demostrar que no existen, en ninguna parte, las ideas platónicas. El conocimiento no viene de las esferas trascendentes, sino que se incuba en el contacto cotidiano y sensible con las cosas. No existe una realidad intelectual paralela al mundo de los sentidos, sino que cualquier idea, incluso la de dios, es solamente el fruto de la experiencia sensible. En esta forma se reconcilian sensibilidad y razón, que habían sido escindidas por el platonismo. El hombre regresa a la tierra y encuentra allí el origen de sus aventuras y fantasías.

Por lo visto solamente se podía llegar hasta allí. La filosofía se mantiene recatadamente a las puertas del análisis del placer. Si era posible exaltar la carne y el júbilo de la vida en las telas del arte, ello pasa a ser un peligroso desacato si se traslada a la reflexión filosófica. Se podía pintar a Afrodita surgiendo desnuda de la espuma del mar, pero no se podía afirmar su existencia en el terreno filosófico. Así empieza a abrirse esa profunda brecha entre sensibilidad y reflexión teórica, entre ciencia y estética, que predomina en la filosofía moderna. No era posible resucitar a Epicuro, porque el placer difícilmente podía convertirse de nuevo en el fundamento de la vida. El placer seguía siendo un rincón oscuro y resbaloso, y de ese rincón surgirán todas las escenas dantescas de Sacher Masoch y del marqués de Sade. No ha sido posible todavía reconciliar la filosofía con el disfrute de la vida, y ello porque no hemos podido reconciliar todavía al hombre con la naturaleza. La conciencia de Occidente sigue lacerada o dividida entre el espíritu platónico y la carne desnuda, entre el placer y la razón.

Si alguien hubiese podido resucitar el epicureísmo en los inicios de la filosofía moderna habría sido Spinoza. La intención de

formular una ética dentro de las leyes que rigen la naturaleza lo hubiera debido llevar a la conclusión de que el placer es el motor de la realidad. Pero Spinoza sintió temor de soltar los potros de la pasión y prefirió someterlos al ascetismo de la razón. En él encontramos de nuevo el antagonismo entre el principio desbordado del placer y el principio regulador de la realidad, o sea entre sensibilidad abierta e inteligencia rectora.

Este contraste se acentúa en Kant. A diferencia de sus antecesores, Kant le dedica una buena parte de su reflexión filosófica al tema de lo bello y crea una escuela estética que se prolonga, con variaciones, hasta el presente. Es una escuela de corte platónico, pero con las modificaciones propias de la filosofía kantiana. Lo que le interesa a Kant, en contraposición a Platón es, en efecto, salvar o proteger la investigación científica contra cualquier imposición ética o dogmática. Al lado de esta preocupación, Kant busca proteger igualmente la autonomía del espíritu contra cualquier ley de la naturaleza. Como puede verse, se trata de un platonismo a medias. La batalla filosófica de Kant se da entre una naturaleza sin libertad y una libertad sin naturaleza. La grandeza y las limitaciones de su filosofía provienen de ese intento grandioso pero frágil de conservar ambas autonomías. En esta forma cae de nuevo en la contradicción que el mismo Platón había previsto en sus diálogos críticos de vejez, especialmente en el *Parménides* y el *Sofista*. Si trascendencia e inmanencia son reinos autónomos, como lo había planteado Parménides, ninguno de ellos puede influir en el otro. Kant es el último discípulo auténtico de Parménides.

¿Cómo puede entrar la estética dentro de un esquema semejante? Viene a solucionar la contradicción entre razón práctica y razón teórica. Si se acepta la dicotomía de Parménides, es posible acudir a la teoría de lo bello para lograr la unidad entre trascendencia e inmanencia, entre razón y sensibilidad. Si la causalidad rige el mundo de la naturaleza, la finalidad rige el mundo del es-

píritu. Ahora bien, cuando falla la causalidad el hombre no tiene otra posibilidad que acudir a la finalidad, y ello sucede cuando se enfrenta al fenómeno de la vida o al esplendor de la belleza. No hay posibilidad de comprender en su totalidad el mundo a través de la ciencia, pero en el resplandor de lo bello queda un resquicio para que el espíritu encuentre de nuevo el orden. En esta forma el arte viene a suplir las deficiencias de la razón.

Con Kant se abre, por tanto, ese abismo entre ciencia y amor que caracteriza a la conciencia moderna y que representa otro de los síntomas de la esquizofrenia cultural. El dato científico se refiere sólo a la causalidad inmanente. El entendimiento sigue el tejido de la necesidad causal, pero no logra la síntesis que le permita observar la realidad como un todo. Es la estética la que da la posibilidad de establecer de nuevo el panorama del orden. La inteligencia sin la belleza se queda a medio camino.

Estas afirmaciones las hubiera podido defender Platón, y bajo la teoría estética de Kant se esconde su más refinado platonismo. El supuesto fundamental es que la naturaleza es de por sí un fenómeno inacabado que solamente se puede explicar acudiendo a la realidad trascendente, y esto la ciencia no lo puede alcanzar. Kant lo condensa en una frase: "La unidad de lo suprasensible sirve de fundamento a la naturaleza". La ciencia no puede explicar el fenómeno de la vida, porque las partes no se aglutinan solamente por causalidad sino también por la búsqueda de una finalidad que sobrepasa el dominio de la ciencia. La belleza es teleológica y no puede explicarse simplemente por la adición de las partes.

La belleza, por lo tanto, solamente puede ser comprendida por el juicio y no por la inteligencia. Ésta es la facultad que organiza los conceptos, mientras el juicio es el encargado de establecer la articulación del orden. Esta dicotomía lleva a Kant a separar de nuevo, de manera radical, la facultad de entender y la que capta el fenómeno de lo bello. El entendimiento no puede juzgar la sensibilidad, ni la razón puede hacerlo con el placer de la belleza. Son

dominios diferentes y distantes. Lo bello no está sometido al dominio de la necesidad, sino que lo rebasa. Es la estética la que nos arranca a la cruda necesidad de lo útil, de lo inmediato, de la causalidad puramente conceptual y técnica.

Las consecuencias que se pueden deducir de allí para un análisis ambiental de la estética son múltiples. Ante todo, si la belleza pertenece fundamentalmente al mundo de la finalidad, su campo de acción está cerca de la ética y, por consiguiente, queda separada de la naturaleza. Sólo puede ser bello lo que persigue una finalidad, es decir lo que pertenece al reino de la libertad subjetiva. ¿Cómo puede ser entonces bella la naturaleza si carece de libertad? La belleza pertenece solamente al reino del espíritu y es patrimonio del hombre.

Nos encontramos en Kant, de nuevo, con una filosofía dicotómica, que rompe la unidad entre razón y sensibilidad, entre placer y deber. Ello se refleja igualmente en la ética, en donde el placer es relegado al campo de la naturaleza y la obligación se coloca por encima y más allá de cualquier principio de placer. El kantismo está situado en los antípodas del epicureísmo. Es la defensa de la voluntad férrea del capitalismo puritano que necesita sofocar el plurimorfo e inquietante principio del placer.

6.7. LA FILOSOFÍA DEL GOCE: HEGEL

La unidad de la conciencia consiste en el placer mismo,
o sea en el sentimiento simple y singular.

HEGEL

Hegel intenta superar la dualidad kantiana entre estética y ciencia, entre inteligencia y pasión. Ése es el objetivo de su filosofía, en la que encontramos también una desarrollada teoría estética. Ahora bien, la estética entra en Hegel no de manera soslayada, para superar las propias contradicciones, como sucedía en Kant.

Puede decirse, más bien, que el objetivo mismo de la reflexión hegeliana es la comprensión del goce y la recuperación de los valores sensibles. Es uno de los intentos más audaces en la filosofía moderna para encontrar de nuevo al hombre en su condición material y cotidiana.

Estos objetivos los logra Hegel encarnando al Espíritu Absoluto en la evolución. Con ello logra superar la dicotomía establecida por Parménides entre tiempo y eternidad, entre sensación e inteligencia, entre materia y espíritu. Así logra igualmente construir una filosofía de la individualidad como compuesto unificado y actuante, y no sólo de las almas o de las ideas trascendentes. Si el Espíritu se encarna y fecunda el proceso del devenir, la materia se reviste de dignidad y el tiempo tiene la misma significación que la eternidad. Mejor aún, la eternidad se convierte en el tiempo, lo trascendente en lo inmanente y el espíritu en la materia.

En esta forma se cierra la brecha para poder entender el fenómeno de lo bello. El arte sólo puede juzgarse desde la unidad que se desenvuelve a lo largo del proceso dialéctico. La belleza deja de ser una idea fija y absoluta para convertirse en una manifestación cultural e histórica. Cada época aporta su significado y su propio valor. En lo absoluto, desligado del tiempo y de sus limitaciones, no existe belleza, como tampoco existe verdad. Verdad y belleza son fenómenos ligados a las contingencias del devenir. Cada época tiene su propia opción y su propia validez, sus límites y sus perfecciones, sus logros y sus contradicciones, y el absoluto no es hermoso si no evoluciona. Lo bello, en consecuencia, no puede estar desligado de sus propias limitaciones y contradicciones.

El tema clásico en la filosofía de Hegel es, por lo tanto, la muerte del arte y en este tema encontramos al mismo tiempo la riqueza y la limitación de su pensamiento. De acuerdo con uno de los caminos de interpretación posibles, la muerte del arte no significa su desaparición sino su continua renovación a través de esas muertes aparentes o reales que sufre cualquier tipo de existencia.

No existe vida sin muerte, ni puede existir lo bello sin morir. Toda idea, al llegar a su límite, tiene que dar paso a otra forma de ser. La muerte es la dialéctica de la libertad, manifestada en y por el proceso histórico.

Sin embargo, es en la filosofía del arte en donde podemos encontrar los límites de la filosofía hegeliana. Uno de ellos, como lo ha analizado Gentile, constituye la contradicción más manifiesta del pensamiento de Hegel y consiste en pensar que el arte puede ser superado por la ciencia. A medida que se abre el conocimiento lógico desaparece la experiencia artística. Esta contradicción sería capaz de deshacer el edificio de la filosofía hegeliana. Aceptar este presupuesto llevaría a negar que la realidad es un aglutinado continuo de elementos contradictorios, de razón y sensibilidad, de libertad y necesidad, y significaría regresar a las toldas platónicas o kantianas, o incrustarse de nuevo en la lógica formal de no contradicción.

La segunda limitación en el análisis estético de Hegel es pensar que el paso del arte religioso al arte moderno de las manifestaciones prosaicas de la realidad significa un descenso y, en alguna forma, la muerte, ésa sí definitiva, de las expresiones más sublimes del arte griego. Lo que hemos venido planteando a lo largo de este ensayo es precisamente lo contrario. El arte griego, tanto en poesía como en el campo de las artes plásticas, no significó la exaltación de lo divino sino la intuición sostenida de las contradicciones humanas. Ello se manifiesta con claridad en la poesía erótica de Safo, de Ibcio o de Anacreonte, en la que la vida se ofrece tal como es, tanto en sus exaltaciones como en sus temores, y estas contradicciones acaban por identificar al amor con la muerte. Ése es el núcleo más profundo de la poesía de Safo y, por esta razón, ella sigue siendo la más excelsa poetisa lírica de Occidente. Lo que trajo la muerte del arte fue la exaltación de una realidad trascendente, pura y absoluta, desligada de las contradicciones y los tropezos de la vida cotidiana.

Este desarrollo del arte como encuentro de la cotidianidad puede verse en la disolución del romanticismo y el advenimiento de la descripción descarnada del mundo social que predominó en la novelística del siglo XIX, desde Balzac hasta Maupassant o Zola, y todavía con mayor fuerza en la enérgica ironía con la que enfrenta lo cotidiano un Joyce o un Eliot. Toda esa cotidianidad desarticulada se ha analizado con pasmosa frialdad y simpatía en la pintura insuperada de Picasso. Las profecías románticas de la muerte del arte, por el advenimiento de la trivialidad cotidiana y el predominio de lo útil no se cumplieron y el arte continuó su historia sobre otros moldes. No deberíamos olvidar con tanta facilidad que también la comedia es arte de espléndida textura.

El arte moderno, quizás, no ha sido más que un encuentro exquisito, aunque en ocasiones trágico, con la realidad desencantada, pero enormemente perturbadora y fascinante, de lo cotidiano. Es Ulises, quien se reencuentra de nuevo encerrado en el círculo inescapable de un día de angustia, de sueños y de ilusión. Se expresa en las continuas vacilaciones de Prufrock. Es Aureliano Buendía que se desgasta inútilmente en cien años de soledad.

6.8. ¿QUÉ ES LO BELLO?

Un orden violento del mundo que contradice la ley del corazón.

HEGEL

Cada escuela ha mirado las manifestaciones de lo bello dentro de una perspectiva diferente, pero todas ellas se pueden resumir en dos posiciones. Para las corrientes inmanentistas, el arte no puede ser otra cosa sino el encuentro con esta realidad cotidiana y contradictoria. Ello significa que el arte no tiene ningún misterio y que para ejercerlo no se requiere estar a ninguna altura de la civilización. Arte han ejercido todas las tribus aborígenes crean-

do sus instrumentos de trabajo, y una de las manifestaciones más sublimes se esconde en las cuevas paleolíticas.

Quizás los que han representado la corriente inmanentista con mayor fidelidad han sido los sofistas, quienes en sus diálogos con Sócrates defendían la pluralidad de las manifestaciones artísticas. No es posible hablar de lo bello como idea abstracta y universal. Hipias le responde a Sócrates que lo bello es una marmita o cualquier objeto de la vida cotidiana, pero que puede serlo también un hermoso animal o una bella mujer. Lo bello no tiene por qué oponerse a lo útil, sino que muchas veces se ha acoplado a la forma del uso cotidiano para hacer la vida no sólo más bella sino también más fácil.

Lo bello, mirado en esta perspectiva, está engarzado en la cotidianidad. Se puede apreciar en la sonrisa de una mujer o en la confección cuidadosa de los instrumentos artesanales que proporcionan el tejido útil de la vida diaria. Incluso lo feo puede ser convertido en objeto de arte si se capta el secreto trágico de la pequeñez humana. Ello significa no que todo objeto tenga que ser forzosamente bello sino que no existe un género privilegiado y que tanto la épica homérica o medieval, como la lírica griega o renacentista o la carcajada irónica de la comedia tienen el mismo derecho a ocupar la escala privilegiada de lo bello. Aristófanes es equiparable a Homero, y Boccaccio puede situarse junto al Dante. La engorrosa disputa sobre la decadencia del arte que se dio en la época del Romanticismo no ha resultado ajustada a los hechos y Picasso y Joyce pueden situarse junto a Miguel Ángel o Shakespeare.

Esta concepción presupone que no existen alturas del arte, es decir que no pueden catalogarse las obras artísticas de acuerdo con una escala de valores impuestos por la ética o la religión, que es el postulado básico de toda filosofía trascendente. Cuando Platón organiza la realidad en una escala descendente que viene desde dios hasta la materia, lo que hace es igualmente establecer

una escala de valores estéticos. El arte o la apreciación de lo bello se tiene que plegar a los ideales impuestos desde arriba. Ello significa que el arte no puede mezclarse con ninguna de las pasiones que vienen desde los bajos fondos de la naturaleza o que pierde su valor en la medida en que se mezcle con ellas.

Se trata de una visión de la estética proveniente de la lógica formal, que es una de las herencias platónicas que Aristóteles impone a la conciencia de Occidente. Ésta es una lógica maniquea que considera que la verdad, la belleza y la justicia pueden segregarse o aislarse de sus opuestos y que, en último término, la mezcla fatal, la que nos toca vivir, puede superarse definitivamente en un reino sin contradicciones. Esta imagen idílica de un paraíso perdido o de un paraíso por conquistar vacía de sentido la experiencia presente.

En una perspectiva similar, lo bello adquiere un sentido de ideal o de exigencia ética y sólo es estrictamente válido cuando se encuentra despojado de sus características materiales y sensibles. Éste es el ideal que Platón propone expresamente cuando establece la escala de los valores estéticos. Es necesario, según él, elevarse de la belleza sensible hacia la belleza de las ideas, que solamente puede ser percibida por el alma sin colaboración de ninguno de los sentidos. Es necesario pasar de la contemplación de un muchacho bello a la apreciación de todos los muchachos bellos, para saltar de allí a la idea descarnada del muchacho bello y culminar en el supremo acto de la filosofía: la contemplación de dios, en el que concurren sin ninguna mezcla de impureza, lo bello, lo bueno y lo verdadero.

En un esquema como este la belleza no reside en la naturaleza misma sino en seres que carecen de sensibilidad y de todo aquello que puede percibirse como reflejo de la materia. Lo que vemos, lo que tocamos, lo que sentimos en esta vida engañosa de la cotidianidad no es más que la apariencia de un ser degradado que no merece ninguna consideración por sí mismo y que sólo sirve

de escala para alzar el vuelo de la contemplación pura, en la que la sensibilidad no juega ninguna partida. En esta forma la naturaleza —y, con ella, el hombre formado por la substancia carnal— pierde su autonomía y el significado de sus propios valores. Si alguna significación tienen es como símbolos de realidades que no están hechas con el barro de la materia.

Estas son las dos concepciones que se han disputado la interpretación de lo bello. Sin embargo, dado el predominio de la filosofía platónica en Occidente a través de su variante cristiana, prácticamente todas las corrientes de estética se pueden considerar mas o menos adictas al platonismo. Las pocas corrientes que han pretendido desprenderse del tronco platónico son quizás las de Spinoza, Hegel y Nietzsche, pero las dos primeras permanecen atadas con un secreto lazo de parentesco al trascendentalismo platónico e incluso en su análisis de la estética Hegel manifiesta, como vimos, los límites de su propia filosofía. Por su parte, la corriente liderada por Nietzsche, que concibe la naturaleza como desorden y caos, no es una alternativa para la formulación de una estética.

Lo primero que habría que aceptar dentro de una perspectiva ambiental de lo bello es que existen diferentes manifestaciones de ser y, por lo tanto, distintas maneras de manifestarse el esplendor de la existencia. Habría que aceptar, con Heráclito y con los sofistas, que la belleza es múltiple, pero igualmente que es contradictoria. No existe, por lo tanto, la belleza absoluta, desligada de toda contingencia, o si existe, como lo comprendieron tanto Kant como Platón —éste en sus *diálogos críticos*— no puede influir en el juicio de nuestra escala immanente de valores.

La única belleza que nosotros podemos percibir y que debe regir nuestro juicio estético es esta belleza mezclada y, como diría Hegel, manchada por la realidad. Así como no existe una virtud pura tampoco existe la belleza desprendida de sus condicionantes y sus limitaciones. Es éste el sentido de la dialéctica tanto en Heráclito como en Hegel. Sin embargo es necesario desprenderse

igualmente del sentido de pecado y culpabilidad que envuelve todavía la dialéctica de Hegel. La belleza terrena no está manchada por ningún pecado. Si es contradictoria, ello no se debe al efecto nefasto de una culpa. Es contradictoria porque viene de la materia, tal como lo analizaron los filósofos jonios.

La diferencia entre la dialéctica griega y la dialéctica de la filosofía occidental se puede apreciar en la manera de encarar el análisis de la mezcla. Para Heráclito, el hecho de que la realidad se constituya con la unión de los contrarios no envuelve en sí ningún sentido de culpabilidad. La realidad de la mezcla es la única que él conoce y la única que analizaron sus antecesores jonios. Ni Heráclito ni los jonios están comparando la realidad de la naturaleza con el mundo ideal y puro de las ideas, y el mundo de los dioses no era en ese entonces ni ideal ni puro. Era simplemente una manera más de existencia, como lo comprendió Epicuro.

Hegel, en cambio, y todos aquellos que se han rebelado de alguna manera contra el orden platónico —con excepción quizás de Nietzsche— parten de una comparación forzosa con el mundo sin mancha imaginado pero no probado por Platón y que Kant acepta solamente como hipótesis pero no como objeto de análisis. Este mundo, sin embargo, permea la conciencia de Occidente más como icono religioso que como simple idea filosófica, y por eso ha sido tan difícil desprenderse de él.

En esta forma la historia de la estética en Occidente ha sido un relato platonizante porque el mismo arte, como vimos antes, no ha podido prescindir de la conciencia de culpa, o sea, de “las flores del mal”.

Costará mucho, sin duda alguna, superar esta visión pesimista y dependiente de la naturaleza y del hombre. Pero es condición indispensable para la formulación de una estética ambiental, como igualmente de una ética y de una filosofía.

6.9. SEXO Y FILOSOFÍA

La floresta está en el polen
Y el pensamiento en el sagrado semen.
RUBÉN DARÍO

¿Es lícito acaso concluir un ensayo filosófico sobre la belleza con algunas consideraciones sobre el sexo? ¿Qué tiene que ver la altura de la reflexión filosófica con esta herida abierta en el cuerpo de la cultura? El sexo ha sido, sin duda, el rincón más despreciado de la materia. En él se concentra el odio platónico, al igual que el ápice de la sensibilidad. Quizás en el sexo podamos encontrar, mejor que en otros campos de la experiencia, las consecuencias que ha tenido el idealismo platónico sobre la cultura. En ningún otro sitio se puede comprobar mejor la esquizofrenia cultural.

Sin embargo el sexo ha sido un tema poco solicitado por el análisis filosófico. Se puede llegar a analizar el placer, como lo hace Epicuro, o el goce, a la manera de Hegel, pero sin adentrarse en los hondos abismos del comportamiento sexual. La filosofía ha girado principalmente sobre las facultades supuestamente superiores del hombre, tales como la inteligencia o la voluntad, pero ha temido adentrarse en el terreno pantanoso de la pasión sexual.

No obstante el comportamiento sexual ha sido una ventana abierta para comprender las contradicciones de la cultura y, sobre todo, de la reflexión filosófica. Los primeros griegos no tenían por qué temerle al sexo y no tenían ninguna razón para esconderlo. Los dioses gozaban igualmente de su encanto, y si era una pasión bien aceptada en el Olimpo, bien podía serlo en las cortes de la edad micénica. Pero pronto el sexo empieza a cambiar de imagen, al mismo tiempo que se transforma la imagen de dios. Cuando los filósofos inventan un dios inmaculado, carente de pasiones, cuya conducta es diferente por completo a cualquier compor-

tamiento humano, empiezan a alejar el sexo de los ideales sociales de vida.

En la época anterior los poetas líricos habían descrito con exquisita finura el goce sexual. Se trataba de un goce inserto en el ritmo de la naturaleza. Tanto Anacreonte como Safo se sentían flotando en el ritmo universal de la libido. Era sin duda una pasión contradictoria, precisamente porque hacía parte de una naturaleza contradictoria. Pero era una naturaleza libre y, por tanto, el hombre era libre. No existía una prescripción externa que sujetase el comportamiento sexual a normas éticas trascendentes. El sexo no lo había creado nadie, sino que era la libre expresión de la vida. La naturaleza, como el hombre, tenía que buscar y encontrar sus propios derroteros. Uno de ellos era la senda del comportamiento sexual.

Además, el amor carecía de alas. No había empezado el vuelo hacia reinos trascendentes. No necesitaba purificarse del contacto con una carne contaminada. El amor se expresaba en la carne y, por tanto, en el sexo. ¿Cómo diferenciar entre sexo y pasión amorosa? Según la expresión de Anacreonte: “si Cleóbulo es bello, hay que perseguir a Cleóbulo”, pero el sexo no es perseguir sino relacionarse. El sexo se define por el nivel de comunicación o, mejor aún, marca el nivel de la comunicación. Se expresa en el goce del encuentro, como también en la tristeza de la lejanía. En esta forma, Safo ama tanto cuando se halla presente su amada Atis como cuando llora su ausencia.

Pero todo ello cambió en el panorama histórico y dos siglos después nos encontramos, en los diálogos de Platón, con el sexo temeroso, con el sexo angustiado, con el sexo cargado de una gran culpabilidad. Es una de las rupturas más dolorosas en el tejido de la cultura, que sin embargo no ha merecido la atención de los historiadores o del análisis filosófico. ¿Por qué se inicia con Platón la fuga desesperada de toda sensación carnal y se empieza a tomar el sexo como una trampa muy peligrosa, colocada en el camino

contra las aspiraciones del espíritu? La diferencia es sencilla: antes no existía espíritu. El espíritu es una creación filosófica.

Es una creación que encontramos ya plenamente desarrollada en la obra de Platón. Sin embargo, si analizamos con perspicacia el decurso de dicha obra, encontramos quizás la diferencia entre los primeros diálogos, cargados de una atmósfera poética de erotismo, y los últimos, rígidos y saturados de un pesado aire de culpabilidad. Incluso se va perdiendo la textura poética del lenguaje.

Otro de los momentos críticos que no ha sido suficientemente analizado es el que separa el erotismo griego de la lascivia desenfrenada de la poesía romana. No se pueden situar en un mismo nivel la sinceridad amorosa de Safo, teñida de nostalgia, con la descarnada pornografía de un Catulo. Sin duda el poeta latino está a la altura literaria de los poetas griegos, pero su mirada sobre el mundo y sobre la sexualidad es diferente. Casi podía decirse que toma al sexo como desquite para vapulear con él a sus adversarios políticos. Pero si irrespeta a Cesar o a Mamurra, es porque irrespeta por igual el sexo. ¿Por qué el sexo se ha convertido en objeto de desprecio, de tal manera que los enemigos son indignos simplemente porque lo practican? ¿Y qué decir de Propercio? En sus versos encontramos escenas dignas del Marqués de Sade. El sexo pasa a ser una atroz lucha de competencia amorosa en la que el poeta solo quiere "llorar o ver las lágrimas de su amada". No hablemos de Ovidio, cuyas recetas sobre las técnicas de infidelidad y de cortejo han apasionado en todo momento, pero que sólo sabe describir el sexo como un juego divertido aunque peligroso.

Pero la poesía romana desarrolla también el otro extremo que no se encuentra en la poesía griega primitiva: el amor idealizado, que no refleja las circunstancias cotidianas sino que se rodea de cierta aureola mística, en la que no es lícito encontrar los rasgos apasionados de la carne. Virgilio ha cautivado a Occidente precisamente por haber cantado las falsas notas del amor platónico. Es el único entre los poetas latinos. Los demás todos son poetas de la

pasión y del goce turbulento de los sentidos. La tradición de Occidente nos ha acostumbrado a ese término: el amor platónico. Se trata de un amor sin sexo, de una relación exclusivamente espiritual que no ha sido manchada con las huellas de la pasión. Pero ¿puede existir un amor semejante? ¿No representa, más bien, el más claro síntoma de la esquizofrenia cultural?

Pero al sexo le esperaban días peores. El cristianismo lo abolió de la vida diaria o lo redujo al rincón escondido de la relación conyugal. Desde entonces es una actividad clandestina que debe esconderse con el velo del pudor o que hay que sepultar con el peso culposo de la contrición. Se sigue sintiendo como una actividad necesaria, exigida por la rutina de la naturaleza, pero que, en último término, atenta contra la pureza del espíritu. Las cartas de Pablo son el escenario de esta continua lucha y la victoria del espíritu significa necesariamente la derrota definitiva de la pasión carnal.

En el cristianismo la sexualidad ha desaparecido definitivamente del Olimpo. Todavía los dioses filosóficos tenían cierto derecho a vivir parcialmente la experiencia terrena, pero el dios de Pablo de Tarso no tiene ninguna posibilidad de sensación pasional. En pocos siglos desaparece el sexo de los lechos divinos. El dios cristiano no tiene cónyuge. Engendra por un artificio mágico, transmitiendo al hijo su pura substancia, y ambos engendran a su vez al espíritu. Ninguno de ellos engendra de nuevo. La substancia divina se queda, en esta forma, encerrada en una especie de endogamia que sólo puede comunicarse por creación desde la nada. Ya no existe comunicación sexual entre dioses y hombres, como sucedía en el antiguo Olimpo.

Y se puede preguntar por qué el sexo tenía que desaparecer de las alcobas divinas. La respuesta es evidente, al menos desde Platón. El sexo representa el núcleo más intenso de la materia. En él concluyen las energías del cosmos, no solamente para perpetuar la especie sino también para disfrutar de la belleza del mundo. El

sexo es la culminación de la sensibilidad y, por lo tanto, de la vida. Si se empieza a despreciar la materia, con mayor razón hay que despreciar su saturación más plena. Si se desprecia la sensibilidad hay que redoblar el desprecio contra el ápice mismo de la sensibilidad. El sexo es, si se quiere, la culminación de la belleza.

Pero no se puede despreciar impunemente el sexo. Las consecuencias para la cultura han sido dolorosas. Quizás no existe, en la cultura de Occidente, una herida más profunda que la herida sexual. El desprecio al sexo es el núcleo o la condensación de toda la esquizofrenia cultural, y ello por la sencilla razón de que el sexo es el vehículo de la comunicación, tanto de los hombres entre sí como del hombre con la naturaleza. Dicho de otra forma, cualquier comunicación humana tiene, como lo comprendió acertadamente Freud, una connotación sexual. Sexo y comunicación están entrañablemente unidos y el sexo marca las etapas de la comunicación.

Así ha sucedido desde que la evolución se abrió a la comunicación sexual. El sexo reemplazó a la clonación, o sea a la repetición monótona y sin variaciones de formas idénticas. A través de él se abrió el camino de la diversidad y, por lo tanto, de la comunicación. La necesidad de la búsqueda, del encuentro, de la palabra, del roce o del abrazo nació en la evolución con la vida sexual. Desde ese momento sexo y comunicación están íntimamente ligados.

La interrupción del ritmo de la sexualidad supone, por tanto, la ruptura del impulso comunicativo, que es la mejor manifestación de la vida misma. Por ello la conclusión más fatídica de la represión sexual ha sido el agotamiento progresivo de las posibilidades de la comunicación humana, incluida la comunicación con el mundo natural. Con la apertura de la comunicación humana se han ido agotando, igualmente, las posibilidades de disfrute de la naturaleza misma, porque la comunicación entre los hombres es el camino necesario hacia la naturaleza. Ésa es la raíz más profunda de cualquier crisis ambiental.

Por ello las consecuencias de la represión sexual no son de poca importancia. El sexo, escamoteado o despreciado, no ha hecho más que rebelarse contra la cultura. Ésa es la tragedia del mundo occidental. Es el panorama de un mundo sin sexo o con un sexo enfermo. Los síntomas de esta enfermedad cultural se pueden apreciar en las misas satánicas de la Edad Media o en los excesos sexuales del marqués de Sade o en la pornografía de la edad moderna. Se podrá decir que éstas son excepciones a una cultura cristiana que ha manejado respetuosamente el sexo; pero no existe el respeto cuando predomina el desprecio. Los síntomas citados no son excepciones, son núcleos de condensación de un tejido enfermo. Es el tejido mismo de la cultura el que se halla deteriorado. Sin el culto al celibato y a la virginidad no existirían los incubos ni tampoco los súcubos que invaden el inconsciente de las vírgenes.

La enfermedad no está en el exceso sino en la vida. No deberíamos seguir tomando la enfermedad como excepción sino como la condensación de un modo de vida. El sexo no ha tenido más remedio que rebelarse cuando se ha visto negado o vapuleado. La pornografía moderna no es más que la reacción contra la cultura del celibato y las reacciones no tienen más remedio que radicalizarse. La pornografía es el sexo sin rostro. Es el sexo desligado de la comunicación humana. Es el resultado del agotamiento en el camino de la evolución sexual.

Por ello restablecer el verdadero sentido de la sexualidad debe ser una de las tareas fundamentales de cualquier filosofía. ¿Cómo se puede hablar de comunicación sin tocar los finos tejidos de la sexualidad? ¿Cómo hablar de una sociedad sana si su núcleo vital, que es el sexo, continúa enfermo? Ahora bien, el sexo no se recupera con una simple terapia física, como lo ha querido la psicología conductista. El sexo es el producto más refinado y más complejo de la misma sociedad. No es posible llegar a un sexo sano mientras no logremos una sociedad sana. Si el sexo es el ápice de

la comunicación, hay que restablecer la comunicación entre los hombres para remediar las enfermedades del sexo.

Mientras no se logre restablecer la comunicación entre los hombres, no hay camino posible para llegar a la naturaleza. En vano hablamos del medio ambiente en una sociedad construida para el odio, la intolerancia y la guerra. Restablecer los caminos de la comunicación humana supone allanar el camino de la desigualdad: desigualdad entre el hombre y la mujer, desigualdad entre los que han acumulado en sus manos "los bienes terrenales del hombre" y los que han sido arrinconados en los márgenes de la cultura.

7
LA SOCIEDAD
ÉTICA Y POLÍTICA

La sociedad es la cabal unidad del hombre con la naturaleza.

MARX

INTRODUCCIÓN

El hombre no vive solo. Para comprenderlo no basta con estudiar su ser biológico. Hay que investigar así mismo esa intrincada red de relaciones sociales que él mismo teje. Pero ¿acaso él mismo no es parte del tejido? ¿Se puede decir que el hombre individual es el que teje la red social o que él mismo es una de las innumerables puntadas que se entretajan en la red?

Lo primero que debe investigarse son las relaciones entre individuo y sociedad. Es un problema complejo que ha tenido múltiples respuestas. Por lo general, para las tendencias idealistas o trascendentalistas es el individuo quien construye la historia y, por lo tanto, quien teje las relaciones sociales. Por el contrario, para las tendencias imanentistas, el individuo es solamente un resultado de las relaciones sociales.

Una vez solucionado este problema habría que entrar a definir qué se entiende por sociedad o por relaciones sociales y hasta qué punto se diferencia la sociedad humana de las múltiples formas de asociación establecidas por otras especies, anteriores al hombre. Una definición de lo social exige entrar a distinguir entre campos separados o unidos por diferencias sutiles tales como la economía, la sociología o la política. Sin embargo, la sociedad no se explica solamente por sus instituciones. El hombre es ante todo palabra y con ese instrumento construye innumerables mundos simbólicos que lo acompañan y a veces lo torturan.

En este confuso mundo de los símbolos habría que estudiar ante todo las formaciones míticas. Esos fantasmas que el hombre ha creado, a veces para acercarse a la naturaleza, a veces para alejarse de ella. En otro nivel simbólico, inferior o superior —depende del ángulo del que se mire—, está la reflexión filosófica que a veces acerca al hombre a la naturaleza y a veces lo saca de ella. Dentro o fuera del campo filosófico se destaca la ética, un tema al que cualquier teoría ambiental debe prestar especial atención dada la importancia de los valores en el manejo adecuado de la naturaleza. De la esfera de la ética se desprende el mundo del derecho, que abarca las normas concretas que una sociedad establece para lograr la convivencia o para entorpecerla. Por último, la estética orienta la percepción de la belleza y regula las pasiones del amor.

Como puede verse, el panorama es extenso y complejo y requiere la colaboración de todas las ciencias y el esfuerzo mancomunado de innumerables especialistas. No se puede pretender que en este ensayo se cubran todos los temas o que aquellos que se cubren se traten en toda su complejidad. El tema central de este trabajo es la formulación de algunas orientaciones para entender la filosofía en una perspectiva ambiental. Los otros temas solamente se pueden tratar en cuanto se relacionen con la filosofía. A los temas relacionados con el mito y con la estética se les dedican capítulos independientes, por considerarlos de especial importancia. En este capítulo se enfrentan principalmente los temas relacionados con la ética y la política.

7.1. ENTRE EL CAOS Y EL ORDEN: GRECIA

Es necesario obedecer la norma común.

HERÁCLITO

Para algunas de las corrientes filosóficas, el análisis de la sociedad no ha sido tema favorito. Para otras, en cambio, ha sido uno de los

núcleos de su estudio. No sabemos, en realidad, qué pensaban los primeros jonios sobre este tema. Es posible que ellos se hayan concentrado en los temas cosmológicos y no hayan entrado a analizar el aspecto social, como tampoco hayan abordado el tema general del hombre. Todo ello no pasa de ser simple conjetura dados los escasos testimonios que nos han transmitido su legado.

En caso de que así haya sido, ello no significa que por ese entonces no se estuviesen removiéndose las ideas sociales. El siglo VII en Grecia es una de las épocas más agitadas de la historia. Es el período de los grandes juristas que revolucionaron las instituciones arcaicas heredadas de la civilización micénica. Intentaron adaptar las formas sociales a las exigencias del comercio y del dominio de nuevas clases sociales. Esta revolución jurídica necesitaba afianzarse en fundamentos filosóficos que los jonios estaban dispuestos a ofrecer.

El primer elemento básico para entender la sociedad en ese momento de crisis era el concepto de conflicto, que ya lo encontramos claramente señalado en Anaximandro, pero que se afianzará en Heráclito. La sociedad, al igual que el cosmos, se halla agitada por fuerzas contrarias y el flujo universal traslada el dominio de una a otra orilla. El frío es reemplazado por lo caliente y la justicia por la injusticia. Esta explicación de la realidad como lucha de contrarios va a ser igualmente uno de los pilares de la concepción política de Heráclito. La contradicción de los elementos supone a su vez el flujo permanente o la eterna movilidad. La filosofía de Heráclito solamente se puede entender en un período de crisis social.

Sin embargo, la realidad no puede explicarse solamente por el conflicto. Es indispensable un principio de orden, tanto en el mundo físico como en la sociedad, y ese principio está representado por el "logos". Mientras la realidad misma es conflictiva y contradictoria, el logos la organiza y le da estabilidad. El cambio, por lo tanto, no es caótico, sino que está presidido por un princi-

pio ordenador. Ése es el principio fundamental de toda ética, porque para Heráclito la obligación fundamental del hombre es vincularse a la corriente común del logos.

El pensamiento de Heráclito no apoya la existencia del caos basado en el libre juego de las fuerzas individuales, sino que se basa en la exigencia del ordenamiento político. La arbitrariedad está excluida tanto del mundo físico como del social. El logos es un principio de orden, pero el orden se explica en la movilidad y el cambio. Orden y cambio no son dos hechos antagónicos porque la única manera de ejercer el orden es insertándose en la corriente contradictoria de la realidad. Los extremos se juntan y de ellos "nace la armonía como la del arco y la lira". Podríamos decir que Heráclito fija en estos términos una de las corrientes de la ética y de la filosofía política que continuarán los sofistas. El principio fundamental de esta filosofía consiste en plantear que el logos es un orden establecido por el hombre en una realidad contradictoria.

No obstante, hay otra manera de explicar la realidad social en la perspectiva de un pensamiento inmanente. La teoría de los contrarios supone, en efecto, un cierto voluntarismo en la comprensión de la realidad. El orden se construye por una especie de acto voluntario que trabaja en el caos de la contradicción y de la movilidad universal. Demócrito, en cambio, no está muy seguro de ello. Si el universo "no ha sido modelado por ningún artesano", ello significa que es el azar el que define el orden y que la necesidad lo gobierna todo.

¿Es posible aplicar esta rígida teoría del azar y de la necesidad al mundo social? De hecho, Demócrito la aplica a la formación del hombre y al alma, que, al igual que cualquier otro compuesto, está formada de átomos sutiles. Pero ¿qué consecuencias puede tener esta teoría sobre la ética y la política? Es difícil saber hasta qué punto la teoría ética de Demócrito se apoya en los presupuestos de su física determinística. Para él, el objetivo de todo esfuerzo

ético es adquirir la serenidad y el equilibrio, defendiéndose de cualquier tipo de miedos. Ni siquiera los dioses están llamados a perturbar la paz. Se trata por tanto de una ética basada en los valores individuales y no en la convivencia social. De hecho para Demócrito la ley es un marco inútil, cuando se ha logrado la tranquilidad interior. Desde este punto de vista, lo social sólo puede definirse como marco límite y no como ideal deseable.

Epicuro se apoya tanto en la física como en la teoría ética de Demócrito y la lleva a consecuencias más radicales. Si la tranquilidad es el único objetivo de la acción ética, el estudio de la física sólo interesa como medio para alcanzarla. En esta forma se invierten los valores de la investigación que había planteado Demócrito. El conocimiento científico debe estar subordinado a la ética. La segunda conclusión radical que extrae Epicuro es el desprecio abierto por lo social. Sin duda la sociedad es necesaria, pero, en último término, sólo representa un obstáculo para la consecución de los fines personales. Debemos estar sometidos a las normas sociales, solamente porque el castigo que impone la autoridad acaba perturbando la tranquilidad interior.

En la misma línea de pensamiento podemos colocar la ética y la teoría política del estoicismo, que provienen también en alguna forma del determinismo de Demócrito. Es un determinismo que se complica por la inclusión de un principio divino en la misma realidad. Los estoicos intentan una síntesis entre el determinismo y las corrientes trascendentalistas, y ello le da un giro diferente a su ética. Si el mundo está regido por un orden que ha sido impuesto en forma necesaria por un principio divino, la ética solamente puede consistir en adecuarse a dicho orden. Desaparece, por lo tanto, cualquier principio de libertad, a no ser la libertad de sujeción al orden. Todo está regido por la necesidad, como decía Demócrito; pero la necesidad no proviene del encuentro caótico de los átomos, sino del orden impuesto por un principio divino inmanente a la realidad.

No es posible seguir aquí todas las incidencias y complejidades de la ética estoica. Basta con destacar algunos principios generales que permiten tipificarla en el contexto que estamos trabajando. Si la ética consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, es porque la naturaleza ha absorbido dentro de sí el principio divino que regula el orden. La naturaleza pasa así a reemplazar el principio trascendente de Platón. En ambos casos hay sometimiento al orden divino, solamente que en los estoicos este principio es inmanente al mundo. La naturaleza nos prescribe desde adentro la conducta que debemos seguir. No se requieren órdenes que provengan de un dios exterior o de un orden trascendente.

Esta doctrina aparece como el resultado de una lógica imperturbable, pero ello sucede por la simple razón de que no reconoce la contradicción dentro del orden de la realidad. Estamos, en alguna forma, en las antípodas de la concepción sofista. La realidad es coherente y lógica. Al hombre no le corresponde imponer el logos, sino seguirlo. Se trata, por tanto, de una ética pasiva que exige la sumisión al orden y no la construcción del mismo. También en el estoicismo la tranquilidad es la suprema meta, pero ella se adquiere ajustándose al sistema de la naturaleza. Tiene, pues, un sentido distinto al de la tranquilidad epicúrea.

La ética estoica es posible solamente si la realidad es coherente y no está sujeta a los vaivenes de la contradicción. Pero ello no parece ser así. La naturaleza humana no parece acoplada al ritmo universal. Parece existir un antagonismo entre la orientación que ha tomado la naturaleza y el sentido que el hombre le puede dar a su propia vida. Dicho en otros términos: habría que preguntarse por qué el hombre tiene que luchar por su propia felicidad y por qué ha tenido que imponerse un ejercicio ascético, dirigido contra las pasiones. Ese antagonismo se puede justificar en las corrientes trascendentalistas, como el platonismo o el kantismo, pero, ¿cómo justificarlo en el sistema unitario del estoicismo?

De ahí surgen las discrepancias en el seno del pensamiento estoico. Mientras para Crisipo la naturaleza humana es parte del todo y basta seguir sus impulsos para adaptarse al ritmo universal, para Cleantes el acople al orden universal exige una lucha contra la propia idiosincrasia. Esta segunda tendencia puede llevar a un ascetismo represivo al estilo platónico y en esta forma la ética se convierte en una lucha abierta contra las pasiones; o sea contra las tendencias inscritas por la misma naturaleza. De ahí surge la importancia que se le da a la razón, entendida como sistema de control. Pero, ¿de qué razón se está hablando? El concepto de razón pierde su sentido primitivo. Ya no significa la cohesión coherente y causal inherente al sistema, sino la necesidad de una imposición externa. Por ello, si se acepta que la razón tenga por finalidad controlar las pasiones naturales, el platonismo resulta ser más coherente que el estoicismo. Es difícil saber de qué razón está hablando la ética estoica, pero parece que no es de la razón aceptada en sus tratados sobre la física. ¿Por qué es necesario controlar las pasiones por medio de la razón si la naturaleza es de por sí racional?

Podría preguntarse de dónde provienen las contradicciones entre física y ética dentro del sistema estoico. Es posible que surjan quizás por el hecho de haber incorporado un orden divino dentro de la inmanencia. Ni Demócrito ni Platón están sometidos a esas ambivalencias. Demócrito, porque no acepta ningún principio divino; Platón, porque lo acepta. Demócrito puede aceptar las pasiones como un hecho natural y Platón puede controlarlas porque acepta que la naturaleza debe ser controlada por un orden superior. Zenón, en cambio, a pesar de que identifica el orden trascendente con el inmanente, se ve obligado a acatar el orden natural como factura divina, a la manera de Platón. Lo mismo le sucederá a Spinoza. El escollo de todo panteísmo es que no sabe establecer las diferencias entre trascendencia e inmanencia.

7.2. LA SOCIEDAD TRASCENDENTE O LA TIRANÍA ÉTICA

La justicia consiste en hacer cada uno lo suyo.

PLATÓN

En la otra orilla del inmanentismo atomista se ubican las tendencias trascendentalistas, para las cuales el orden es una racionalidad impuesta desde fuera. Si cualquier explicación inmanente remata en contradicciones insolubles, tal como intentó probarlo Zenón, la única posibilidad es buscar las soluciones por fuera de la realidad presente. Es el camino que va a consolidar Platón sobre las huellas de Pitágoras y Parménides. Platón parte del principio de que la realidad intramundana no tiene explicación en sí misma, tratándose de cualquier tipo de realidad, incluidos los fenómenos físicos. Pero si el mundo no es explicable desde adentro, es porque no está construido desde adentro. Todas las hipótesis jonias se derrumban, pero también los principios éticos.

La ética platónica es, por tanto, la imposición de un orden trascendente. Si la verdad ha sido revelada por la diosa, como decía Parménides, lo mismo se puede decir del bien ético. La discusión permanente de Sócrates con los sofistas se basa en saber si la virtud es o no una construcción humana. Si así es, los sofistas tienen razón al decir que la virtud es múltiple y contradictoria y que la política consiste en llegar a acuerdos sobre lo que debe ser la virtud ciudadana. En esta perspectiva la virtud es una herencia cultural que puede transmitirse a través de la enseñanza.

Para el Sócrates de Platón, por el contrario, la virtud es un precepto trascendente que debe ser obedecido y que no está sujeto a la discusión democrática. La política consiste en inducir a los ciudadanos a que se conformen con esa norma común. La unidad social y política debe ser impuesta de acuerdo con valores trascendentes. Ahora bien: ¿cómo conocemos dichos valores? Es necesario invertir asimismo los criterios del conocimiento. No se

conoce por inducción desde la realidad inmanente, sino por deducción desde las ideas trascendentes. Ésa es la justificación del mundo de las ideas como una realidad independiente que no tiene nada que ver con el mundo actual y la justificación, asimismo, del alma inmortal como soporte de dichas ideas.

La ética se convierte así más en una verdad revelada que en principios rectores establecidos por el hombre o la sociedad. Es una norma que empieza a depender de principios religiosos, más que filosóficos. No se trata de investigarlos, sino de creer en ellos. No están sometidos a la controversia y menos aún al voto por mayorías. No encierran ninguna contradicción. Son absolutos, o sea desligados de toda relatividad. Pertenecen a un mundo que es por sí mismo intangible e inmóvil.

Ahora bien. De esta visión trascendente y fixista de la ética surgen contradicciones que Platón solamente vio al final de su carrera y que expuso con admirable sinceridad en dos de los últimos diálogos, el *Parménides* y el *Sofista*. Si la realidad se separa tan tajantemente entre un mundo trascendente y otro inmanente, la conclusión es que estos dos mundos no pueden comunicarse. No tienen, de hecho, ninguna relación entre sí. Ésa es la duda más profunda que atraviesa la filosofía de Platón o cualquier filosofía que quiera basarse en la trascendencia. Para solucionarla Platón no está, sin embargo, dispuesto a renunciar a sus principios básicos. Lo que hace es simplemente asignarle realidad de "ser" al devenir, en contra de la opinión de Parménides. Trascendencia e inmanencia están, por tanto, unidas a través de un tejido común que es el "ser". Ello no significa que ambos estén compuestos de la misma substancia, como lo propondrán los estoicos y Spinoza, sino que lo inmanente depende totalmente de lo trascendente y es una simple participación degradada del mismo.

¿Qué consecuencias trae ello para la ética y el comportamiento político? La consecuencia es que la política debe estar sometida a la ética y la ética a la religión. Ése es el orden de las cosas, porque

ése es el orden en que se construye la realidad. No existe nada que no dependa directamente de la cibernética divina y, por lo tanto, todo debe estar controlado desde arriba. No hay ningún campo para la autonomía humana. El hombre no es un constructor, sino un reproductor. Las ideas son modelos eternos que el hombre debe imitar y salirse de esos modelos es perderse en el extravío.

De esos principios surge la sociedad imaginada por Platón y expuesta en sus diálogos de vejez. Debe ser una sociedad autoritaria que imponga valores en todos los órdenes. La sociedad debe estar reglamentada hasta en sus rincones más escondidos. No hay ninguna esfera que pueda sustraerse al imperativo del orden impuesto desde arriba. Por ello se requiere una sociedad vertical, controlada en todos sus niveles. Es la sociedad que Platón describe con todo detalle tanto en *La República* como en *Las Leyes*. Podemos llamarla el fascismo del bien o la tiranía ética.

La filosofía, según la piensa Platón, no es más que el engranaje de esa sociedad. Por ello la ciudad no debe ser regida por políticos, sino por filósofos, es decir por personas que hayan tenido la capacidad de mirar directamente las ideas, sin intermediarios sensibles y sin las contaminaciones que provienen del mundo natural. Se trata de establecer un mundo puro y la pureza no tiene mezcla. Es decir que el bien puede subsistir independientemente del mal como ser trascendente. La mezcla solamente se da en el mundo inmanente, pero los ideales están ubicados en el mundo trascendente.

Es muy difícil mantener estas ideas en el terreno exclusivamente filosófico si la filosofía se entiende, tal como lo habían hecho los jonios, como discusión de proposiciones hipotéticas. En Platón, la filosofía cambia de sentido. Es el andamiaje para una sociedad autoritaria. Pero ésa es una función que difícilmente se le puede asignar a la filosofía y que cuadra más con el dogma religioso. Por ello el platonismo no tuvo salida filosófica y los filósofos tuvieron que ser reemplazados por los sacerdotes.

7.3. LA SOCIEDAD REDIMIDA

Toda autoridad viene de dios.

PABLO DE TARSO

El cristianismo va a tomar como soporte el pensamiento de Platón para la construcción de su dogma y, por lo tanto, de su ética y de su teoría política. Los principios éticos y políticos formulados por Platón solamente pueden llevarse a la práctica en una sociedad cerrada, dirigida autoritariamente ya no por filósofos sino por sacerdotes. No se trata, en efecto, de discutir para llegar a acuerdos, sino de imponer normas y principios dogmáticos que es necesario y obligatorio aceptar.

El cristianismo aceptó los postulados platónicos pero al mismo tiempo tuvo que modificarlos para poderlos adaptar a una sociedad regida desde el templo y no desde la plaza pública. Ello exigía igualmente una profunda modificación de las orientaciones elementales predicadas por Jesús. Si en alguna parte se distancian la concepción primitiva de Jesús y el dogma paulino impuesto posteriormente como ortodoxia cristiana, es en su concepción ética y política.

La ética predicada por Jesús es subversiva casi en cualquier sociedad en la que se la ubique. Es una ética simple y elemental de la igualdad y de la comunicación. Para Jesús no existe ninguna norma que pueda estar por encima de la comunicación humana. Mas aún la comunicación es la única norma válida. Es, digamos, un imperativo categórico. Se podría llamar "amor", si esta palabra no estuviese tan erosionada, o con la palabra griega, más expresiva, AGAPE.

De todas maneras, su significado está claro. Ante todo, no se trata de un mandato divino sino de una construcción humana. No es una exigencia trascendente sino una necesidad inmanente. La igualdad, que se puede llamar también fraternidad, es la única

garantía para establecer la comunicación entre los hombres. Lo que rompe la comunicación es la barrera de la autoridad y de la supremacía, en cualquier campo en que se la sitúe, sea en el terreno económico, sea en el político, o en el reducido nivel familiar. La obra fundamental del hombre es construir esa igualdad. Mientras no se realice, no se puede hablar de ningún tipo de trascendencia, porque solamente existe padre cuando hay hermanos.

Posiblemente no exista ningún mensaje más antiplatónico que el predicado por Jesús. Él está abriendo el campo para una sociedad abierta, pero dicha sociedad solamente puede tener algún significado si se construye sobre la igualdad. Ahora bien. La raíz de la desigualdad es la posesión de los bienes. El poder mismo se construye para "poseer". El "ser" se ha convertido en posesión. Por ello, la condición indispensable que Jesús impone para entrar en lo que él llama "el Reino" es el abandono de la riqueza temporal. Sin ello no puede haber igualdad y, por lo tanto, tampoco puede haber comunicación.

Por eso es que la sociedad futura, tal como Jesús la sueña, debe ser una sociedad sin autoridad, porque la autoridad es el soporte del poder y por lo tanto de la desigualdad. Es una sociedad sin culto, pues el único culto válido es el de la vida cotidiana, en donde el único vínculo es la igualdad y, por consiguiente, la posibilidad de comunicación entre todos. Jesús rechaza, por tanto, los vínculos de sangre, de raza e incluso de nación. Es una sociedad cosmopolita en la que se viven los mismos valores, porque solamente existe un valor: la comunicación entre los hombres.

Esta concepción tiene caracteres claramente utópicos, muy difíciles de poner en la práctica en cualquier tipo de sociedad. No ha sido tampoco el mensaje aceptado por el cristianismo, aunque ha permanecido como semilla en el fondo de la propuesta cristiana y ha movido la conciencia de Occidente a las transformaciones históricas que han acabado por imponerse, en mayor o menor medida, en las otras culturas. Sin estos ideales no es posible

entender la lucha por la igualdad y la democracia, que ha sido en último término una lucha contra el poder. Por ello las semillas de ese mensaje utópico se pueden apreciar tanto en el liberalismo, como en el socialismo. Ambas tendencias políticas han sido batallas por la igualdad.

Sin embargo, nada parece menos cristiano que el contenido de esas luchas. Más aún: para construir la módica igualdad que impera en el mundo moderno, hubo que derribar los fundamentos de lo que puede llamarse la sociedad cristiana. Estamos acostumbrados a identificar el cristianismo con una sociedad medieval autoritaria, cuyo poder se basa en la desigualdad y en la intransigencia, y ello parece ser una identificación válida. En efecto, la sociedad medieval surge de la desintegración del Imperio Romano, que es también una sociedad que impone la desigualdad a través del poder.

¿Cómo pudo convertirse el cristianismo en el aglutinador ideológico de esas sociedades? Lo que puede preguntarse quizás es: ¿cómo pudo convertirse el Imperio Romano al cristianismo? Podemos admirar el Imperio Romano, pero no lo podemos asimilar a las utopías predicadas por Jesús. Para que el Imperio se convirtiese al cristianismo, este se tenía que convertir primero al Imperio, y esta fue la tarea de la corriente helenista del cristianismo primitivo, orientada por Esteban y Pablo de Tarso.

En el capítulo sobre los dioses describiremos algunas de las incidencias de esa conversión. Lo que nos interesa ahora es analizar las consecuencias sobre la concepción ética y el comportamiento político. Para poder transformar las utopías de Jesús en una corriente de pensamiento socialmente aceptable, Pablo de Tarso tuvo que reformular las ideas básicas que Jesús había predicado. En vez de la doctrina de Jesús, el cristianismo se convirtió en el culto a Jesús. Ello es una exigencia de la doctrina de la redención, núcleo fundamental de religión de Pablo de Tarso. No es que Pablo haya tenido que desmontar las utopías de Jesús para poder formular la

doctrina de la redención, sino que formuló esta doctrina para poder desmontar las utopías.

La primera utopía que había que desmontar era la cándida idea de la igualdad. Pablo de Tarso, con un sentido implacable del realismo político, acepta la sociedad de clases y, más aún, acepta la esclavitud. Al fin y al cabo, el Imperio era esclavista y si el cristianismo quería ser la religión universal tenía que aceptar las condiciones sociales en las que se vivía. Ello podía deducirse además de la doctrina de la redención. En este contexto, no importa la condición social en la se vive, porque en todas ellas es posible la transformación interior a través de la fe y de la gracia. El esclavo, por lo tanto, debe seguir siendo esclavo, como se lo dice Pablo a los romanos, porque la liberación por la fe no significa la liberación social. Con ello se separan de nuevo los mundos de la inmanencia y de la trascendencia.

Pero si se acepta la esclavitud es indispensable aceptar el soporte de la misma, que es la autoridad. La segunda utopía de Jesús que había que desmontar era su anarquismo ingenuo. El poder es necesario para sustentar la desigualdad. Por ello el sentido vertical de la autoridad había que insertarlo en la matriz religiosa. El postulado de Pablo es que “toda autoridad viene de dios”. Ello significa que dios quiere una sociedad de clases sustentada por la autoridad, así la autoridad fuesen esos emperadores cínicos desnudados por Suetonio. En ello Pablo de Tarso tiene que separarse de los fundamentos políticos asentados por Platón. La sociedad no tiene que ser regida por los filósofos sino por los políticos y Pablo no se escandaliza, como Platón, por las pequeñas o atroces injusticias cometidas por la autoridad.

Hay que acentuar no solamente las convergencias entre el cristianismo y la doctrina de Platón, sino igualmente sus divergencias. El cristianismo no pretende someter el mundo presente al mundo trascendente, sino redimirlo. ¿Qué significa redimirlo? No que los sacerdotes gobiernen la sociedad, sino que la rediman.

Redimir significa parcialmente aceptar. El pecado es una exigencia de la gracia y por ello “donde abunda el pecado, abunda la gracia”. Lo que intenta el cristianismo paulino es construir un mundo paralelo al presente. Con ello quedan enfrentados dos mundos, el uno sumergido en la decadencia del pecado, el otro redimido por obra de la gracia. Son mundos que no se tocan porque las buenas obras no tienen ningún influjo en la redención. En esta forma, la religión viene a solucionar las contradicciones que se habían acumulado en la filosofía de Parménides.

Esta doctrina de los mundos paralelos tiene múltiples consecuencias. Ante todo, el hombre solamente tiene libertad para pecar, no para salvarse. Es, por lo tanto, una libertad maldita y prescrita, pero existe. El mundo cristiano hay que construirlo como paralelo a esa realidad y por ello el verdadero lugar cristiano es el que se dedica al culto. En el culto se simboliza el momento anhelado de la redención, mientras la vida cotidiana sigue sumergida en el pecado. Existen, por lo tanto, dos mundos paralelos que nunca se tocan. La gracia como paralela al pecado y el culto como espacio paralelo a la vida cotidiana.

En esta perspectiva la vida presente tiene muy poco significado, si acaso tiene alguno. Por esta razón se puede tratar con indiferencia, a la manera estoica. No tiene en sí nada de importante. Hay que vivir la vida como si habitásemos en una morada transitoria. La comida y todos los demás aspectos de la vida cotidiana son indiferentes para el cristiano, porque aquí no está su verdadero hogar.

Esta indiferencia frente al mundo presente parece asimilar la doctrina cristiana a la filosofía estoica, pero la semejanza es sólo superficial. Un cristiano nunca podría decir con Zenón: “Nada mejor que el universo”. El estoico ama el mundo presente y no tiene ningún otro en perspectiva. Si para él resultan indiferentes muchos de los aspectos de la vida cotidiana es porque no los puede dirigir conscientemente al objetivo último de su ética: la con-

quista de la propia felicidad. Pero la felicidad estoica se da en este mundo y por ello el estoicismo no necesita construir el escenario del culto como una instancia paralela a la vida cotidiana.

En esta perspectiva la sociedad presente tiene muy poco significado, si acaso tiene alguno. Se puede vivir como se quiera y la sociedad puede organizarse en la forma que quiera. De todas maneras, en cualquier campo puede germinar la gracia. El mundo puede estar abandonado a sí mismo y de todas maneras Cristo lo redime. La consecuencia más radical puede ser el inmoralismo absoluto. No es una consecuencia a la que lleve este ensayo, sino la que sacaron algunas de las tendencias cristianas, basadas en las enseñanzas de Pablo. Por ello, Pablo tiene que retocar su teoría para disciplinar a la sociedad cristiana. Una comunidad libertina tampoco hubiese sido aceptable dentro del Imperio y el emperador Augusto ya había dado algunas rígidas orientaciones para moralizar la sociedad.

En esta forma Pablo se ve obligado a construir su propia moral, aunque los fundamentos doctrinales propuestos por él no den pie para ello. Es una moral, como puede suponerse, diametralmente opuesta a la que había predicado Jesús y cómodamente cercana a la de Platón. Lo que hace Pablo es transformar el sentido del amor, que es el concepto básico de la enseñanza de Jesús. Amor ya no significa comunicación sino subordinación. Dentro de la sociedad autoritaria que Pablo ha aceptado, no tienen ningún significado ni el concepto de igualdad ni el concepto de comunicación, al menos en la vida presente. Aquí rige como virtud fundamental la subordinación, o sea la aceptación del oficio que a cada uno le corresponde dentro de la sociedad. El precepto de Pablo parece extraído de *La República* de Platón.

Esta moral y esta teoría política se acomodan muy fácilmente a las exigencias del Imperio. Por ello no es de extrañar que las autoridades romanas se hayan sentido cada vez más inclinadas hacia la nueva doctrina, y ello a pesar de momentos pasajeros de perse-

cución. Nada había que temerle a una doctrina de la sumisión, por lo menos por parte de las autoridades. El pueblo seguiría fácilmente la doctrina que se impusiese desde arriba. De hecho, desde finales del siglo I, el cristianismo paulino ya había logrado penetrar en las clases altas del Imperio, de manera que es difícil plantear que se trate de un movimiento de origen y predominio popular.

La nueva doctrina se impone desde arriba. Con la conversión de Constantino el cristianismo se consolida como religión oficial o al menos aceptada en pie de igualdad y los emperadores empiezan a mezclarse en las arduas luchas teológicas en las que se debatía el sentimiento cristiano. No podemos seguir en este ensayo los avatares de una religión mezclada con las apetencias del poder político e inmersa en las luchas teológicas. De todas maneras el cristianismo heredó una sociedad políticamente organizada e influyó muy poco para su transformación. Se trataba de una sociedad en la que se lo admitía como fundamento ideológico, pero con la condición de que no intentase ningún cambio radical. El cristianismo paulino tampoco estaba interesado en impulsarlo.

Pero el cambio se dio y el cristianismo pudo moldearlo a su acomodo. La sociedad medieval representa mejor los ideales de la moral paulina que el Bajo Imperio. Es una sociedad en la que el clero tiene un mayor influjo y comparte más directamente el poder político, cuando no lo ejerce de manera directa. En esta forma se puede preservar y defender la ortodoxia contra cualquier intento de modificación doctrinal. Se trata de una sociedad cerrada, muy cercana a la que había soñado Platón. Aquí los filósofos rigen la sociedad porque los sacerdotes son los únicos que tiene acceso a la filosofía, si es que todavía puede llamarse así a las disputas en torno a la divinidad de Cristo.

7.4. LOS AVATARES DE LA LIBERTAD

No deseamos cosa alguna porque la juzguemos buena,
sino que la juzgamos buena porque la deseamos.

SPINOZA

El cristianismo no pudo moldear una sociedad permanente así haya sido ésa su intención en el Medioevo. La historia siguió su cauce a favor o en contra de los fundamentos asentados. De hecho, los cambios se dieron fundamentalmente en contra de las antiguas creencias. El Renacimiento vio surgir una de las revoluciones ideológicas y sociales más interesantes de la historia, y tanto más radical cuanto más cohesionada era la sociedad anterior.

El Renacimiento, desde el punto de vista político, puede abarcar desde Petrarca hasta Maquiavelo, y a lo largo de ese período asistimos a un desplazamiento radical de las ideas, desde la teocracia hasta la emancipación total de la política de todo tipo de tutela religiosa o ética. Este cambio no es concebible sin varias etapas de transformación. Ante todo, la recuperación de la filosofía de Aristóteles, que suscitó la necesidad de recuperar un mínimo espacio de autonomía, tanto en el campo del conocimiento como en el del manejo político. Con Aristóteles se incorporaba igualmente el derecho romano, que permitía reglamentar mejor la relación entre individuo y Estado y daba garantías para el disfrute de la propiedad privada.

Estos dos instrumentos, asociados con la difusión del comercio, el fortalecimiento de los núcleos urbanos y la consolidación de nuevas clases sociales, desplazaron el interés desde los valores religiosos y el sentimiento del honor militar, propios de la época feudal, hacia la exaltación lírica de la individualidad y de la libertad. Ello se puede observar en todas las manifestaciones de la cultura, desde el resurgir de la poesía lírica hasta el reencuentro con las expresiones artísticas sucesivas como la escultura o la pintura.

Sin duda, se pueden apreciar distintos momentos, desde la exaltación de los valores individualistas de la democracia, propios del primer Renacimiento, hasta la búsqueda de fórmulas que permitan un manejo más eficaz, en medio de la lucha competitiva entre las ciudades autónomas.

A este último período pertenece Maquiavelo, que cierra este primer ciclo de transformaciones con un planteamiento radical sobre la necesidad de independizar el manejo político de toda concepción ética o religiosa. Estamos ya en la otra orilla, más allá del platonismo que había prevalecido desde la época feudal. La esfera política se libera de manera definitiva, pero dicha liberación no hubiese sido posible si el nominalismo no hubiese abierto las puertas a la autonomía de la razón. En esta forma, la autonomía artística, científica y política no es más que la manifestación de un mismo sentimiento de independencia exigido por una clase social que ya no se acomoda en los marcos del feudalismo cristiano.

No obstante, faltaba una larga y ardua lucha ideológica para poder establecer normas éticas y formaciones sociales más acordes con los nuevos ideales. Ya no eran suficientes los principios peripatéticos, porque la autonomía que se buscaba superaba los marcos de la filosofía de Aristóteles. El debate lo enfrentará ante todo la ética. ¿Era posible seguir reconociendo en el hombre una excepción a las leyes que rigen el mundo físico? ¿Tenía algún significado la libertad en un mundo regido por leyes determinísticas? Faltaba, pues, la batalla más ardua, que Descartes no se atrevió a dar y dejó en manos de un judío sefardita que no tenía muchos nexos con las tradiciones cristianas y que desnudó, con una decidida sinceridad, las contradicciones culturales de la filosofía y de la ética. Ése es el significado de Spinoza en el panorama de la filosofía contemporánea. Razón tenía Hegel al decir que Spinoza es el inicio de toda reflexión filosófica en la modernidad.

Lo que hizo Spinoza fue exactamente develar las contradicciones entre los distintos niveles ideológicos. Por una parte, la cien-

cia definía las leyes de un mundo determinístico; por otra parte, la ética seguía creyendo en un mundo libre y contingente; y, por último, la religión seguía adorando a un dios creador, absolutamente arbitrario en su actuar. Lo que se escondía debajo de esas contradicciones era, de un lado, la tradición racionalista de los jonios recuperada por la física moderna y, de otro, la tradición ética y religiosa emanada de Platón y parcialmente de Aristóteles. Spinoza no teme zanjar la discusión lanzando una propuesta filosófica que, aunque no pudiera ser aceptada de inmediato, sembraba la semilla para reflexiones futuras.

El objetivo de Spinoza, afirmado por él con palabras inolvidables, es formular una nueva ética que se ajuste a los resultados de la física, porque la naturaleza está regida por dichas leyes y el hombre no es una excepción. Tiene que ser, en consecuencia, una ética determinística en la que desaparezca todo concepto de libertad. El hombre está sometido al cosmos, al igual que cualquier otro elemento, y no tiene derecho a manejarse en forma arbitraria. Pero esta concepción del hombre exige, a su vez, nuevos fundamentos teológicos y Spinoza no duda en proporcionarlos. Dios no puede ser más que una causa necesaria y, por lo tanto, carece igualmente de libertad. En esta forma Spinoza encierra en un mundo determinístico tanto al hombre como a dios.

De estos presupuestos surge necesariamente una teoría política, un campo de investigación que a Spinoza le interesó especialmente y al que le dedicó uno de sus libros. Sin embargo, en la teoría política se prolongan las contradicciones que ya apuntaban en la ética. Spinoza imagina el escenario político, a la manera de Hobbes, como un campo minado de pasiones que solamente algunos privilegiados logran superar. De ahí se deduce lógicamente una política coercitiva. Es ese reguero de pasiones descontroladas lo que da origen a la formación del Estado. Las pasiones, sin embargo, no tienen ese hálito de reprobación que les asigna el platonismo. Hay que vivir con ellas y la política consiste en saberlas

manejar. Más aún: la pasión no es el origen del mal moral porque la falta solamente existe cuando se promulga la ley y la ley solamente surge como consecuencia de las transacciones económicas. El objetivo del Estado es controlar la propiedad, o sea, establecer la armonía entre lo tuyo y lo mío.

La teoría ética y política de Spinoza remata, por consiguiente, en un estricto positivismo según el cual es razonable lo que es civil. La teoría política acaba contradiciendo los fundamentos asentados en la física.

Frente a un mundo determinístico se erige una política voluntarista, en donde la racionalidad está dada por el acto positivo de la ley y ello a pesar de la insistencia, no muy convincente, de que la ley se ajusta siempre al dictado de la razón. De ahí surgen las contradicciones tanto en la ética como en la teoría política de Spinoza. A pesar de que pretende justificar las pasiones como movimientos naturales, acaba reprimiéndolas con el látigo de la razón y hace surgir el Estado como mecanismo necesario para imponer el orden en un campo asediado por la pasión.

Por lo visto, resulta difícil formular una teoría política coherente con una física determinística que niega la libertad. En contraste con estas contradicciones, la ética y la teoría política de Kant resultan inscritas en un marco más lógico. Kant parte del presupuesto, indiscutible para él, de la libertad. La existencia de la libertad aparece para Kant como la consecuencia obvia del hecho social. No es posible explicar la sociedad si no se parte de ese presupuesto. Es, por lo tanto, un postulado absoluto de la filosofía y todo análisis debe partir de su reconocimiento.

Ahora bien. Según Kant la existencia de la libertad prueba, querámoslo o no, que el hombre es un ser dividido entre inmanencia y trascendencia. Por una parte está sujeto a las leyes determinísticas que rigen el mundo físico y, por otra, como libertad, es el principio de causalidades trascendentes y absolutas. La ética y la política tienen, pues, su fundamento en la existencia in-

discutible de la libertad y es necesario aceptar las consecuencias que se derivan de ese hecho.

La primera consecuencia es que el hombre se halla desligado parcialmente del mundo natural. No es posible, por tanto, formular una ética del hombre como parte integrante de la naturaleza, tal como se lo había propuesto Spinoza. Si existe la ética, es porque el hombre, al menos parcialmente, pertenece a un mundo que no está sujeto a las leyes determinísticas que rigen el sistema natural. Hay que aceptar la trascendencia para poder explicar el orden ético y social. La inmanencia no se explica desde sí misma, sino en el terreno de la física, pero la física no explica la totalidad del hombre. La ética y la política no pueden tener fundamento en las leyes de la causalidad.

La consecuencia que se deduce de allí es la separación estricta entre ciencias naturales y ciencias sociales, que desde ese momento empezaron a llamarse, dentro de la tradición anglosajona, “ciencias del espíritu”. Existen, por una parte, las ciencias que estudian el mundo físico, sometido a leyes determinísticas; por otra parte está la investigación que se ocupa del hombre concebido como ser libre y, por consiguiente, no sometido a las leyes de causalidad. La libertad, en efecto, es un principio absoluto de acción, independiente de cualquier causalidad natural.

Pero si la teoría kantiana evita las contradicciones del análisis determinístico de Spinoza, cae a su vez en nuevas aporías. La contradicción determinística no se resuelve sino hipotecando la autonomía del hombre. La ética de Kant, en efecto, tiene que partir de un postulado absoluto, que él llama “imperativo categórico”. Ello significa que la ética depende de principios trascendentes y no responde al libre juego de las determinaciones humanas. Por fortuna el imperativo categórico de Kant es muy diferente a los postulados trascendentes formulados por Platón. Se trata en último término de un principio de convivencia social: haz aquello que esperas que los demás hagan en tu lugar. Pero, a pesar de su

aparente benignidad, el imperativo kantiano es una exigencia absoluta que no depende de ninguna racionalidad inmanente. Es una exigencia perentoria que es necesario cumplir por encima de cualquier deseo de felicidad. La ética kantiana no tiene por objeto la felicidad sino el cumplimiento riguroso y seco del deber.

En la perspectiva ambiental las conclusiones son todavía más preocupantes. Si el mundo de la ética no tiene que ver nada con la naturaleza es porque, en último término, la naturaleza es algo reprochable. La moral se establece precisamente para separar al hombre de su animalidad, es decir, para defenderlo de las pasiones que vienen desde el fondo mismo de la naturaleza. El espíritu, independientemente de cualquier apetito natural, se convierte en el verdadero sentido del hombre. Pasa a ser, en alguna forma, su verdadera "redención". De este modo, Kant aprovecha el legado cristiano para nuclear su propuesta filosófica. La redención pasa por la racionalidad de la vida social, pero ésta ya no pertenece al mundo de la naturaleza sino al reino de la libertad. El objetivo es, pues, superar la naturaleza o "redimirla", si se quiere utilizar todavía el lenguaje cristiano. Por ello, el único ser digno de derecho es el hombre. La naturaleza es un objeto o "cosa" que en último término puede ser eliminada sin riesgo y sin sentimiento de culpa.

Pero la contradicción es todavía más profunda. La vida social se desliga de la racionalidad propia del entendimiento especulativo y se apoya sobre una razón práctica cuyas conexiones con la razón teórica son difíciles de establecer. Kant hace un esfuerzo por mantener la unidad de la razón, pero en sus manos se rompe definitivamente la unidad del sistema aristotélico. El hombre se orienta por la razón especulativa en el terreno de la ciencia, es decir en la investigación del sistema natural, pero tiene que apoyarse en la razón práctica para la construcción de la ética y, por lo tanto, de la política. En esta forma se rompe la unidad del hombre "naturalmente político", que había sido la propuesta fundamental de Aristóteles. En Kant la ética ya no depende de la racionalidad

dad intelectual, sino del impulso ciego de la trascendencia a través de la libertad autónoma.

Al igual que la ética, el derecho no es una construcción de la razón teórica sino una imposición trascendental que depende del imperativo categórico. Nada tiene que ver con la naturaleza. No surge de un compromiso evolutivo por cuanto se implanta en la historia desde arriba. Por ello el único ser digno de derecho es el hombre.

Así se consuma la división entre el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre y se rompe la ilusión spinozista de una ética de la naturaleza. El hombre ya no pertenece al sistema sino por su cuerpo, que es necesario sujetar, o por sus tendencias pasionales, que es necesario reprimir. Todo lo que no pertenezca al mundo del espíritu, o sea de la libertad, pasa a la categoría de cosa, es decir, de objeto manipulable y controlable. La naturaleza es un inmenso mecano, hecha para ser armada a nuestro gusto como un "pesebre" familiar.

Estamos situados ante las dos posiciones radicales de la filosofía moderna. Por una parte, el determinismo de Spinoza, que pretende salvar la legalidad de las pasiones y construir una ética en el interior del sistema natural, pero que concluye desprestigiando las pasiones y sometiéndolas al rigor de la razón. Por otra parte, la filosofía kantiana, basada en el principio de libertad, que acaba separando de manera violenta al hombre de la naturaleza y construyéndole un reino trascendente, de estilo platónico. Sobre estas dos posiciones se va a definir la suerte de la filosofía política.

7.5. LA ÉTICA DE LA CONTRADICCIÓN

Sólo es inocente el no obrar como el ser de una piedra.

HEGEL

La filosofía posterior a Kant es una reacción contra él. Sus posiciones eran demasiado platónicas para que pudiesen ser admitidas en el contexto de un mundo desacralizado. Volver a erigir la trascendencia como base del comportamiento ético y político, después de que Maquiavelo había recuperado la autonomía, era una empresa que no podía tener porvenir. Si las corrientes posteriores aceptan a Kant, es porque había logrado reconquistar la autonomía de la ciencia y había alejado suficientemente a dios para que no se inmiscuyese en los asuntos humanos. Sin Kant no se explica la filosofía posterior, pero ella será en gran parte una filosofía antikantiana. El kantismo renacerá solamente a finales del siglo XIX, apegándose más a los contenidos científicos que a los metafísicos.

La crítica de Hegel intenta retornar a la concepción unitaria del mundo, heredada de Spinoza. La realidad no se puede dividir arbitrariamente entre naturaleza y mundo trascendente. Hay que insertar de nuevo, en alguna forma y a cualquier precio, al ser trascendente en el sistema de la naturaleza. Trascendencia e inmanencia tienen que conjugarse en alguna forma, como lo había sentido Platón en sus diálogos críticos de vejez. Pero, al contrario de lo que había hecho Platón, había que introducir el devenir en el seno mismo de la trascendencia.

Era una aventura filosófica que ni siquiera Heráclito había intentado. La diferencia entre las dos filosofías radica en que Heráclito no tenía que cargar con el enorme peso de la trascendencia cristiana. Si Hegel quiere regresar a los principios del efesino, tiene que contar con la presencia de un ser trascendente que ha invadido la filosofía desde Platón.

Seguir a Heráclito tiene sus consecuencias en el campo de la teoría ética. Ante todo, hay que partir del hecho de que no existe ningún principio absoluto que pueda limitar el sentido y la orientación del comportamiento humano. La ética no se rige por un imperativo categórico distinto, deducido de una supuesta libertad trascendente, sino que tiene que ser tan relativa y tan contradictoria como la física. Es necesario, pues, regresar a Heráclito y a Spinoza. Ningún filósofo moderno había asumido las consecuencias que se desprenden en el terreno humano de una realidad móvil y contradictoria. Si la realidad es contradictoria, hay que vivirla contradictoriamente. La ética no se puede aferrar a verdades absolutas

Al igual que Heráclito, Hegel puede proponer una ética de la contradicción. En ella no existe ningún principio que se pueda tomar como ideal, sin tener en cuenta las transformaciones inducidas por el mismo devenir. Lo absoluto se ha tornado en relativo. Todo cambia, todo se transforma y cualquier principio trascendente, si es que existe, está comprometido en el cambio o atrapado en él. Para Hegel la inmanencia no depende de una trascendencia. La eternidad se ha hecho tiempo y Hegel puede decir, con San Juan, que el Verbo se hizo carne.

Sin embargo sería mejor decir que la palabra es carne. La filosofía de Hegel parece ser una meditación analógica del dogma cristiano de la encarnación. Se podría decir, quizás, que con Hegel ese dogma toma cuerpo en la filosofía y desarrolla todas sus consecuencias; pero, en último término, Hegel acaba disolviendo la trascendencia y, por lo tanto, el dogma de la encarnación. Se puede decir, mejor, que dios es historia o que la historia es dios; pero quizás sea mejor expresarlo en los términos de la filosofía griega diciendo que el Ser es solamente Devenir, aunque haya que escribir "Devenir" con mayúscula. Aquí el verdadero dios no es el que redime, sino el que existe en el proceso mismo del devenir.

Se puede decir quizás que, en Hegel, dios es historia o que la historia es dios; o quizás se pueda repetir con los estoicos que dios

se expande como principio activo incluso hasta los rincones más sucios de la materia. Al igual que en los estoicos, es difícil diferenciar entre ese principio activo y la materia misma. Por ello, en el terreno de la ética ya no se puede señalar algo que sea el bien absoluto o el mal absoluto, porque uno y otro sólo pueden vivir dándose la mano. Lo único absoluto es lo relativo, en donde se conjugan bien y mal, amor y odio, vida y muerte. Como en Heráclito, el eterno fluir es el único ser absoluto. Ésos son los principios filosóficos de los que se deduce una ética de la contradicción. No es posible aspirar a un bien perfecto, porque el bien está siempre mezclado con el mal y el ser con el no-ser. En esta forma, se supera la dicotomía de Parménides entre ser y no-ser, entre relativo y absoluto.

La consecuencia inmediata de una ética relativista es que es necesario comprometerse en la acción o –dicho de otro modo más ajustado al lenguaje de Hegel– que hay que mancharse en la acción. Escoger es necesariamente limitarse. Es recortar o limitar el ser. Es mancharlo. Puesto que no existe una realidad absoluta, toda aspiración ética o política debe referirse a bienes limitados, que conllevan necesariamente errores, limitaciones e incertidumbres. Para salir de la filosofía platónica solamente puede utilizarse el camino de Platón. Dentro de una mentalidad luterana como la de Hegel, el mundo sigue siendo pecado, pero empieza a ser un pecado que se acepta y que no necesita redención, o cuya redención es la cultura.

Si toda acción compromete, la política debe construirse con base en compromisos. No puede haber una política pura y, por tanto, ya no son comprensibles los escrúpulos de Sócrates contra la política ateniense y tampoco se justifica el vuelo metafísico de Platón. La política es un compromiso entre el bien y el mal, entre la felicidad y la tragedia. Por ello cada cultura tiene su propio sello, su propio compromiso, y toda sociedad es una mezcla de bondad y de horror. Las “trampas de la cultura” son inevitables.

Con los principios asentados por Hegel era posible retornar al análisis inmanente del sistema social que habían emprendido los sofistas, pero para ello era necesario deshacerse de los últimos reductos de platonismo. Había que acabar de enterrar el espíritu absoluto. Quedaba claro que la sociedad era un proceso, pero para reemplazar al espíritu absoluto era necesario encontrar los mecanismos que inducen dichas transformaciones. Ése es el paso que da Marx.

Gracias a la filosofía de Hegel, Marx puede situarse en el terreno de la investigación social. La filosofía debía regresar al terreno sociológico, menospreciado por Kant. No podía hacerse filosofía o no debería hacerse sino sobre el terreno movedizo de la acción social. La política, como lo habían sustentado los sofistas, es una actividad autónoma del hombre y no el fruto de un precepto trascendente. La investigación social, en la etapa inmediatamente anterior a Marx, se había ocupado sobre todo de estudiar los principios que rigen la actividad económica. Smith y Ricardo habían avanzado en la investigación del capital, considerado como eje del sistema social. La sociedad es, para ellos, un proceso de organización impulsado por el trabajo humano. El capital se identifica, por tanto, con el trabajo.

Este principio puede llevar a consecuencias inesperadas. Ante todo, si el capital es trabajo, ello se debe a un proceso de apropiación de las ganancias. Ése es el único proceso de acumulación posible. El capital trae, por consiguiente, la división de clases sociales y la intervención de un Estado que favorezca la acumulación. Los principios generales en este esquema se pueden deducir fácilmente: la economía es el motor que impulsa el cambio social. El capital, por lo tanto, no es un fetiche. Al hacerlo fetiche, la sociedad misma se aliena. Las trampas de la cultura analizadas por Hegel tienen un nombre: alienación. No es necesario acudir a las contradicciones internas de un Espíritu Absoluto. El Espíritu Absoluto es el mismo proceso social. Ésta es una consecuencia simi-

lar a la que había sacado Heráclito al plantear que el único demonio que existe es el propio comportamiento.

Lo que dice Marx, en último término, es que el capital no crece en los árboles ni surge en las manos del capitalista por voluntad divina. Es simplemente el resultado de un proceso de apropiación social de las ganancias, y la distribución social es lo que explica la organización de la sociedad capitalista. El descubrimiento de Marx puede plantearse en otros términos. La economía, como ciencia, no puede explicarse independientemente de la sociología. Ello quiere decir que lo que explica la formación del capital es el proceso social de apropiación, o sea, la formación de la plusvalía. El capital es plusvalía, es decir trabajo expropiado. El capital se forma por el trabajo, como lo había afirmado Ricardo, pero el trabajo es un proceso social, no una actividad individual; es decir, el trabajo se da dentro de una sociedad organizada y ello aunque el individuo se crea falsamente autónomo. La conciencia de la libertad también es un producto social.

Lo que está haciendo Marx al plasmar estos principios es unir a Ricardo con Hegel. Para un hegeliano como Marx estudiar la economía era incorporarla en el paradigma formulado por Hegel, según el cual el individuo es una expresión de lo social y solamente puede explicarse como ser social. Ello significa que la capacidad del individuo se explica por la parte que le corresponde o que se le asigna dentro de la herencia cultural; de tal manera que el individuo, como ser biológico, tiene que ser completado por el ser cultural.

La cultura es el complemento de la biología. El hombre es, por necesidad de su naturaleza, un ser social, ligado y explicado por una cultura. La participación en el trabajo se da dentro de una forma de organización social o de repartición de la herencia cultural. Ello significa que en la realidad social no existen los Robinson Crusoe o que cuando éstos existen son producto de la formación social.

Pero si el trabajo es un hecho social, también lo son las otras manifestaciones de la cultura. Es por esto que el campesino trabaja como campesino, piensa como campesino y hace el amor como campesino o, mejor aún, piensa como campesino porque trabaja como campesino. Marx se pregunta qué es lo que determina en última instancia el comportamiento, o sea cuál es la vectorialidad del proceso social. Su respuesta es igualmente contundente y elemental. Si el campesino piensa como campesino es porque es campesino y es campesino simplemente porque trabaja como campesino. Es la ubicación en la escala del trabajo lo que determina las otras modalidades del comportamiento.

¿Cuál es la consecuencia de este planteamiento para la formulación de una ética? Ante todo, que el comportamiento humano está determinado, pero ya no por una norma de la misma naturaleza —como sucedía en el estoicismo— ni por el imperativo trascendente de Kant, sino por la misma formación social. Se trata de una ética en alguna forma determinística. Marx, sin embargo, salva el sentido de la libertad humana. Si el hombre actúa determinado por sus circunstancias sociales, él mismo puede trascender dichas determinaciones. Ello hace posible el proceso de cambio. Son los individuos, en último término, los que hacen la historia; pero son individuos que tienen un compás limitado de libertad dentro de las posibilidades que ofrecen las determinaciones de la herencia cultural. Libertad no se opone a determinación. Es más bien el reconocimiento y la superación de las determinaciones. Marx sigue siendo hegeliano hasta el final.

El paso está dado. La libertad se traslada de nuevo al terreno de la inmanencia y, todavía más, al campo de la vida social. Ya no es una prerrogativa del espíritu, sino que nace en el proceso mismo en el que se construye la sociedad. Es, por lo tanto, antropológica y puede ser investigada por las ciencias sociales y no aceptada a ciegas como presupuesto filosófico de una supuesta trascendencia. La filosofía se da la mano de nuevo con la investigación cien-

tífica y la historia del hombre pasa a ser una parte de la historia natural.

Estos planteamientos son tan elementales y tan obvios que posiblemente no habrían entrado en esa espiral de controversia y guerra social que ha caracterizado la reacción contra el marxismo si Marx no hubiese completado su análisis con un epílogo de cambio revolucionario. Habría que distinguir en Marx al científico social del profeta de la revolución. El análisis planteado implica la existencia del cambio social, pero no la estrategia para el mismo. Marx, sin embargo, se situó también en el campo de batalla y desde allí dio sus consignas. Estas, y no su análisis social, son las que han hecho estremecer al mundo y han suscitado una de las controversias más radicales de la historia.

Para el Marx profético, el cambio tiene que darse en el momento en que las organizaciones sociales entran en contradicción con las fuerzas productivas. Ello sucede con el capitalismo como forma social de producción que, con el adelanto de la tecnología, debe ser reemplazado forzosamente por el socialismo. Forzosamente no significa de una manera mecánica. Para Marx, los cambios hay que inducirlos formando una conciencia de clase que permanece oculta e ineficaz bajo el manto de la ideología. El paso de la conciencia en sí a la conciencia para sí es una etapa indispensable en la lucha por el poder. Lenin interpretó correctamente una de las múltiples facetas de Marx.

Es posible rescatar y destacar el método de análisis social propuesto por Marx, y ello aunque la historia haya echado a pique muchas de sus propuestas revolucionarias. Hoy en día es más importante que nunca distinguir entre el científico y el profeta de la revolución, y no es porque ésta o el cambio social no sigan siendo necesarios, sino porque la estrategia de lucha, como lo planteaba Maquiavelo, no se puede confundir con el análisis científico de la sociedad. La manera como se han desmoronado las soberbias edificaciones de la revolución bolchevique y la constatación histórica

de todos los crímenes que se cometieron a nombre del marxismo exigen una profunda meditación histórica que quizás no se ha iniciado todavía con suficiente fuerza. No se pueden dar por sepultados los ideales de igualdad, porque bajo su nombre se hayan refugiado durante mucho tiempo los sepultureros de la ilusión, que de la noche a la mañana se convirtieron al capitalismo salvaje.

Pero este ensayo pretende ser una meditación filosófica, no una proclama política, y los ideales de igualdad no tienen a su favor la totalidad de los votos en la arena de la discusión ideológica. Poco después de Marx se alzaba otro profeta que deseaba sepultar la filosofía a nombre de una proclama enardecida a favor de la desigualdad. No estaba solo. Nietzsche es solamente el vocero de todos los que pretendieron y pretenden establecer como dogma científico la lucha competitiva. Tampoco es una idea nueva. Está respaldada por una larga tradición que se extiende hasta la derecha sofista, con Trasímaco, Polo y Calicles en su vanguardia. Siglos más tarde, Malthus recupera los lineamientos básicos de la doctrina y los aplica al terreno económico. Por último, Darwin recoge la argumentación de Malthus para hacer de ella el eje explicativo del proceso evolutivo y Spencer lo aplica a su vez al campo de la sociología.

En esta forma, el argumento de la lucha y la competencia se convierte en el eje articulador de una teoría científica y filosófica que se extiende a los más diversos campos del conocimiento. La consecuencia ética y política de esta teoría la explicaron claramente tanto los sofistas radicales como Malthus. Si la competencia es la ley universal de la vida y de la sociedad, cualquier tipo de organización institucional o legal que la cohiba debe ser rechazada. De ahí que los sofistas no aceptan una idea abstracta de justicia y por ello Malthus rechazó las leyes que el gobierno inglés acababa de promulgar para favorecer a los pobres urbanos.

En Nietzsche, sin embargo, la defensa de la desigualdad toma un cariz profético y en cierta forma alejado de la realidad terrena.

La competencia no se mueve por los cauces regulares de la evolución, sino por una fuerza extraña que impulsa la naturaleza y la vida. Más que las fuerzas ciegas del neodarwinismo la *voluntad de poder* domina el proceso y al final no se encuentra la especie que la evolución ha seleccionado como más apta, sino un extraño superhombre que desafía cualquier imaginación histórica.

La sociedad en la que se desenvuelve este drama no es exactamente la que conocemos o la que podíamos esperar como fruto de las revoluciones del siglo xx. Nietzsche detesta tanto el capitalismo como el socialismo. Él quiere regresar a los valores heroicos en los que se manifiesta en toda su crudeza el valor de las pasiones indómitas. La decadencia de todas las culturas consiste en haber perdido dichos valores. Sólo en ocasiones ha podido resurgir la manifestación auténtica de esa extraña voluntad de poder, pero ha sido sometida de nuevo por la moral del resentimiento. Ahora bien: si toda sociedad se fundamenta necesariamente sobre la mentira, no sabemos sobre qué tipo de mentiras se puede basar la sociedad del superhombre. O son falsos los análisis o son falsas las profecías.

La sociedad y los ideales éticos que Nietzsche proclama no parecen una reflexión filosófica, sino más bien un grito pretendidamente profético. Un grito que se lanza desde el púlpito más que desde la cátedra. Tiene la importancia de develar las mentiras de la cultura actual, pero no ofrece las bases necesarias para construir una sociedad posible. No sabemos cuáles son las bases económicas ni cómo se establecen las relaciones de producción. No conocemos cuál es la función del Estado ni sabremos si estamos destinados a volver a la jungla, en donde la lucha de la competencia se da sin reglas y sin cuartel.

7.6. ¿HACIA UNA SOCIEDAD AMBIENTAL?

La cultura no está en los genes.

LEWONTIN

Después de este recorrido histórico habría que preguntarse si es posible construir una sociedad sobre bases ambientales o, dicho de otra manera, si es importante, para un manejo ambiental adecuado, la construcción de una sociedad distinta. Lo primero que hay que comprender es que el hombre se asoma a la naturaleza a través de la formación social, o sea que sus responsabilidades ambientales están asignadas de acuerdo con la distribución de la herencia cultural. Tampoco en medio ambiente existen los Robinson Crusoe.

Ahora bien: asomarse a la naturaleza significa comprenderla, investigarla y transformarla. Toda cultura o toda sociedad se organiza sobre este presupuesto. La cultura no nace milagrosamente, a la manera de Venus, sino que surge de la transformación de la naturaleza por obra del trabajo. Dicho de otra manera, las formas de organización social son el resultado del trabajo de transformación de la naturaleza. Esta expresión sería correcta si el hombre no perteneciese a la naturaleza, pero la sociedad hay que pensarla, con Spinoza, dentro de la naturaleza.

Hasta ahora en este ensayo se ha preferido la palabra "sociedad" para designar el conjunto de actividades que llevan a cabo los grupos humanos. Este término tiene, sin embargo, un sentido restrictivo y sería preferible utilizar el término "cultura" en la acepción que le dieron los primeros antropólogos antes de que esta ciencia iniciase, con Boas, el camino de su platonización. Cultura, en ese sentido significa el conjunto de la actividad humana, o sea tanto su actividad tecnológica como sus formas de organización social y las elaboradas formas simbólicas que establece para entenderse a sí misma y al mundo que la rodea o para mal interpretarlos.

El presupuesto básico de todo sistema cultural es la población: cuántos somos y cuán rápidamente nos multiplicamos o nos dispersamos. Pero una población no puede entenderse sino en uso de un modelo particular de tecnología, organizada en complejas relaciones de producción y de reproducción, y enriquecida o empobrecida con un mundo simbólico que guarda la memoria de sus valores, sus técnicas, sus juegos y, pocas veces, de sus errores.

Para entender la cultura en una perspectiva ambiental, lo primero que debe analizarse es el medio en el que se desenvuelve o se organiza. Si por naturaleza se entiende, como se explicó en el segundo capítulo, todo aquello que ha llegado a ser a través del proceso evolutivo, hay que incluir no solamente al hombre sino también a la sociedad y, por lo tanto, la cultura. La cultura es comprensible como resultado de la evolución biológica y como parte de la naturaleza. Es la mano prensil, la vista estereoscópica, el lenguaje articulado y la capacidad de almacenamiento cerebral lo que permite construir cultura. Sin estas bases biológicas, que han sido tan poco estudiadas por las ciencias sociales, la cultura es solamente una abstracción.

Pero, al mismo tiempo, la cultura significa no sólo continuidad sino también ruptura. En contra de las tendencias reduccionistas provenientes sobre todo de la sociobiología, el sistema cultural hay que tomarlo como una emergencia evolutiva. Ello significa no que se construya por fuera de la naturaleza, sino que es naturaleza de manera diversa. La naturaleza no tiene siempre las mismas leyes. Emergencia significa que cambian las reglas del juego. No se trata de una prerrogativa, sino de una transformación. La cultura es distinta, no necesariamente superior a las otras formas evolutivas. Tiene sus ventajas y sus limitaciones, y en ocasiones parece menos complicada la vida simple del animal, por lo que se puede decir con Rubén Darío:

Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
Y más la piedra dura, porque ésa ya no siente

Lo que se opone a la cultura en el orden de la naturaleza es el ecosistema. La evolución, como vimos, tomó la forma organizativa del ecosistema, que es un sistema de nichos. Nicho significa, en este contexto, que cada especie está orgánicamente adaptada al cumplimiento de una función específica dentro del sistema global. Lo que cambia en la evolución con el advenimiento de la cultura es ese sistema cerrado de adaptación orgánica. La evolución se abre a la adaptación instrumental, que permite y exige un manejo diferente del medio.

Sociedad y ecosistema son dos formas distintas de ser naturaleza. Ellas están relacionadas, por lo menos en el momento actual de la evolución pero, de hecho, el orden ecosistémico funciona independientemente del hombre. Mejor aún, solamente funciona bien sin el hombre. La cultura, por su parte, no depende del mantenimiento del orden ecosistémico, sino de su transformación. Ello significa que el hombre, como especie, no tiene nicho, como se dejó dicho. Para entender el orden social es necesario comprender previamente el orden ecosistémico, que es el escenario en el que se desenvuelve la cultura. Un escenario que no es pasivo y que no permanece igual a lo largo del proceso. Hacer cultura es culturizar la naturaleza. Es humanizar al ecosistema, o sea, adaptarlo a las condiciones de vida impuestas por el nuevo orden de instrumentalidad cultural.

Es importante entender que la cultura depende del orden ecosistémico, no porque el hombre tenga allí su nicho, sino porque necesita transformar dicho orden para lograr su propia subsistencia. La transformación del ecosistema no es, pues, una actividad decorativa o el resultado de una especie de maldad ingénita. Es la exigencia evolutiva de una especie que depende de la instrumentalidad para poder subsistir. Cualquier cultura trans-

forma de alguna manera el orden ecosistémico y establece así su propio orden. Ello significa que la cultura establece un nuevo orden en el sistema de la naturaleza, un nuevo orden que reemplaza progresivamente el orden ecosistémico y que depende de las nuevas condiciones tecnológicas impuestas por el hombre. No es posible hacer cultura sino domesticando la naturaleza. Eso es lo que significa, en último término, que el hombre no tiene nicho.

Aunque toda especie transforma el medio externo, las transformaciones inducidas por el hombre son de naturaleza diferente. La sucesión vegetal, por ejemplo, depende de la transformación del medio que ha realizado cada una de las etapas anteriores. Así, las plantas colonizadoras ayudan a formar el suelo y permiten que otras especies, más evolucionadas, entren en escena. Igualmente, las bacterias primitivas modificaron drásticamente la atmósfera al introducir el oxígeno y dar paso a la vida pluricelular que se sirve de este elemento para sus procesos metabólicos.

Las transformaciones culturales son de otro signo. Transforman la totalidad de las leyes que regulan el ecosistema. El sistema cultural utiliza nuevas fuentes de energía, cambia los ciclos de los elementos, elimina o redistribuye los niveles de la escala trófica y, en conclusión, reformula el número y la distribución de los nichos. Todos estos cambios significan una artificialización de la naturaleza, o sea el sometimiento de la misma al manejo tecnológico. La cultura no puede definirse como un nicho más, sino como el establecimiento de un nuevo orden dirigido y controlado por el hombre. La agricultura es un buen ejemplo de ello. Es un orden que depende totalmente de la iniciativa y del control tecnológico humano y que no se da espontáneamente en el espacio ecosistémico.

¿Cuáles son las consecuencias de estos presupuestos para la elaboración de una ética y una teoría política? Ante todo, es necesario reconocer la especificidad del orden cultural. Si la cultura no se distingue del orden ecosistémico, se concluye necesariamente

en los postulados de una ética ecologicista que proclama la sumisión del hombre a las leyes del ecosistema. Muchos de los tratados de ecología están saturados de preceptos de esta índole. El hombre no puede convertirse, como lo exige Odum, en un “predador prudente”, simplemente porque no es un predador sino un agricultor. Pertenecer a la “cultura” agraria, no a los nichos situados al “final de las cadenas tróficas”.

La ética no se puede fundamentar en la confusión de ambos órdenes. Ello significaría someter al hombre y a la cultura al orden ecosistémico y desconocer las especificidades evolutivas del orden cultural. Los ideales y los valores de una ética ambiental no son “conservar” la naturaleza sino saberla transformar. Sin duda alguna la conservación sigue teniendo un significado puesto que el hombre, genéticamente, no puede vivir en el planeta solamente con sus animales domésticos. Pero es el hombre el que define cuál es el límite de la conservación. De hecho, la agricultura no es posible si se quiere conservar la totalidad de las especies.

Existe, por lo tanto, un orden cultural regido por el hombre y que es diferente al orden ecosistémico. Un orden que tiene sus propias reglas de juego. Por una parte tiene que contar con el orden ecosistémico porque ésa es la base esencial de toda cultura. Por otra parte, tiene que transformar dicho orden para establecer nuevos equilibrios, que podemos llamar “tecnobiológicos”, para diferenciarlos de los equilibrios ecosistémicos. No se trata de equilibrios tecnoecosistémicos, porque el ecosistema no admite la intervención tecnológica. En cambio se puede hablar de sistemas tecnobiológicos porque la vida toma en manos del hombre otra dimensión. Es una vida controlada por la técnica.

Ello conduce a plantear el problema del antropocentrismo, uno de los aspectos más debatidos en los círculos ambientales. El ecologicismo radical, al igual que la sociobiología, quisieran prescindir del dominio del hombre. Su ideal es que el hombre se adapte a su condición de mamífero o al espacio reducido de un nicho

ecológico. Si se acepta la emergencia del orden cultural, ello lleva al reconocimiento de una especie de antropocentrismo, si esta palabra significa que el destino de la naturaleza está, para bien o para mal, en manos del hombre. La condición instrumental de la especie humana lo lleva a un dominio de la naturaleza que es desconocido por las otras especies. Ello no depende del hecho de que el hombre sea un ser venido desde fuera de la naturaleza para dominarla y manejarla a su antojo, sino del hecho evolutivo que lo expulsa del orden ecosistémico.

Se trata de un antropocentrismo limitado. La cultura no es ni puede ser omnipotente frente al orden ecosistémico. El hombre no puede debilitar la capa de ozono o modificar la capa de efecto invernadero sin producir el colapso de la vida. Tampoco puede exterminar a su antojo la totalidad de las especies vivas con la ilusión perniciosa de quedarse solo en el planeta en compañía de sus animales domésticos. Las leyes del sistema vivo le imponen normas y límites a su acción. El hombre no puede manejar arbitrariamente su entorno sin amenazar la subsistencia de su propia especie. Es la primera especie que tiene la posibilidad de suicidarse; pero con su suicidio amenaza el sistema total de la vida.

De aquí se desprenden responsabilidades éticas que no han sido incluidas en los códigos tradicionales y que representan quizás las responsabilidades más graves que debe asumir el hombre. La ética ha girado alrededor de los deberes que surgen de las relaciones sociales, pero poco se ha dicho de las responsabilidades con el sistema total de la vida, del cual depende el hombre para construir cultura. Ése, sin embargo, debe ser uno de los fundamentos de toda ética, porque las responsabilidades sociales están ligadas a los deberes ambientales.

Aunque no se deberían confundir las responsabilidades sociales con las ambientales, es necesario reconocer su mutua dependencia. La manera como el hombre organice las relaciones con los demás influirá necesariamente en su relación con el medio. La

transformación y el manejo adecuado de la naturaleza dependen no tanto de la voluntad individual como de la forma en que esté organizada la sociedad. Las graves erosiones causadas por la explotación agraria del Imperio Romano se debieron en parte a la concentración de la propiedad y a la modalidad de trabajo esclavo. La colonización sobre la selva húmeda obedece hoy en día a procesos sociales de concentración de la propiedad de las tierras fértiles y al desplazamiento de la mano de obra campesina. Son, por lo tanto, procesos sociales en los que entran en muy escasa medida la buena o mala voluntad de los individuos. Hay exigencias económicas y sociales que sofocan la voluntad individual.

Ello, por lo tanto, replantea el concepto de libertad, al menos en la forma en la que se ha manejado o exaltado este término desde la época del Renacimiento. Quizás no sea necesario negar la libertad con el énfasis con que lo hacen Spinoza o los estoicos. Al parecer, con la evolución se han ido abriendo los márgenes de opciones y es posible que a ello lo podamos designar con el nombre de libertad. Esto no significa que tengamos que extender hasta la física el dominio de la actividad libre, como lo pretendió Epicuro y lo ha planteado de nuevo en nuestros días Prigogine.

Ciertamente la liberación de los estrechos márgenes del nicho permitió a la especie humana ampliar en forma significativa los límites de su actividad. La libertad humana surge en gran medida de las formas de adaptación instrumental al medio, o sea de la manera como el hombre transforma el medio natural. Con la división de los nichos o campos funcionales a lo largo de la evolución, las especies se vieron atrapadas en márgenes de actividad cada vez más estrechos. La instrumentalidad abre de nuevo las puertas a las más variadas posibilidades de adaptación. Por ello la especie humana ha podido adaptarse a todos los climas y a innumerables posibilidades alimenticias.

Posiblemente, estas explicaciones no basten para desentrañar todo el significado de la libertad y es necesario seguir profundi-

zando en la razón de ser de este concepto desde un punto de vista ambiental, pero ciertamente no es necesario construir con Kant toda la parafernalia de un mundo trascendente para explicar el significado filosófico. Si existe la libertad, existe aquí en la Tierra y sujeta a las condiciones evolutivas. Es una criatura algo fugaz de la naturaleza que no tiene ninguna razón para escaparse de las condiciones terrenas.

Para Kant la libertad fundamenta cualquier obligación y por lo tanto cualquier derecho. Puesto que el hombre posee un principio absoluto de acción, solamente él tiene responsabilidades porque sólo el hombre es persona, es decir, sujeto de derecho. No existe, por tanto, derecho en la naturaleza y, en consecuencia no existe responsabilidad ética o jurídica por fuera del mundo humano.

Éste es quizás uno de los aspectos más controversiales del pensamiento moderno. ¿Será acaso necesario admitir, con algunas tendencias ambientales, la necesidad de extender el concepto de derecho a toda la naturaleza, especialmente al mundo vivo? En realidad no parece fácil admitir este criterio. ¿Puede decirse acaso que una especie tiene derecho a vivir o a alimentarse? Dentro de las leyes ecosistémicas, ¿qué podría significar ese tipo de derechos? Ocupar un nicho no es tener derecho a él sino ejercer una función dentro del sistema global. Es difícil decir que el león tiene derecho a comerse la gacela y que ésta tiene la obligación de dejarse comer.

Nietzsche tenía razón al rechazar enfáticamente la adjudicación de criterios humanos para juzgar los hechos de la naturaleza ecosistémica, que se mueve con otras reglas. Las otras especies no necesitan derechos para vivir ni para perpetuar su propia especie. Vivir es más que tener un derecho. Claro que no se puede decir lo mismo de los animales domesticados. Domesticar significa separar de las condiciones del nicho a una especie y colocarla bajo condiciones culturales de vida. La cultura se construye también

con animales y plantas y, por lo tanto, en alguna forma las especies domesticadas quizás empiecen a participar de algunas prerrogativas culturales. La especie domesticada depende del hombre para su subsistencia. En ese caso podemos quizás preguntarnos si un perro tiene o no derecho a la comida. ¿O es que acaso tiene derecho el hombre a manejar a su antojo a los animales que participan de su vida? La domesticación significa en alguna forma entrar en el ámbito de la cultura.

Se podría plantear quizás que el hombre puede tener obligaciones hacia los otros seres vivos, aunque éstos no sean depositarios de derecho. Es muy posible que el derecho sea una prerrogativa humana, pero entonces habría que preguntarse: ¿por qué lo es? ¿Cómo se da el salto evolutivo hacia la conformación de una persona jurídica? Hasta el momento el mundo ético y jurídico se han estudiado bajo dos tipos de criterios. Para los sofistas y para algunas de las corrientes modernas, todo derecho y toda obligación respectiva surgen de un pacto libre entre los hombres. Para Platón, Kant y las corrientes trascendentalistas, por el contrario, el derecho viene impuesto por alguna entidad superior, cualquiera que ella sea pero, por lo general, este criterio presupone la existencia de un dios. Kant rechaza con desdén las corrientes que se empeñan en descubrir la fuente del derecho a través de investigaciones antropológicas.

Si aceptamos que la naturaleza es lo que ha devenido a través de la evolución, es difícil aceptar los criterios trascendentalistas para justificar el mundo jurídico. Quizás en una perspectiva religiosa se pueda argumentar la necesidad de la existencia de dios para cimentar el mundo del derecho.

El platonismo es difícil de mantener en un terreno exclusivamente filosófico. Kant aceptó el mundo trascendente para fundamentar el análisis de la libertad, pero difícilmente se puede llamar análisis a la aceptación intuitiva de una idea que no conocemos y que no podemos investigar como lo son, para Kant, las ideas de libertad, de alma y de dios.

Para fundamentar un análisis ambiental de la ética y del derecho habría que preguntarse qué cambió en el proceso mismo de la evolución para que el hombre pueda considerarse sujeto de derecho y de responsabilidades éticas. La emergencia evolutiva de la cultura debería traer en sí misma la explicación de los fundamentos de la ética, sin necesidad de acudir a entidades trascendentes. ¿Es ello posible?

Ante todo, es necesario quizás tomar en serio la expulsión del paraíso ecosistémico. El haber perdido un nicho puede significar una ventaja evolutiva, pero también serias desventajas. El nicho ofrece seguridad, puesto que, a lo largo del proceso evolutivo, la partición de los nichos se ha efectuado para evitar la competencia. Un nicho, desde este punto de vista, es un espacio ecosistémico más seguro mientras más especializado esté. A través de él la especie tiene segura su alimentación o su reproducción y no tiene que competir con otras especies para lograrlo. Pero es, igualmente, más frágil, porque disminuye su campo adaptativo. Por su parte, la adaptación instrumental propia de la especie humana permite una gran versatilidad. El hombre ha ampliado enormemente sus posibilidades de vida, pero ello ha sido posible sólo en la medida en que invade los nichos de las demás especies o se los adjudica. Ello es lo que algunos ecólogos llaman “egoísmo”, pero es difícil saber, desde el punto de vista de la ecología, qué es egoísmo.

Así pues, la ética y el derecho tienen fundamentos inciertos. La libertad es, si se quiere, una ventaja evolutiva pero llena de incertidumbres. Tal vez, como lo plantea Kant, la libertad es el fundamento de la ética, pero no en un mundo trascendente, sino que es el resultado precario de la evolución. Ser libre significa no estar encadenado a un nicho seguro, pero ello significa tener que abrirse paso, domesticando la naturaleza, y esa tarea tiene enormes riesgos aunque sea una aventura maravillosa.

El que la ética se fundamente en la libertad fue quizás uno de los primeros hallazgos tanto del derecho como de la filosofía. Los

griegos fundaron la polis sobre el concepto de “isonomía”, o sea sobre el postulado de la igualdad de todos ante la ley. En más de dos milenios nos hemos acostumbrado tanto a esa idea que ya nos parece indiscutiblemente natural. Ése ha sido el cimiento más seguro para la convivencia humana, pero se nos olvida fácilmente que es una construcción del hombre y no un don de Júpiter como lo plantea sarcásticamente Protágoras. La convivencia entre los hombres y, por supuesto, las mujeres se logra sobre el pacto implícito o explícito de que todos somos libres y, por lo tanto, todos tenemos derechos.

La manera como el derecho y la responsabilidad se fundamentan en la libertad la planteó Heráclito poco después de que los grandes juristas griegos habían establecido la isonomía como fundamento del orden legal. El derecho requiere fundamentación filosófica o, mejor aún, la filosofía jonia surge para fundamentar el derecho. El primer elemento que aporta dicha filosofía es que la naturaleza puede investigarse y manejarse. El segundo elemento es que el hombre es libre, pero responsable. Ambas proposiciones están ligadas. La libertad y la responsabilidad están articuladas al sitio que ocupa el hombre dentro de la naturaleza y al manejo que hace de la misma.

Sin embargo el derecho y la ética no vienen de la naturaleza, como pretende la sociobiología. La naturaleza anterior al hombre es el ecosistema, y el ecosistema, como vimos, no se construye con derechos sino con nichos. Una de las emergencias evolutivas consiste precisamente en la creación de una sociedad sobre la base del derecho y de la responsabilidad ética, lo cual no es posible sino por el hecho de que el hombre no posee nicho. Con un código ético al estilo humano, no podrían existir las cadenas tróficas.

La sociobiología, sin embargo, ha insistido en el hecho indiscutible de que muchas de las características sociales humanas se hallan en el reino animal. La etología ha descubierto comportamientos sorprendentes, sobre todo en las aves y los insectos, que

los acercan mucho a los códigos humanos. Las diferencias pueden parecer a primera vista accesorias o superficiales, pero quizás no lo sean. La organización social en las especies anteriores consiste en la división del espacio funcional del nicho. La función genérica de la especie se divide, por ejemplo, entre reproductores, obreros y soldados. Para ello es necesario “diversificar” la especie de tal manera que cada una de las “castas” posea la adaptación orgánica necesaria para el cumplimiento de su función; ello se logra mediante feromonas aportadas generalmente por la reina. La división en castas es, por tanto, una forma de diferenciación orgánica.

En la especie humana, en cambio, no tiene lugar ninguna adaptación orgánica para el cumplimiento de las funciones sociales. Un obrero y un rey no se diferencian ni genética ni orgánicamente y los soldados no poseen armas orgánicas. Las diferencias dependen, por tanto, de la cultura y la cultura “no está en los genes”, según la expresión de Lewontin. Es, como la llama Dubos, una plataforma “parabiológica” que se transmite a través de la educación. La transmisión y redistribución de la herencia cultural son, en efecto, el significado básico del sistema educativo. Las funciones sociales se ejercen como resultado de un prolongado entrenamiento.

Ello significa que la adaptación humana es social y, por consiguiente, que la sociedad es el origen del derecho y de la ética. Habría que rechazar, entonces, los dos extremos sobre los que se ha basado el pensamiento occidental. Por una parte, el trascendentalismo ético que tiene sus raíces en las reflexiones socráticas y que fue elaborado como sistema por Platón. El otro extremo es el individualismo biologista que hace del hombre una simple prolongación de la lucha competitiva. Esta última teoría podría sostenerse si la evolución, en efecto, fuese la consecuencia de la lucha de competencia y no de la adaptación en los posibles nichos de un sistema.

La ética y la política no surgen, por lo tanto, de la naturaleza ni del individuo desnudo. Surgen de las formas sociales de adaptación. Si se admitiera este principio, habría que revisar a fondo muchos de los postulados que han prevalecido en Occidente. Por lo general la ética, el derecho y la política están basados sobre los principios de la lógica formal, es decir, sobre el planteamiento que susurró la diosa al oído de Parménides. El ser es y nada tiene que ver con el no-ser. Las cosas son absolutas y no pueden entenderse como mezclas de contrarios, como lo había sugerido Heráclito. En esta forma existen principios morales absolutos que no pueden ser transgredidos en ninguna forma ni desde ningún presupuesto.

Veamos lo que este principio de realidad absoluta significa en el caso particular de la verdad. Para Kant éste es uno de los principios fundamentales e inmodificables sobre los que debe basarse la sociedad. La obligación de decir la verdad pura y simple es un imperativo categórico que no puede ni debe transgredirse en ninguna circunstancia. Este principio parece ser el más claro en el contexto de la ética. Sin embargo, si se analiza con detenimiento, no resulta sencillo. Ni siquiera Platón lo admitió como un principio universal. En el otro extremo Maquiavelo funda el derecho del príncipe a mentir si las circunstancias del poder así lo exigen.

¿Cómo formular o conjugar este principio dentro de la norma básica trazada anteriormente? ¿Cómo entender la verdad dentro de una concepción social del derecho y de la ética? Sólo podemos sugerir algunos caminos de interpretación. No sabemos si existe o no una verdad absoluta a la que haya que aspirar. De hecho la sociedad no se rige por esa norma. La verdad se mide por el nivel de comunicación y todos esperamos que se nos responda, no con la verdad en la mano sino con lo que podríamos llamar la verdad posible dentro de las circunstancias concretas en las que se ejerce la acción. La mentira es un hecho social, con igual razón que la verdad en la vida cotidiana no es más que una mezcla entre mentira y verdad. En muchas ocasiones la mentira es la única arma

que le resta al débil, al pobre, al esclavo o al miembro de las minorías. En otras ocasiones, la mentira es un arma política y difícilmente podemos concebir el ejercicio público basado sobre la verdad absoluta.

Sin duda alguna la verdad sigue siendo un desiderátum, es decir, un valor deseable; pero en la mayor parte de las circunstancias, no podemos esperar que germine. La ética necesita un mínimo de realismo para asentarse en la vida diaria. Si descendemos de la pirámide platónica nos encontramos, en la realidad cotidiana, con la ética sofista. En esta realidad de la mezcla, como la llamaba el mismo Platón, rigen normas distintas de las que se expresan en el reino absoluto de las ideas. Para poder vivir en sociedad no podemos alimentarnos con presupuestos absolutos, sino con el olfato realista que percibe cómo funciona en efecto la sociedad.

Sin embargo estos planteamientos no dilucidan todavía el conflicto. Puede decirse que la ética es precisamente el postulado absoluto, o sea el imperativo categórico, así no se cumpla nunca a cabalidad. Así al menos la entendieron tanto Platón como Kant. Es un ideal al que no se puede llegar, pero que permanece siempre en el horizonte como ideal. Hay que tender hacia allá, aunque sepamos que se trata de un ideal inalcanzable. Examinemos, más de cerca el problema de la verdad. ¿Cuándo esperamos realmente que el vecino nos diga la verdad? Evidentemente, cuando la verdad no vaya en su propio perjuicio. La verdad, por lo tanto, debe tomarse como una relación social. De hecho, la verdad es tanto más posible cuanto mayor sea el vínculo que nos une con el interlocutor. Existe, de este modo una escala de verdades que va desde la intimidad del amante hasta el odio al enemigo. Mientras no tengamos las herramientas para medir esa escala no estamos educados para vivir en sociedad. Decir la verdad al enemigo es un suicidio. No decírsela al amante es una traición. No hay peor error que decir la verdad o la mentira en el nivel equivocado de la escala.

Ello, en último término, supone que la verdad no puede ser analizada sino a partir del estudio de la sociedad en la que se construye.

La verdad absoluta presupone una sociedad igualitaria, sin autoridad y sin poder. Es la sociedad utópica predicada por Jesús, en la que la respuesta debe ser “sí” o “no”, porque lo que excede esa expresión sencilla y enfática “proviene del maligno”. No es, sin embargo, la sociedad utópica prevista por Platón, porque ésta se construye sobre la desigualdad. Por ello el mismo Platón les reconoce el derecho a la mentira a los que rigen la nueva “república”. Si aceptamos estos presupuestos, ello quiere decir que no tenemos por qué exigir la verdad mientras no hayamos construido los fundamentos sociales para que dicha verdad sea posible. Ése es el fundamento de una ética realista, la única posible una vez que hayamos colocado la pirámide sobre su base.

Tales principios se podrían aplicar a una ética de la sexualidad y del amor, como intentamos hacerlo todavía de una manera exploratoria, en el capítulo sexto. Pueden aplicarse quizás al pensamiento religioso, como intentaremos mostrarlo en el capítulo siguiente.

Éstos son solamente algunos de los aspectos que deberían tenerse en cuenta en un análisis ambiental de las organizaciones sociales. Seguramente la sociedad es mucho más que esto; pero se deberían analizar también como una estrategia adaptativa que surge en el proceso evolutivo. Para lograr un justo análisis, es necesario tener en cuenta las semejanzas que presenta la sociedad con el orden ecosistémico, pero igualmente sus diferencias.

La cultura es una emergencia evolutiva y por esta razón las ciencias sociales no pueden “reducirse” al análisis biológico; pero, al mismo tiempo, la cultura es una etapa del proceso de evolución natural y por ello no es necesario acudir a entidades trascendentes para descubrir sus características. En este sentido las disciplinas sociales también son ciencia, en la concepción kantiana del

término, y no es necesario diferenciar entre razón práctica y razón teórica, sobre la base de una libertad trascendente.

8
LOS DIOSSES

Los etíopes dicen que sus dioses son negros y tienen la nariz chata y los tracios dicen que los suyos son de ojos azules y tienen cabello rojo.

JENÓFANES

INTRODUCCIÓN

Ante todo es necesario justificar por qué se introduce el estudio de los dioses dentro de un ensayo de filosofía. Si se ha hablado del hombre, ¿por qué dedicarle un capítulo independiente a los dioses? El materialismo moderno, que viene desde el período de la Ilustración, ha procurado desterrar ese tema de cualquier ensayo científico o filosófico. Sin embargo, los dioses siguen presentes en la escena. Nadie los ha podido desterrar. Han sido los acompañantes permanentes del hombre desde la época de las culturas de cazadores y siguen presidiendo las más diversas actividades. Los invocan en todo momento no solamente los sacerdotes sino también los futbolistas y las prostitutas. Cualquier actividad humana se acompaña con su presencia.

Podemos decir, por tanto, que los dioses han sido los compañeros del hombre. Pero, ¿acaso han sido tan sólo compañeros? A veces, es cierto, han sido principalmente tiranos. Pero sea que acompañen o que dominen al hombre, han sido y siguen siendo personajes tan históricos como los mismos hombres. La historia se ha construido con ellos. Merecen, por consiguiente, una mención en cualquier tratado de filosofía y de historia. Pero es sobre todo a la filosofía a la que le corresponde entablar el diálogo con los dioses. Las ciencias sociales pueden prescindir más fácilmente

de su presencia, pero la filosofía ha sido su permanente hogar. Muchos de ellos han nacido o han crecido en casa, así después hayan plantado tienda aparte. La filosofía ha sido semillero de dioses y de antidioses.

Por último, como palabra introductoria sería oportuno explicar por qué se habla de los dioses y no de dios y por qué se tiene el atrevimiento de escribir su nombre con minúscula. Ambas preguntas tienen la misma respuesta. Lo que observamos en la historia humana es la presencia de múltiples dioses. Para el historiador no existe un solo dios sino una legión de personajes contradictorios creados por el hombre. Por esta razón los dioses de los que vamos a hablar son un sustantivo genérico y los genéricos se escriben con minúscula.

Los dioses creados por los hombres son los únicos que conocemos y a algunos de ellos los conocemos bastante bien. Jehová o Zeus son personajes conocidos. Conocemos su grandezas, sus arrebatos y sus pequeñas pasiones. Hay personajes más difíciles de entender, como es el caso del dios cristiano, que ni siquiera tiene un solo nombre. A pesar de que son tres personas, como divinidad es una sola substancia o naturaleza a la que llamamos Dios. En este caso se justifica escribirlo con mayúscula, no porque obtenga para el historiador una especial consideración, sino porque en ese caso pasa a representar un nombre específico.

Pero, por supuesto, aquí no vamos a tratar del dios cristiano o, al menos, no en forma exclusiva. Nos interesa la manera como el hombre se ha planteado en cualquier momento de su historia el problema de dios, si es que acaso ha sido para él un problema. De todas maneras los dioses casi nunca han sido un pasatiempo, a no ser para Homero. Por lo general los dioses están íntimamente ligados a las inquietudes del hombre, buenas o malas, y por lo general más a las malas que a las buenas.

La divinidad ha sido el recurso utilizado en todos los momentos históricos para solucionar las contradicciones que no logran

encontrar salida por otros caminos. De esta forma la esfera religiosa resuelve las contradicciones que se dan en el terreno filosófico y la filosofía intenta resolver las contradicciones de la ética, como la ética resuelve los conflictos del derecho y de la política. En este sentido la religión es un aspecto de la cultura, con el mismo derecho que la filosofía o la política. Es una de las maneras como el hombre ha resuelto sus propios conflictos, sea para liberarse, sea para esclavizarse. No toda ideología es perniciosa ni toda perspectiva ideológica es mentira.

Por estas razones vale la pena hablar de los dioses. Simplemente porque han sido los más entrañables compañeros del hombre, y es muy poco lo que se entiende de la historia humana si no se conversa también con estos personajes. A ellos el hombre ha trasladado muchas de sus mejores potencialidades y algunas de sus más fatídicas pasiones.

Para un estudio ambiental de la filosofía este tema tiene, vale resaltarlo, una enorme importancia. Los dioses han desempeñado un papel capital sea dentro de la naturaleza, sea por fuera de ella. Gran parte de la manera como el hombre ha manejado la naturaleza ha sido escrito en normas religiosas, a las que se ha atribuido un valor trascendente. En el concepto de dios se esconden por tanto muchos de los misterios ambientales. Más aún: en la actualidad algunos ambientalistas están convencidos de que para entender la dimensión ambiental, hay que añadir a la ecósfera y a la noósfera una tercera esfera, la esfera de dios, o teósfera. ¿Tendrán acaso razón?

Lo interesante para un estudio de la filosofía es ver la manera cómo ha ido evolucionando la personalidad de los dioses. Podemos hablar de la metamorfosis de dios, que muchas veces no es más que la metamorfosis del hombre y de la cultura. La imagen de dios ha ido cambiando en cada uno de los momentos culturales, acompañando al hombre en sus crisis y sus transformaciones. Vamos a acercarnos de una manera rápida a esos ciclos evolutivos.

8.1. LA PREHISTORIA DE DIOS

Los caballos pintarían las figuras de sus dioses como caballos
y los bueyes como bueyes.

JENÓFANES

En las imágenes que el hombre se ha trazado de dios está escondida, en efecto, la manera como el hombre se sitúa ante el mundo natural. Los dioses, en un principio, no fueron quizás más que el reconocimiento de las fuerzas de la naturaleza y la expresión por parte del hombre de un sentimiento de sumisión y respeto hacia dichas fuerzas. El hombre estaba allí, inserto en un mundo al que no pertenecía plenamente. Había sido expulsado del paraíso ecosistémico y se hallaba impotente, encontrando los medios culturales para sobrevivir y para sobreponerse a una naturaleza hostil. La naturaleza era hostil porque el hombre no encontraba su nicho en ella. Tenía necesidad de reconstruirla para poder sobrevivir.

La organización del reino de los dioses ha reflejado con mucha frecuencia la manera como el hombre organiza su propia sociedad. Las culturas de cazadores mantuvieron una organización de tipo patriarcal, al menos mientras los varones dominaron el arte de la caza. Es posible que la desintegración de la cultura de cazadores se haya debido, al menos parcialmente, a la presión ejercida sobre la fauna y que ese momento haya representado una de las etapas más vulnerables para la nueva especie. Si el hombre no hubiese dominado la naturaleza a través de la agricultura y de la domesticación de los animales, posiblemente no habría sobrevivido.

La agricultura significa la mayor revolución tecnológica del hombre y la manifestación de que él mismo se tiene que labrar su propio nicho. Pero con la agricultura cambió también de manera radical el escenario de los dioses. La mujer, que había sido la

promotora de las nuevas técnicas de manejo agrícola, impuso su propia visión de la naturaleza y colocó su propia imagen en el Olimpo. Las diosas de la fecundidad reemplazaron a los antiguos dioses de la caza y crearon uno de los escenarios más idílicos de la historia religiosa. Todavía los ambientalistas vuelven los ojos con un cierto sentimiento romántico hacia esas imágenes generosas que simbolizan la fecundidad de la naturaleza.

Quizás uno de los cambios más radicales en los escenarios míticos -y uno de los que conocemos más de cerca- es el asalto de los nuevos dioses machistas que se impusieron sobre el Olimpo femenino del neolítico. Su estudio ha sido más fácil porque los nuevos dioses se apoderaron de Grecia y los conocemos bien a través de la literatura. Es muy probable que los dioses homéricos no representen exactamente la imagen de los dioses que nacieron en la época de los metales y que sean más bien una caricatura trazada por la mano maestra de Homero. De todas maneras, detrás de la escena y a través de los rasgos caricaturescos, se pueden observar, así sea sobredimensionadas, las personalidades de los nuevos dioses.

Lo más probable es que estas nuevas divinidades hayan tomado por asalto y violencia los templos y los lugares sagrados del neolítico y hayan desplazado de ellos a la fuerza a las antiguas protectoras. En las páginas de Homero o en las leyendas de Gilgamesh o de los dioses celtas se pueden observar restos de una de las primeras guerras religiosas que conocemos. Fue al parecer una guerra violenta que significó el desplazamiento del poder femenino de la fecundidad. Con las diosas del neolítico desapareció, por igual, el poder cultural de la figura femenina.

En la nueva cultura las diosas se tuvieron que someter, con agrado o a regañadientes, a su nuevo papel subordinado. Hera, una de las antiguas diosas del neolítico, tuvo que compartir -siempre de mal humor- el lecho de Zeus, y Atenea, la diosa neolítica que simbolizaba la inteligencia, tuvo que ceder a Zeus esta prerrogativa

naciendo de nuevo de la cabeza del dios. Fueron pocas las excepciones y generalmente significaron un nuevo culto a la virginidad y el rechazo al mundo del sexo o, por lo menos, de un sexo dominado violentamente por el hombre. Lo curioso es que la mayor parte de las diosas o ninfas rebeldes, como Diana o Dafne, simbolizan la vida silvestre enfrentada a las condiciones de la nueva sociedad. La última revolución del feminismo neolítico la llevó a cabo ese ejército extraño de “amazonas” que invadieron el Medio Oriente. Para domeñarlas Zeus tuvo que engendrar a Heracles.

8.2. LOS DIOS DE LA FILOSOFÍA

Un solo dios, superior a los dioses y a los hombres, que no se parece a los mortales ni el cuerpo ni en la inteligencia.

JENÓFANES

Los dioses homéricos tuvieron larga vida y sólo murieron siglos después a manos cristianas. Sin embargo las transformaciones se iniciaron desde antes y van a ser, curiosamente, la filosofía y el pensamiento racional los que impongan los nuevos modelos. En ningún momento de la historia podemos detectar con más claridad el rechazo a los modelos divinos impuestos que en los inicios del pensamiento filosófico. La Ilustración puede ser un período similar pero Europa, a diferencia de Grecia, estaba sometida a una insoportable atmósfera represiva.

Para un estudio de la filosofía son estas transformaciones las que suscitan principalmente el interés. Lo que encontramos en el siglo VI A.C. es un desacople entre los modelos divinos y las nuevas costumbres ciudadanas. La filosofía, o el pensamiento racional, nace en esa coyuntura. Grecia había empezado a expandirse a través de la colonización del Mar Negro y del mediterráneo y nuevas clases sociales aparecieron en escena. Los ideales de estos nue-

vos ciudadanos ya no coincidían con los valores de los dioses homéricos. Pronto los comportamientos de esos dioses aristocráticos y voluntariosos empezaron a parecer demasiado arbitrarios e incluso peligrosos para el mantenimiento del orden nuevo.

Había, por tanto, que cambiar de dioses. Pero ésta no es una faena fácil. Durante seis o siete siglos asistimos a un sistema de convivencia entre la crítica y la religión tradicional. Los dioses se negaban a morir en la conciencia popular y la crítica intelectual no lograba imponerse. La filosofía acaba estableciendo un compromiso de hecho, aunque nunca se reconozca de derecho. Por una parte, el pensamiento racional empieza a elaborar una imagen de dios que corresponda a las nuevas expectativas. Por otra parte, se les da cabida más o menos amplia a los dioses tradicionales dentro de los sistemas de pensamiento.

Los primeros filósofos jonios debieron sentir el contraste entre las creencias tradicionales y los nuevos ideales, pero de los fragmentos que nos quedan es muy poco lo que podemos deducir. Lo que sí es cierto es que ellos habían emprendido el esfuerzo de explicar la naturaleza desde sí misma y por ello tenían que instalar a los dioses en el interior del sistema o sencillamente negarlos. Ellos habían inventado el concepto de naturaleza, que no es otra cosa sino el cosmos visto desde sus propios procesos, y los dioses tenían que caber en ella si no querían perecer.

Cuando Tales plantea por primera vez que el agua es el principio de todo no estaba aludiendo a un ser soberano sino a un elemento inmanente a la misma realidad. Es evidente que Tales tenía que reconstruir la tradición mítica para ajustarla a sus propósitos. Su esfuerzo no se puede tachar, como lo hace Guthrie, de mentalidad animista. Por el contrario es el esfuerzo más importante por superar dicha mentalidad. La mejor manera de acomodar a los dioses dentro del nuevo sistema era plantear no un animismo sino una especie de panteísmo universal. Esta solución será muy socorrida en filosofía y a ella acudirán tanto los estoicos como

Spinoza. Quiere decir, en último término, que todo está compuesto igualmente de dios; es decir que dios es un principio inmanente a la misma realidad. Nada podía parecer más divino, dentro de la nueva mentalidad, que el orden de la naturaleza o ese brotar de la vida en cada rincón del universo.

Más difícil de analizar es la concepción de Anaximandro. A medida que la filosofía prescindía de los elementos concretos para explicar el mundo y acudía a principios cada vez más abstractos, era mayor la tentación de pensar la divinidad en términos trascendentes. De ahí la dificultad para entender si el *APEIRON* era o no dios. Si las prerrogativas de la naturaleza se van acumulando en un solo objeto, éste acaba por asumir el carácter divino. La filosofía corre el peligro de convertirse en teología. Si Anaximandro nunca dijo que el *APEIRON* fuese dios, al menos le otorgó todos los atributos para que Aristóteles dedujese de ellos el carácter divino. Es eterno e infinito y, sobre todo, posee la capacidad cibernética o rectora.

Sin embargo no hay que preocuparse todavía por esas imágenes de dios. Los primeros jonios están analizando la naturaleza con ojos terrenos y reduciendo los principios a términos racionales. Lo que podemos ver es sencillamente la dificultad que tiene la filosofía para definir la naturaleza, sin tropezarse con términos trascendentes. También el aire de Anaxímenes se contagia con las características metafísicas del *APEIRON*. Sin embargo, en Anaximandro y los primeros jonios, la filosofía se conserva todavía dentro de la inmanencia.

Es posible que los primeros jonios no hubiesen suscitado una controversia sobre los dioses tradicionales pero la segunda generación de filósofos se lanzó a la batalla con Jenófanes y Heráclito a la cabeza. Ambos fueron muy críticos con los dioses homéricos. Heráclito llega a decir que Homero merece azotes en vez de alabanzas. Para ellos no hay posibilidad de compromisos. Los nuevos dioses racionales tenían que despojarse de todas las impurezas de los dioses tradicionales.

Esta actitud se debe, probablemente, al hecho de que los filósofos de la segunda generación quisieron trasladar al hombre la autonomía que los primeros jonios reclamaban para la naturaleza. Ellos se preocupaban sobre todo por la suerte del hombre. Había que reorganizar los cimientos de la cultura, que ya no se acomodaba a los símbolos heredados y la labor más compleja y difícil de realizar era la transformación del escenario de los dioses. Como hemos visto, no era la primera vez que se intentaba, pero ahora se trataba de reorganizar el mundo de la cultura sobre bases racionales. ¿Qué sitio se les podía otorgar a los dioses, cuando la sociedad deseaba tomar en sus manos la justicia e imponer las normas que creía convenientes?

Si los hombres querían tomar las riendas de la cultura -y si no se podía prescindir de ellos- había que tomar distancia de los dioses. La preocupación fundamental de Heráclito era recuperar para el hombre el dominio de la ética. El comportamiento humano había sido entregado a la competencia de los dioses. Eran los *DAIMONES* los responsables últimos de cualquier pasión. Si Heracles o Medea sacrificaban a sus hijos, esas acciones no caían bajo la responsabilidad personal. El hombre no era más que un juguete, fuera de los dioses, fuera del destino, aún más poderoso que los dioses.

Recuperar la responsabilidad personal en las acciones significaba alejar la influencia divina. Por ello no es posible explicar a Heráclito sin el complemento teológico de Jenófanes. Mientras Heráclito busca liberar al hombre, Jenófanes se encarga de la tarea de alejar a los dioses. No bastaba el místico panteísmo propugnado por Tales. Al parecer, no era conveniente que los dioses se pudiesen pasear por el mundo ni mucho menos que pudiesen influir en su derrotero.

Por estas razones el dios de Jenófanes no se parece nada a sus congéneres griegos ni, posiblemente, a ninguno de los dioses nacidos hasta entonces. Ante todo, no podía existir sino un solo dios.

Ésta es la característica, posiblemente más abstracta, que podía inventar la filosofía para alejar el influjo divino. Ser uno significaba que no podía confundirse con la multiplicidad de las cosas. Sin duda alguna estaba en la cumbre y por ello era el más poderoso, pero tenía que soportar la soledad del poder. Ni siquiera podía gozar de los encantos de una compañera de lecho, así fuera celosa y dominante como Hera.

Este dios no tiene que ver nada con el mundo. En física Jenófanes sigue el derrotero jonio. La naturaleza se organiza por sí misma y no necesita del concurso divino. Por ello dios tiene que ser diferente a todo lo que los hombres se han imaginado. No nace, ni se viste, ni habla, ni hace la guerra como los dioses homéricos. No tiene narices chatas o color negro ni tampoco cabellos rubios. No es, pues, como los hombres lo pintan, porque las imágenes de los hombres son tan falsas como si los caballos pintasen a los dioses como caballos.

A pesar de la contundente revolución teológica impulsada por Jenófanes, él se da cuenta de que un dios filosófico no puede atraer la imaginación popular. La filosofía puede impulsar la formación de dioses pero ellos serán inoficiosos mientras no los acoja y ratifique el sentimiento religioso; así Jenófanes está dispuesto a transar en la vida práctica con los viejos dioses homéricos, que garantizan el mantenimiento del orden social. El dios abstracto de la filosofía está demasiado lejos para garantizar el orden del mundo.

Heráclito, en cambio, no está dispuesto a hacer concesiones. Los antiguos dioses se oponen demasiado a las nuevas pautas culturales para que puedan subsistir. Por eso hay que azotar a los poetas, para que no divulguen sus patrañas inmorales. Además esos dioses no caben dentro del escenario propuesto por el nuevo orden racional. Si la filosofía jonia tiene algún significado, hay que aceptarla sin reticencia en todos sus aspectos. La construcción de la filosofía supone una eliminación de los horizontes míticos o exige su transformación. Los únicos principios válidos

para Heráclito son los que encuentra el pensamiento racional. Si la filosofía exige nuevos dioses, éstos deben ser el LOGOS o el fuego inmortal.

Pero la filosofía podía tomar otro rumbo. Si el pensamiento racional venía desterrando a los dioses carnales, ¿por qué no aceptar ese nuevo espíritu en formación como la única realidad? Ése es el camino que se inicia con el “chamán” Pitágoras y que se afianzará con el peso de la filosofía platónica. Ésta era, sin duda, una opción peligrosa para la filosofía, porque la colocaba en los bordes de la religión; y la religión significa la muerte de la filosofía. La una se impone, la otra se discute. Por ello es difícil catalogar a Pitágoras como filósofo. Todos los principios que plantea se refieren al mundo invisible. El núcleo de sus creencias, según lo recuerda Simplicio, es la existencia de almas inmortales que migran de cuerpo en cuerpo. Si ello es así, el cuerpo no puede ser sino una prisión del espíritu y la naturaleza una degradación de lo divino. La filosofía podía llevar por tanto a un espiritualismo antiterreno, o sea, a una exaltación de valores intangibles por encima de las realidades del mundo presente.

El segundo fundamento que podía acercar la filosofía al terreno religioso era la exaltación de la unidad del ser, tal como estaba empezando a ser planteada por el pensamiento racional. Un exceso de abstracción podía llevar o al dios de Jenófanes o al Uno de Pitágoras o al Ser de Parménides, todos ellos saturados de características divinas. El planteamiento de Parménides, a pesar de su alto contenido metafísico —o precisamente por eso— se sale con mucha facilidad del pensamiento filosófico. Posiblemente, él era consciente de ello y por eso expuso su contenido como si fuese la revelación de una diosa.

Ahora bien: ¿por qué razón Parménides nos acerca a los límites de la religión pero, al mismo tiempo, a la cumbre de la metafísica? Ante todo, porque Parménides coloca el ser por fuera del devenir. Éste es el principio básico de toda religión trascendente.

Ello significa que lo único importante no es lo que se desliza en las contingencias de este mundo, sino la fijeza inmodificable de lo absoluto. El ser no tiene tiempo y no se le puede atribuir ningún tipo de cambio.

Lo que salva a Parménides para la filosofía son precisamente sus contradicciones. Él no pretende escaparse del mundo y por ello conjuga en el ser propiedades que no podrían corresponderle si fuese dios, como son la finitud y la figura. En efecto, el Ser de Parménides es finito y redondo. Meliso tuvo que corregir esas características, pero lo que hizo fue posiblemente falsear el pensamiento de su maestro y ayudar a impulsar la fuga hacia la religión. Parménides, por su parte, sigue perteneciendo al terreno de la filosofía, pero dentro de ella era demasiado riesgoso negar la importancia del devenir, así se aceptase como parte del mundo de la opinión. Por otra parte, el hecho de que el ser no pueda ser creado ni destruido se puede plantear como característica divina, pero la primera ley de la termodinámica ha situado este principio en el mundo de la inmanencia.

Cualquiera que haya sido el sentido que Parménides les quería dar a sus planteamientos el hecho es que, a partir de allí, la filosofía no tenía más remedio que autodestruirse y convertirse en religión. La duda sembrada por él era demasiado honda y ha servido de trampolín para todos los vuelos míticos del pensamiento posterior. El que mejor definió esas dudas fue su discípulo inmediato, Zenón de Elea. El sentido profundo de las aporías de Zenón es la sospecha de que el mundo no puede explicarse desde sí mismo y que, por lo tanto, de todas maneras hay que abrirse a la trascendencia. El tiempo y el espacio son de por sí contradictorios por cualquier camino que se les analice y sólo lo trascendente tiene consistencia lógica. Con razón, pues, Parménides había identificado el ser inmóvil con la verdad.

Ahora bien. El hecho de que para Parménides Ser y Verdad se identifiquen coloca al pensamiento filosófico por fuera de la in-

manencia, o en el campo de una metafísica muy cercana a la religión. Bastaba que alguien impulsara el proceso para que se invirtiese totalmente la pirámide del pensamiento humano. Platón, con un genio poético y filosófico indudable, va a consolidar los fundamentos de la filosofía occidental por dos milenios, si es que acaso a ese planteamiento se le puede llamar todavía filosofía.

Pero antes el pensamiento inmanentista tenía que radicalizarse. La labor fundamental de los sofistas consistió en trasladar los principios a la práctica de la vida cotidiana, es decir a la ética y a la política. Los sofistas llevaron a su más radical expresión la autonomía que Heráclito había reclamado para el hombre. Si era verdad que el hombre, individualmente considerado, era el único responsable de su comportamiento, ello significaba que tanto la ética como la política eran igualmente autónomas. No existen, en consecuencia principios absolutos o definitivos. Cada sociedad encuentra los valores que le son útiles y lo que debe hacer la filosofía es impulsar esos valores a través de la educación.

Dentro de una sociedad pensada en estos términos la importancia de los dioses desaparece. No tiene relevancia ni siquiera insistir en el dios filosófico de Jenófanes. La filosofía no tiene por qué construir ningún tipo de dios, porque todos ellos entran en conflicto con la autonomía del hombre. Por lo tanto, el principio radical es si se acepta o no dicha autonomía. Por esta razón los sofistas en general fueron agnósticos o abiertamente ateos. La actitud más conciliadora fue la de Protágoras, para quien el problema de dios era demasiado complejo para resolverlo en una sola vida. Lo mejor era prescindir de él. No era necesario ofuscarse con un problema insoluble.

La actitud más racional, sin embargo, fue la de Pródico. No había que deshacerse del problema de dios sino explicar cómo y por qué surge. No se podía ser indiferente ante la idea de dios que había calado en todas las sociedades. Así pues, la creencia en las divinidades debería tener una profunda significación sociológi-

ca. Para Pródico, en efecto, los dioses son símbolos de las necesidades humanas más reales e inmediatas. Llamamos dioses a quienes nos han encontrado los medios para satisfacerlas.

No se puede menos de admirar el radicalismo y la novedosa modernidad del pensamiento sofista. La derecha, sin embargo, empezó a sentir que peligraba la estabilidad de la cultura y encontró en Platón un guía insustituible. Platón acepta definitivamente los planteamientos tanto de Pitágoras como de Parménides y con ello va a invertir el sentido de la filosofía. Aceptar estos planteamientos significa luchar denodadamente contra los presupuestos de Heráclito y de los sofistas y, más aún, oponerse, tal como el mismo Platón reconoce, a toda la tradición griega liderada por Homero.

Eso era verdad. Pero Platón estaba dispuesto a hacerlo y a llevar hasta sus últimas consecuencias la fuga hacia la trascendencia. Si la realidad inmanente no puede explicarse desde sí misma, como lo había sospechado Zenón, es porque toda ella depende de realidades invisibles que no pueden ser percibidas por ninguno de nuestros sentidos. Parménides, por lo tanto, tenía razón al afirmar enfáticamente que el “ser” no corresponde al devenir. El ser es algo trascendente que sobrepasa totalmente la realidad actual y visible. Pero, en contra de Parménides, había que afirmar que esta realidad no puede explicarse sino a partir de lo trascendente. Este paso es el que convierte la vida humana en religión.

La realidad es, pues, exactamente contraria a lo que aparenta y, por lo tanto, la filosofía jonia se equivoca al querer explicarla desde la inmanencia. Desde allí no hay ninguna explicación posible. Solamente nos encontramos con un engranaje de causas que en último término no ofrecen una explicación satisfactoria y que se encadenan hasta lo infinito. Zenón lo había probado con sus aporías. Para que las causas inmanentes operen tienen que partir de una voluntad racional, porque solamente la voluntad explica por qué se desencadenan los procesos. Como lo dice Sócrates por

boca de Platón, si uno se sienta no es porque tenga tendones, sino porque quiere sentarse.

Vivimos, por lo tanto, en una realidad incompleta que solamente puede explicarse si se acepta la trascendencia. Pero Platón va más allá de esta fácil solución kantiana. Si para Kant es necesario aceptar la existencia del alma y de dios con base en la existencia de la libertad, pero no es posible avanzar más en el conocimiento de la trascendencia, para Platón lo único que conocemos realmente es la trascendencia. Trascendentes son las ideas y, sin embargo, las podemos conocer con mayor claridad que la realidad visible si tenemos la fortaleza de desprendernos del halago de la sensibilidad.

De hecho, el orden del conocimiento sigue la misma trayectoria que el orden del ser. Si las ideas son las percepciones más claras que podemos obtener es porque el alma es anterior a cualquier hecho material. La realidad de la materia hay que explicarla como un resultado del espíritu. El alma es la que impulsa la actividad de todo el mundo material, y si el mundo tiene algún tipo de actividad, es porque tiene alma. Pero, ¿de dónde saca el alma su capacidad para impulsar el movimiento y, por lo tanto, para producir la vida? Ello es posible porque el alma es solamente una chispa desprendida de la esencia de dios.

Si no fuera porque dos milenios de platonismo cristiano nos han acostumbrado a este lenguaje, se podría pensar que estamos leyendo una fábula moralizante. La verdad es que esta fábula ha sido el cimiento de la concepción filosófica de Occidente hasta el nacimiento de la ciencia moderna, y más allá. Como puede verse, la filosofía se convierte en teología. Lo que importa conocer no es la realidad material, sino la existencia de los seres trascendentes como el alma o dios- que explican en último término toda la realidad. La naturaleza y el hombre pierden así cualquier tipo de autonomía. No pueden existir, ni obrar, ni ser explicados, sino como productos de la acción divina y ello en cada momento de su ser y

no solamente en un principio hipotético, como lo suponía Anaxágoras.

Si se plantea en estos términos la trascendencia, cualquier tipo de actividad humana se vacía de sentido, al menos como acción autónoma. Ello lo va probando Platón a lo largo de los diálogos. El lenguaje, si tiene origen humano, no puede ser instrumento apto para la elaboración de la ciencia (*Cratilo*). La ciencia misma no puede alcanzarse a través de la experiencia sensible y, por lo tanto, solamente puede residir en un alma espiritual y preexistente (*Theetetes*). La ética no es algo que construimos los hombres, sino que se impone desde la trascendencia (*Gorgias* y la política); sólo es válida si se identifica con la ética, es decir, si orienta a los hombres hacia la realización de una justicia trascendente (*El político*, *La república*, *Las leyes*).

Sin embargo, el mismo Platón acabó dándose cuenta de las inconsistencias de su sistema. Desde el punto de vista exclusivamente filosófico era imposible sostener esa inversión de valores. En la trilogía de madurez y, sobre todo, en ese portentoso y profundo diálogo de *El Sofista*, Platón recapitula las contradicciones que se desprenden de su doctrina. En último término, si existe un ser trascendente, tal como él mismo lo ha dibujado siguiendo las huellas de Parménides, ello significaría que un ser así no puede comunicarse de ninguna manera con el mundo actual de los fenómenos. La trascendencia, para que sea trascendencia, tiene que vivir aislada, en una cápsula independiente, por encima o más allá de cualquier contingencia terrena. Por ello Platón no teme enfrentarse a su maestro Parménides para afirmar enfáticamente que también el devenir tiene que participar en alguna manera del ser y que el mundo del devenir es una mezcla de ser y no-ser.

Por estas razones el platonismo tenía que escaparse del terreno filosófico hacia puerto seguro, pero dogmático, de la religión. Debería decirse mejor que es seguro porque es dogmático, o sea, porque no admite la controversia. La verdad se desliga, como ha-

bía sucedido en Parménides, del terreno movedizo de la opinión. Ahora bien. La filosofía deja de ser filosofía desde el momento en que se sale del terreno hipotético. Por ello con Platón empieza el imperio de la teología. El discurrir filosófico deja de ser una conjetura para convertirse en una verdad establecida y “revelada” por una diosa o, lo que es igual, establecida en el molde eterno de las ideas trascendentes. Por ello la teología de Platón exige una república autoritaria que se parece más a una Iglesia que a la discusión democrática del ágora. Sin embargo, antes de que la filosofía de Platón sea cobijada por el manto cristiano, la época helenística va a plantear soluciones distintas al enigma religioso.

Ante todo, Aristóteles intenta escaparse al trascendentalismo platónico y retoma el camino de regreso a la tierra, dándoles autonomía, por lo menos, a la ética y a la ciencia. En este sentido va más allá de Kant, puesto que no aprovecha la ética para emprender de nuevo el vuelo hacia el Olimpo. Sin embargo, Aristóteles no se atreve a aceptar plenamente el moviismo de Heráclito y busca amarrar en alguna forma los fenómenos de la naturaleza en anclajes absolutos, sean lógicos o metafísicos. De este tímido semiplatonismo surgen los dioses de Aristóteles.

En realidad, la teología de Aristóteles no es muy consistente ni está suficientemente elaborada. A él le interesa mucho más el estudio de la física, de la lógica y de la ética que la profundización en un tema hasta cierto punto desconocido. En ello puede considerarse un kantiano antes de Kant. No obstante, a Aristóteles lo obsesiona el problema del orden y no encuentra otra salida para resolverlo sino darle prioridad al estudio de la causa final, por encima de las causas eficientes. Ésta es, posiblemente, la raíz de su platonismo larvado.

Se trata, sin embargo, de un platonismo a medias. Si se quiere explicar el orden, al menos dentro de la lógica formal, lo más sencillo es presuponer un primer motor que impulse la actividad del universo. Ello significaba darle razón a Anaxágoras por encima

de Platón. El motor de Aristóteles no se necesita, a diferencia del dios platónico, sino en un primer momento de impulso. El resto es el ámbito de la autonomía tanto de la naturaleza como del hombre. En ese sentido se parece algo a ese extraño dios de *El Político* de Platón, que impulsa el universo solamente durante un período de tiempo y lo deja mover por sí mismo durante la siguiente fase. La diferencia es que esa insólita alternancia de *El Político* se introduce solamente para explicar la decadencia del mundo y la necesidad de que el poder cibernético regrese a las manos de dios.

La teología de Aristóteles no es, pues, del todo trascendente. El mundo tiene también algo de divino, pero la suya es una divinidad diluida en distintas proporciones a lo largo del universo. La materia sutil de los astros se contagia más fácilmente de la sustancia divina que este mundo sublunar, terreno y degradado. No sabemos por qué llega Aristóteles a esta extraña concepción. Sin duda algún, la importancia de los astros era patente para el pensamiento griego, pero los antiguos estaban acostumbrados a ver dioses en toda la naturaleza. Si se quería mantener fiel a esa tradición, Aristóteles debería haberla seguido fielmente; pero no había razón aparente para privilegiar a los astros.

La solución de los estoicos va a ser más radical. Si había que aceptar un principio divino de la filosofía, éste no podía ser exterior a la naturaleza. Los estoicos comprendieron con claridad las contradicciones detectadas por Platón en sus últimos diálogos. Un ser trascendente, desligado de los procesos naturales, no podía mantenerse unido al mundo inmanente por ningún canal. Para explicar el mundo tal como lo habían intentado los jonios, hay que deshacerse de cualquier tipo de trascendencia. Si se acepta un principio divino, éste no puede ser sino un principio inmanente de orden.

Este principio, sin embargo, acaba por revolucionar los fundamentos mismos de la filosofía. La conclusión inmediata es que el estudio de dios es un capítulo de la física. No existe, por tanto, una

metafísica. La naturaleza se compone de dos principios: uno activo que es divino y otro pasivo que es la materia. Ello no significa que el principio divino no sea igualmente material. Se podría decir que dios es una “cualidad inseparable de la materia” o un fluido material que la impregna como “la miel impregna los panales”. Dios, pues, es un ser corporal, identificado con la realidad material.

No se trata de un principio personal que ejecute la acción desde afuera. Para ser principio activo no se necesita, como lo había considerado Platón, un ser racional y voluntario, externo al proceso. El dios estoico no tiene voluntad porque cualquier acto voluntario es una contradicción dentro de un mundo determinístico. No se trata de un principio activo y voluntario, sino de la fuerza racional y determinística que impregna todo lo real. Lo racional no significa personal, ni menos voluntario. La razón es solamente la manifestación del orden existente, pero dicho orden no es el resultado de una voluntad. A dios se le puede llamar el alma del mundo, pero en tal caso no se trata de un principio independiente de acción sino de un germen inmanente de vida.

El dios estoico se identifica, pues, con el “logos” y con el orden, porque todo orden es logos. Logos significa, en este contexto, “orden”. Pero el orden no requiere una persona que ordene, sino un principio inmanente que obre. Por ello el mundo es determinístico y no es el resultado de un acto voluntario; está regido por el destino y no por la voluntad. De este principio básico surge toda la ética del estoicismo, diametralmente opuesta a la de Platón. El hombre no está sometido a un dios personal sino a un destino inmanente, y es inútil y perjudicial luchar contra él. Destino y providencia son la misma cosa.

La concepción estoica es una de las únicas que logra modificar el concepto de naturaleza, así sea introduciendo en ella a dios. De todas maneras, el sistema natural podía ser de nuevo estudiado, tal como lo habían hecho los jonios, como una unidad articulada, sin personajes externos que perturben su ritmo y su orden. La

naturaleza vuelve a ser autónoma. No depende de nadie sino de sus propios principios; pero, sobre todo, recupera su dignidad y su belleza, después de que Platón había denigrado tanto de ella. Estas características hacen de la filosofía estoica uno de los modelos predilectos para cualquier estudio ambiental.

Sin embargo, introducir a dios dentro de la naturaleza tiene también sus riesgos. Ello se puede observar no solamente en los estoicos sino también en Spinoza. Por supuesto que los estoicos no cargan sobre sus espaldas la pesada tradición que le impidió a Spinoza pensar la naturaleza de manera coherente. Pero en estos sistemas los valores se desplazan desde el hombre hacia un orden determinístico e inmanente que no tiene en cuenta los caminos de la creatividad, tanto de la naturaleza como del hombre. La naturaleza y el hombre pierden autonomía.

Precisamente para recuperar dicha autonomía Epicuro se ve obligado a expulsar de nuevo a los dioses. El objetivo de toda su filosofía es recuperar la autonomía del hombre para poder disfrutar de una paz estable. Incluso el estudio de la naturaleza y del cosmos está subordinado a este objetivo primordial. Lo primero que tiene que hacer Epicuro para lograrlo es desterrar a los dioses. Para que la naturaleza no amenace la tranquilidad humana hay que despojarla de todo influjo divino. Detrás de los fenómenos naturales no existe ninguna voluntad, sino el engranaje ciego del determinismo causal. Los fenómenos de la naturaleza no están hechos para castigar o premiar a los hombres, porque la naturaleza no tiene finalidad. Para lograr la *ATARAXIA* hay que desterrar a los dioses del entorno natural. Agazapados detrás de los fenómenos naturales los dioses infunden pánico más que respeto.

Por ello, para Epicuro los dioses nada tienen que ver con la organización del mundo material. El mundo es autónomo no sólo en los objetivos que alcanza, sino igualmente en el camino de su propia organización. Epicuro tenía en el atomismo un modelo consecuente de análisis físico para sus fines éticos. Al igual que los

estoicos, pero quizás con más consistencia que ellos, Epicuro sostiene que el mundo está regido en su formación por leyes determinísticas que nada tienen que ver con la voluntad de un dios.

Ello no significa que haya que desterrar a los dioses de cualquier nicho natural. Lo importante es cambiarles de escenario. Los dioses pueden existir, pero solamente como ejemplos de felicidad y no como jueces de las acciones humanas. No tienen la capacidad cibernética que les había otorgado Jenófanes. No son tampoco un principio impulsor del movimiento, tal como lo habían sugerido Anaxágoras y el mismo Aristóteles. Los dioses no están ubicados por fuera de la naturaleza, sino que pertenecen a ella. No pasan de ser uno de los múltiples modelos de organización establecidos por el proceso natural.

Esta concepción epicúrea de los dioses se ajusta a la ética porque en este escenario representan el ideal más plausible de tranquilidad. Por tanto impulsan al hombre a alcanzar ese estado. La teología de Epicuro es ética, al igual que su física. Pero también es política. Los dioses representan un ideal de orden que los hombres pueden imitar. Al fin y al cabo, la ética de Epicuro está sometida a las conveniencias políticas. Si no se debe ser injusto, no es porque estemos convencidos de que el bien es obligatorio, sino porque el mal es castigado por el brazo coercitivo del Estado. Así pues, no son los dioses sino la misma sociedad la que impone las leyes, y es la misma sociedad —y no los dioses— la que exige cumplirlas. Toda sociedad se construye en forma arbitraria, pero es necesario someterse a ella porque el miedo al castigo perturba la tranquilidad interior. El culto no es más que una manera de acoplarse a los ritos sociales.

La sociedad no se construye sobre principios divinos, sino por el arbitrio humano. Esto es el resultado de la acción libre del hombre y por ello es contradictoria y coercitiva. Si la justicia dependiera de dios no habría necesidad de justicia humana. La socie-

dad se organiza, pues, como ella quiere y es necesario someterse, aunque no estemos de acuerdo con sus principios. Toda ética y todo derecho son frutos no de un mandato divino sino de un acuerdo o de una imposición positiva; y si es necesario someterse a ellos, no es por respeto social sino por simple conveniencia individual. Porque el miedo al castigo perturba la tranquilidad interior.

8.3. EL DIOS CRISTIANO: ENTRE EL PADRE Y EL JUEZ

¿Acaso el alfarero no es dueño del barro
para hacer vasos de honra o de ignominia?

PABLO A LOS ROMANOS

Todas las corrientes que hemos estudiado tuvieron un enorme influjo en las épocas helenística y romana, dominadas principalmente por el estoicismo y los neoplatonismos. Cualquiera contemporáneo habría podido sospechar que el triunfo político sería sin duda para alguna de estas tendencias; sobre todo para el estoicismo, que conquistó el trono imperial con Marco Aurelio décadas antes de que Constantino hiciese girar la suerte hacia el cristianismo. Lo que hay que preguntarse quizás es: ¿por qué ninguna de estas corrientes logró consolidar un terreno ideológico que permitiese aglutinar la política imperial? ¿Cómo es posible que el Imperio se haya precipitado en los brazos del cristianismo, una religión judaica y oscura? La respuesta a estos interrogantes no es sencilla. Sin embargo, lo primero que debe afirmarse es que el cristianismo no era propiamente una religión judaica y para ese entonces no representaba una secta oscura. Además, si el Imperio Romano se entregó en manos cristianas es porque el cristianismo se había moldeado previamente a imagen del Imperio.

Lo que hoy se denomina religión cristiana tiene en realidad muy pocos ingredientes judíos. Sin duda alguna Jesús era un judío de Palestina. Étnicamente lo era, pero culturalmente era difi-

cil, en aquella época, saber en qué consistía ser judío. En realidad la ortodoxia se conformó después de la destrucción de Jerusalén por Tito, alrededor de una de las tantas sectas o corrientes judías que pululaban en tiempo de Jesús. Podemos enumerar sólo algunas de ellas.

Para los saduceos, la religión judía significaba el triunfo de los valores terrenos. No creían en la inmortalidad del alma ni en un más allá. Los fariseos estaban más apegados a las escrituras, pero las compaginaban con tendencias helenísticas, como la creencia en un alma inmortal y un juicio de ultratumba. Los asideos habían acabado por aceptar la distinción introducida por el helenismo entre cuerpo y alma. Los zelotas se preocupaban ante todo por liberar al pueblo de Israel del yugo romano y consideraban que la religión judía era fundamentalmente henotista. La literatura sapiencial había removido parte de las viejas tradiciones, de acuerdo con los principios sofisticos y escépticos predominantes en la cultura griega. Por último habría que tener en cuenta el movimiento profético, proveniente de las raíces populares y no de las capas sacerdotales, y que impuso nuevas concepciones sobre dios y la religión.

Es dentro de este panorama heterogéneo y sincretistas en donde habría que situar el pensamiento de Jesús. Ello, sin embargo, no es una tarea fácil porque la tradición cristiana primitiva sumergió la figura del maestro en un hábito de mitos o de leyendas contradictorias. Por otra parte, las fuentes escritas que se conservan son relativamente tardías y surgieron como propuestas polémicas dentro de las comunidades. Reflejan múltiples miradas sobre la personalidad y el pensamiento de Jesús. Para algunas de ellas, Jesús era simplemente un maestro de la verdad. Para las corrientes contrarias, en cambio, era una figura divina que solamente en apariencia podía ser catalogada como hombre. Las corrientes más primitivas lo consideraban simplemente como un profeta ligado a la tradición judaica.

Por lo general, mientras más tardías las fuentes, más mitifican la figura y la enseñanza de Jesús. Escarbando los elementos más primitivos de la tradición es, sin embargo, posible rehacer algunas de las características fundamentales de esa extraña personalidad. La imagen que surge de allí es contradictoria. Pero se pueden detectar algunos rasgos básicos. Ante todo habría que situar a Jesús dentro de la línea de rebeldía y libertad que caracterizó a los profetas de Israel. Ellos no estaban sometidos a ninguna ortodoxia. Agitaban un pensamiento libre e interpretaban a su arbitrio los grandes temas de la tradición.

La reflexión de Jesús lo lleva a algunas arriesgadas conclusiones, impregnadas de una concepción pesimista sobre las condiciones actuales de existencia. Jesús cree que la raíz de la infelicidad humana radica en la desigualdad. Ante esas circunstancias, Jesús inicia un movimiento por la reconquista de la igualdad como única garantía de la felicidad personal. Es en esa perspectiva donde Jesús plantea el problema de dios. Si existe dios, no puede identificarse con el Jehová colérico del Sinaí. Jesús no puede concebir a dios sino como padre, es decir como engendrador de la igualdad, y no existe padre mientras no haya hermanos. La tarea fundamental del hombre es, por lo tanto, construir la igualdad y sólo entonces se podrá hablar del padre.

Esta concepción es suficientemente revolucionaria para haber encendido al mundo pero, en realidad, el cristianismo no la tomó sino parcialmente, como fundamento de su doctrina. Todavía permanece escondida como una raíz oculta que en ocasiones suscita la rebelión en el interior del pensamiento cristiano. Muchas de las herejías o de las tendencias heterodoxas, desde los pobres de Lyon hasta la teología de la liberación, han surgido de esa fuente. De hecho, la doctrina de Jesús no podía acomodarse a las estructuras políticas del Imperio Romano. Por ello la doctrina, a pesar del entusiasmo que podía suscitar, estaba llamada a desaparecer o a conformar minúsculas comunidades que se segregaban del cuer-

po social. Estaba destinada a ser más una secta que una Iglesia. La doctrina de Jesús contenía principios anárquicos incompatibles con la estabilidad del Imperio. Atacaba incluso la base de la familia, que era el núcleo de la sociedad tanto judía como romana.

Por esto es que lo que se consolida como núcleo ideológico es una doctrina sincretista que poco tiene que ver con las ideas originales de Jesús. Como vimos antes, el artífice principal, aunque tal vez no el único, fue Pablo de Tarso, un extraño personaje proveniente de la tradición farisaica judía pero con un fuerte vínculo con la tradición helenística, por su patria chica, que era uno de los centros de helenización del Oriente Medio.

Pablo es, junto con Esteban, el principal orientador de uno de tantos movimientos en los que se dividió el cristianismo primitivo. Él no conoció a Jesús personalmente ni perteneció a ninguno de los círculos que rodeaban al maestro. Sin embargo logró una autoridad indiscutida en la comunidad primitiva, hasta el punto de igualar a la cabeza máxima de dicha comunidad que, a no dudarlo, era Pedro. Ello se debió, además de a su fuerte personalidad, al hecho de poseer una preparación intelectual de la que carecían los discípulos inmediatos.

Para poder acomodar el mensaje de Jesús al ambiente helenístico del Imperio, Pablo tuvo que transformar profundamente el mensaje y la figura misma de Jesús. La base de la doctrina de Pablo es el dogma de la Redención. Ello supone la creencia en un pecado original que podía deducirse tanto de fuentes griegas como judías. De allí se derivaba la necesidad de un redentor o de una redención, que era el núcleo de todas las religiones de misterio muy solicitadas en tiempos imperiales.

Sobre esta base ideológica se construirá el edificio cristiano. Para lograr el triunfo de estos principios, Jesús tenía que convertirse en redentor, y su muerte, en vez de un hecho político y social, pasaba a ser el fundamento del nuevo drama. Pero ello dificultaba la formulación de una teología. El dios cristiano es quizás una

de las construcciones más atrevidas y complicadas de toda la historia religiosa. Ante todo, la muerte de Jesús no podía tener significado salvífico, a no ser que fuese dios. Ser dios dentro del Imperio era tarea relativamente fácil y los griegos estaban acostumbrados a ver en sus escenarios poéticos a los hijos de los dioses. Pero, ¿cómo era posible acomodar un nuevo dios en la estructura rígida del monoteísmo judío? La corriente principal del cristianismo, liderada por Pedro y Santiago, no tenía ninguna intención de separarse del cuerpo judío y este pueblo había luchado desde temprano por la unicidad de dios y no podía soportar ningún tipo de intruso en el solio divino.

El primer problema a resolver estaba relacionado con la personalidad del Padre, que era uno de los pilares de la predicación de Jesús. Los dioses antiguos se mezclaban con familiaridad en el mundo de los hombres pero la filosofía había hecho un esfuerzo por alejarlos de la escena terrestre y Platón había concluido por invertir la pirámide sujetando todas las responsabilidades en el ápice divino. A Platón, sin embargo, no se le habría ocurrido llamar padre a dios.

Una de las maneras de hacer retornar a los dioses la plantearon los estoicos al imaginar que dios no era más que el principio activo de la realidad natural. Pero el dios estoico se hallaba demasiado sumergido en el mundo para ser adorable. Estaba demasiado comprometido con el orden mundano.

El dios cristiano, por tanto, debía regresar a Platón, aunque debía superar, con ayuda del Yahvé judío, su confusa y moderada trascendencia. No bastaba con el afectuoso dios de Sócrates que se comunicaba en un lenguaje íntimo. Menos adecuada era la imagen del padre predicada por Jesús, que más que un concepto religioso era una vivencia anticipada y demasiado humana de una igualdad utópica. Era necesario crear una figura austera de presidir todos los órdenes de la vida cotidiana y que manejase despóticamente los hilos de la realidad. El dios de Pablo no es el

padre bondadoso que hace llover sobre justos y pecadores, sino el dueño de la arcilla que construye con ella vasos de honra o de ignominia.

El dios de Pablo nace, por tanto, del misterio de la redención y supone la aceptación de la sociedad de clases y de la autoridad política. Dentro del anarquismo predicado por Jesús no era posible fundar una Iglesia, sino una pequeña comunidad sectaria. El dios de Pablo, en cambio, significaba una dura verdad que era necesario aceptar no por el camino de la razón, sino por la iluminación de la fe. Había que superar el inmanentismo, solapado todavía en la filosofía platónica. El dios de Pablo no es un dios racional ni pretende serlo. Es un dios absolutamente trascendente, que sólo puede ser aceptado por la fe. Es un dios austero porque la doctrina de la redención exige una moral austera. Esa figura señera no es solamente el producto de una mentalidad enardecida, sino también una exigencia ideológica. Y por ello triunfó.

Era necesario conservar la imagen del dios único. Pero al mismo tiempo, si a Jesús había que considerarlo como el hijo substancial del Padre, había que introducir en alguna forma las genealogías divinas tan caras a la tradición griega. Ello requirió un prolongado trabajo teológico. Posiblemente ninguna de las imágenes de dios han sido tan difíciles de elaborar como la cristiana. Alá salió íntegro de las manos de Mahoma y el dios judío nació sin problemas en el monte Sinaí.

Los dioses orientales eran tan difusos que no estuvieron sometidos con demasiada violencia a las luchas teológicas. El dios cristiano, en cambio, tuvo que esperar la consolidación de su figura por lo menos durante siete siglos.

El primer problema consistía en resolver el sentido de la filiación que había que otorgarle a Jesús. Lo más probable es que él mismo se haya llamado hijo de dios, pero este título significaba para él simplemente que era el primero en entrar en el reino, o sea en la comprensión del sentido de la fraternidad humana y de la búsque-

da de la paternidad divina. Todos los hombres estaban llamados a ser hijos de dios, pero si dios era un padre, ello sólo se lograría cuando hubiese en la Tierra realmente hermanos. La hermandad significaba para Jesús simplemente la igualdad, por encima de cualquier lazo de sangre que, por otra parte, él menospreciaba.

Pero adentro de la doctrina paulina de la redención cambiaba el sentido que había que darle a la filiación de Jesús. Si todos los hombres podían llegar a ser hijos de dios por adopción, Jesús lo era por naturaleza. De otra manera no podía asumir el papel de redentor. Ése era el dilema. Si Jesús era dios, tenía que serlo en sentido pleno y no en una forma figurada o subordinada. Pero, ¿cómo podía ser dios en sentido pleno sin romper el sentido del monoteísmo judío? El cristianismo no podía ni debía regresar a las figuras del politeísmo pagano. Por ello, en un principio, se impuso el subordinacionismo, al cual se adhirió inclusive el mismo Pablo de Tarso y que defenderá todavía *Orígenes*, docientos años más tarde. El subordinacionismo significaba que Jesús era en alguna forma inferior al Padre.

Pero dicha doctrina no dejaba de tener sus riesgos. ¿Cómo se podía situar al hijo por debajo del padre sin regresar al politeísmo? Los escenarios paganos estaban llenos de hijos de dioses, pero ninguno de ellos se podía igualar a sus progenitores. La conquista de la supremacía solamente se lograba por la violencia y no por la supremacía de cualidades esenciales. Zeus había arrebatado el trono a Cronos no porque fuese superior a él por naturaleza, sino porque lo venció por la fuerza. El cristianismo no podía basarse en esas leyendas si no quería ser identificado como una variación sin importancia de las creencias paganas. Por ello había que plantear sin temores que Jesús estaba identificado totalmente con la naturaleza del padre, o sea que Jesús gozaba en su plenitud de la naturaleza divina.

Sin embargo ambos extremos resultaban peligrosos. ¿Cómo era posible decir que Jesús era igual al Padre? ¿Se trataba en ese caso

de dos dioses? Y si eran el mismo, eso quería decir que el Padre había muerto en la cruz. Pero si Jesús no era dios, ¿cómo podía explicarse el misterio de la redención? Dios no se aplacaba simplemente con la muerte de un hombre. El sacrificio requería sangre divina. El cristianismo primitivo es un hervidero de tendencias que intentan explicar esa compleja maraña de supuestos. Por una parte, los gnósticos docetas imaginaban que Jesús era solamente una sombra o una apariencia con la que se había revestido momentáneamente el dios padre. Por otra parte, la tendencia más humanista insistía en que Jesús era un hombre adoptado por dios como hijo, de cualquier manera que pudiese entenderse dicha adopción.

La Iglesia cristiana estaba enfrascada en este problema de definición de su dogma fundamental en el momento en que Constantino le abrió el poder del Imperio, y las luchas continuaron acaudilladas por los mismos emperadores. Por un momento pareció que triunfaba la corriente más intransigente, que intentaba preservar la unidad divina y por lo tanto su absoluta trascendencia. La tendencia la acaudilló Arrio, un vigoroso polemista que estuvo a punto de ganar la batalla ideológica. La propuesta parecía tan sensata que, según la expresión de Jerónimo, el mundo estuvo a punto de volverse arriano. De hecho, los bárbaros —a excepción de Clodoveo— se afiliaron a esta corriente cristiana y Teodorico, el primer rey de Italia, una vez disuelto el Imperio de Occidente gobernó como arriano.

La ortodoxia, o sea la doctrina de la igualdad entre padre e hijo, acabó por triunfar, pero solamente en apariencia. Por más que se definía el sentido de la nueva divinidad aparecían a izquierda y derecha nuevas propuestas. Resultaba realmente muy difícil aceptar la doctrina que se definía como ortodoxa. Más aún: esa doctrina, como lo diría el obispo Apolinar, llevaba a conclusiones absurdas y peligrosas. Si dios se había hecho hombre, ¿poseía acaso la libertad de pecar? ¿Sería que dios había asumido so-

lamente la carne, pero no la razón humana y la libertad? Pero si se afirmaba plenamente la divinidad de Cristo, ¿no acababa evaporándose su humanidad? ¿Podía acaso dios asumir tan decididamente la condición humana? ¿No habría que tomar más bien la unión en sentido metafórico y no en el sentido físico que le daba la escuela de Alejandría? ¿Se podía llamar acaso a María “madre de dios”?

Lo que se estaba jugando con estas preguntas era no sólo el destino del dios, sino también el sentido del hombre. El triunfo de la tendencia que quería divinizar a Jesús significaba la pérdida de autonomía para el hombre. No obstante esa fue la corriente que triunfó. El último defensor de un cierto humanismo cristiano, que estaba dispuesto a defender la libertad del hombre contra el poder absoluto de dios, fue el obispo Nestorio, quien sucumbió ante la vehemencia del obispo Cirilo y de la pluma exquisita de Agustín de Tagaste.

Las dos tendencias se acechaban mutuamente y las iglesias empezaron a luchar por el triunfo de su propia versión. Antioquía contra Laodicea, Alejandría contra Antioquía. Si el obispo Cirilo triunfó sobre Nestorio, ¿acaso su doctrina estaba exenta de peligros? ¿No suponía la volatilización de la figura humana de Jesús? El monofisismo significaba un peligro tan grande como lo fue el docetismo en la comunidad primitiva. Había que aplastarlo por igual con la fuerza de las armas, así se camuflase bajo fórmulas más benignas como el monoteísmo.

En estas largas y sangrientas controversias se agotaron las mejores inteligencias de Occidente durante ocho siglos. El adopcionismo español se puede considerar el último brote, aparecido a finales del siglo VIII. Las controversias continuarán sin embargo, de manera algo más civilizadas entre escotistas y tomistas o entre jesuitas y dominicos. El tomismo se inclinaba al docetismo gnóstico e intentaba cerrar la vía a cualquier pretensión humana para alcanzar la trascendencia. El escotismo y el jesuitismo

intentaban rescatar para la naturaleza humana una cierta dignidad y un remedo de autonomía. Todavía a finales del siglo XVII, Suárez tendrá que elaborar la complicada doctrina de los modos substanciales para probar que Cristo sigue siendo hombre. La división alcanza el campo protestante y los arminianos rompen lanzas contra los gomaristas en la tranquila Holanda.

Estas luchas no valdría la pena ni siquiera mencionarlas, si no hubiesen gastado la energía de Occidente por tantos siglos y si no escondiesen en su seno el sentido de la dignidad y de la autonomía del hombre. Lo que estaba en juego no eran simplemente unas cuantas doctrinas teológicas, sino el sentido de la existencia humana. Mientras que el Padre de Jesús significaba un fórmula para construir la igualdad, el nuevo Padre de Pablo de Tarso y de la tradición cristiana representa el principio de la realidad. El rígido núcleo que mantiene cohesionado el sistema de imposición ideológica. Incluso la figura de Cristo será sometida sin escrúpulos a su dominio. La realidad humana, al igual que en el platonismo, seguía siendo organizada desde arriba.

8.4. UN DIOS PARA LA CIENCIA

Ese ser eterno e infinito que se llama dios,
obra con la misma necesidad con la que existe.

SPINOZA

La descripción, a veces enojosa, de los elementos más sobresalientes de la teología cristiana es indispensable para comprender la atmósfera en la que se desenvuelve el pensamiento filosófico y la investigación científica de Occidente. Sólo así podemos comprender la lucha, muchas veces despiadada, que permitió rescatar parcialmente la autonomía del hombre y de la naturaleza. Es fundamental comprender que quienes iniciaron la aventura científica desde el siglo XII, pero sobre todo desde los siglos XVI y XVII, lo

hicieron en un terreno muy diferente del que les tocó manejar a los filósofos griegos.

La teología había sido muy difícil de elaborar y más difícil aún de imponer a las masas. Podría pensarse que al pueblo no le interesaban las luchas teológicas y estaba lejos de comprenderlas, pero en tiempo del Imperio se era o no se era arriano, y en la Edad Media ser albigena era exponerse a la hoguera. El pueblo, por tanto, no tenía más remedio que interesarse por la teología. No se trataba solamente de una cuestión de clérigos. Era un asunto político, dado que el poder estaba ligado estrechamente a la ortodoxia. Los que combatían a favor de una u otra herejía eran emperadores o reyes, y no solamente sacerdotes.

El segundo punto que hay que comprender es que la teología, así consolidada, cambió completamente el significado de la filosofía y en general del pensamiento. El esfuerzo intelectual se gastó útil o inútilmente en entender en qué modalidad se podía decir que Cristo era dios o en determinar cómo debería ser el comportamiento cristiano teniendo en cuenta la doctrina de la redención. Todos los demás temas que la ciencia y la filosofía venían explorando, como pueden ser el conocimiento de la naturaleza o las características naturales del hombre, pasaron a segundo plano o desaparecieron por completo. Cualquier tipo de investigación científica o de filosofía natural se hacía para calibrar si una doctrina se acoplaba o no a las normas dogmáticas o éticas establecidas.

En un ambiente así no puede hablarse, por tanto, de libertad de pensamiento. Existía una sola manera de pensar, que cada día se iba estrechando más a medida que los concilios definían la ortodoxia, y esa manera de pensar se volvía obligatoria y era impuesta por la fuerza de las armas o de la hoguera. Nadie podía aventurarse por fuera de lo establecido. La sociedad se definía sólo como poder, no como libertad de iniciativa. La libertad sólo puede existir cuando el poder es objeto de discusión; pero en esa épo-

ca excluirse del poder o discutirlo significaba la muerte política y social.

Los aires de libertad y, por lo tanto, de posibilidad de pensamiento, resurgieron apenas cuando el comercio suscitó nuevas clases sociales independientes. La lucha contra el poder y por el poder se inició en el siglo xii y se consolidó solamente con la democracia moderna. Ha sido una larga lucha por la libertad que todavía no ha concluido. Vamos a seguir en forma muy breve algunas de las incidencias, en ocasiones trágicas, de esta lucha, en la que la razón natural intenta liberarse del yugo dogmático.

Lo primero que se percibe es que la filosofía intenta lograr una cierta autonomía frente a la imposición del dogma. Éste es el significado básico de las luchas nominalistas que atraviesan los siglos xiv y xv. Para el nominalismo, razón y fe son dos campos distintos del conocimiento, y si esta concepción se lleva a sus extremos, como lo hicieron los más radicales, habría que aceptar que las conclusiones de ambos no tienen necesariamente por qué coincidir. No hay que afanarse en exceso por lograr un mundo ideológico unitario y sin fisuras. Con este planteamiento se inicia la esquizofrenia cultural moderna, que perdura hasta hoy.

No había tampoco otra manera de desligarse del yugo del platonismo cristiano, a no ser enfrentando directamente la poderosa imagen del dios construido por Pablo de Tarso. Pero este segundo camino era riesgoso y son pocos los que se han aventurado a transitarlo. Por hacerlo han tenido que enfrentar el desprecio y el estigma. El primero es posiblemente Spinoza. Lo que iba a probar este judío sefardita era que la filosofía de Descartes no podía conciliarse con la imagen del dios cristiano. El mismo Descartes había intuido las conclusiones religiosas y éticas de su doctrina, pero había manejado sus diferencias con la mayor prudencia. Spinoza no tenía por qué ser prudente. Él era étnicamente un descastado, al mismo tiempo que un refugiado.

Como fundamento de su filosofía, Spinoza formula una de las críticas más contundentes contra el dios tradicional. Su objetivo prioritario era establecer una nueva ética, pero no podía crearla sobre la base dogmática del dios cristiano. Como hemos visto, cada dios trae su moral o cada moral tiene que forjarse su dios. Pero también la ciencia impone sus dioses. El planteamiento fundamental de Spinoza es que si el mundo está regido por leyes determinísticas, dios no puede ser un creador arbitrario. Es un dios racional, en el sentido que le habían dado los estoicos a este concepto; es decir, debía ser una causa eficiente, un principio activo de la realidad.

El problema que pretende solucionar Spinoza se puede plantear en otros términos. ¿Qué tipo de dios se necesita para rescatar la dignidad y la autonomía de la naturaleza, dado que el dios trascendente de Platón había acabado por degradarla? Spinoza encontró solamente un camino: incluir a dios en la naturaleza. Ello significa que la naturaleza no es un ser degradado, sino algo consubstancial a la esencia divina. Todo está impregnado por la misma substancia eterna e infinita. El mundo no está fuera de dios ni dios está fuera del mundo. Toda la realidad, incluida la materia extensa, no es más que un atributo de la divinidad.

Desde el momento en que Spinoza incluye a dios dentro de la naturaleza o a la naturaleza dentro de dios, puede iniciar su objetivo básico, la construcción de una ética del hombre en el interior del sistema natural.

La razón de la nueva imagen de dios no es otra que introducir al hombre dentro de la naturaleza. Pero se trata de una naturaleza ampliada en demasía. Allí ya no cabe solamente el hombre, sino también el mismo dios. Estamos en la orilla opuesta a la visión platónica. Por temor a un dios impositivo y creador arbitrario, Spinoza ha impregnado la naturaleza de dios. Si la naturaleza alberga a dios, bien puede albergar al hombre.

Sin duda esta aventura intelectual soluciona problemas, pero al mismo tiempo los crea.

El hombre que es incorporado ahora a la naturaleza es un ser reducido, de libertad. Si dios tuvo que abandonar sus características creadoras para poder entrar en el reino de la naturaleza, el hombre tiene que ceder el atributo de su libertad para entrar en ella. El hombre de Spinoza es un hombre sometido a dios por el hecho de estar sometido a las leyes causales de la naturaleza.

El mundo que surge de la teología de Spinoza es, por tanto, un mundo cerrado y estrictamente determinístico. Es un mundo sin finalidad, porque dios no ha tenido ningún objetivo al crearlo. Es, por consiguiente, un mundo sin orden, en donde los elementos se articulan mecánicamente. De la misma manera, el hombre desparece como substancia. Pierde su autonomía ya no ante un dios poderoso y creador, sino ante una amalgama de substancia divina que organiza mecánicamente el cosmos.

Por pesimista que parezca esta visión se acerca no obstante, al cuadro que han venido trazando algunas corrientes de la ciencia moderna, ya no sobre la imagen de un dios encarnado en la materia sino sobre el modelo de una materia autónoma que tampoco persigue finalidades y que se va articulando en un proceso ciego de encuentros fortuitos.

Pero el dios semiplatónico del cristianismo no tenía ningún afán de morir y la filosofía se encargó de suscitar de nuevo su imagen. Poco después de Spinoza, Leibniz intenta demostrar que la ciencia moderna puede construirse con base en la trascendencia platónica o, mejor aún, que el dominio de la ciencia no excluye necesariamente la existencia de un mundo trascendente. La ciencia es un dominio cerrado que concluye en aporías, como lo había planteado Zenón, y las aporías tienen que concluir en el reconocimiento de la trascendencia. Ambos caminos, fe y ciencia, son compatibles.

Para hacerlos compatibles hay que partir de presupuestos distintos a los que formula el determinismo materialista. El último sustrato de la realidad no es la materia, sino esos eslabones del

espíritu que Leibniz llama “mónadas”. Así triunfa de nuevo la visión de Platón, pero modificada. Ya no se trata de almas preexistentes que aparecen de improviso en el mundo, sino de sustancias energéticas primordiales que explican toda la realidad. Sólo con estos nuevos presupuestos espiritualistas podía defenderse la imagen de dios frente a la ciencia moderna.

¿Qué otra alternativa quedaba por explorar fuera de las dos tendencias señaladas hasta aquí? Por una parte, el dios creador, omnipotente, del platonismo cristiano, incorporado en cada uno de los momentos de la realidad inmanente, del que todo depende y sin el cual no son posibles ninguna existencia y ninguna actividad.

En la otra orilla un dios inmerso en un mundo cerrado y fatalístico en el que no existen orden ni finalidad. Ambas posibilidades desembocan en una ética sin libertad, en la imagen de un hombre sin autonomía dominado ya sea por la voluntad arbitraria de dios o por el fatalismo causal de una naturaleza divinizada.

Existía, sin embargo, otro camino. Se podía imaginar un dios abstracto, sin las características complicadas del dios cristiano. Dios debería ser una figura mucho más racional que la descrita por la teología cristiana. Era, sin duda, un dios creador y se lo podía comparar con el gran arquitecto del mundo; pero ciertamente no era el dios adorado en los templos cristianos. Tampoco había que regresar a los dioses paganos, demasiado contaminados por pequeñas pasiones humanas. Debía ser un dios limpio, a la manera como lo había imaginado Jenófanes de Colofón. Un dios que en nada se parecía a los hombres, pero tampoco a las imágenes que los hombres se hacían sobre dios.

Uno de los primeros en abrir este camino de interpretación fue David Hume, un filósofo rebelde que, a pesar de haber sido educado en la tradición calvinista no tuvo reparo en abandonar la fe, siendo todavía joven. El dios de Hume no necesita milagros. Le basta, para afirmarse, el orden del mundo y la naturaleza que es

su único templo. Según él, tanto el politeísmo pagano como el dios escolástico del cristianismo acaban por degenerar en superstición; pero quizás las que más se corrompen son las religiones más puras, según el adagio latino: “Corruptio optimi, pessima.”

Entre el teísmo iluminista y el dios agustiniano se ubica la teología de Kant. Su intención es salvar tanto la existencia de lo trascendente como la autonomía del hombre dentro de su ámbito de acción. Es, sin duda, una de las construcciones más audaces de la filosofía y una de las que más han influenciado el pensamiento moderno. Ahora bien: esa nueva visión del hombre y de la realidad supone una imagen diferente de dios. Kant intenta regresar a la trascendencia absoluta por encima del dios inmanente de Spinoza, pero no acepta el dios tradicional, inmiscuido en cada momento de la vida humana. ¿Cómo salvar los resultados de la ciencia y del dominio que el hombre ha ido adquiriendo sobre la naturaleza sin perder el contacto, así sea tenue, con el mundo trascendente?

La respuesta kantiana se funda sobre el contenido de la ética. Hay que reconstruir una imagen de dios, basada en una ética de la libertad. La consecuencia más peligrosa de la filosofía de Spinoza es, para Kant, la construcción de una ética sin libertad. Hay que compatibilizar a dios con la libertad humana. No se trata de regresar al dios agustiniano o luterano, que acaba hipotecando la libertad del hombre. La teología jesuítica había intentado asimilar el concepto renacentista de libertad, pero para ello había tenido que acudir a los sinuosos recovecos de la “ciencia media” para explicar la omnisciencia divina. Desde la teología era muy difícil salir a la defensa de la libertad. La nueva propuesta, presentada por Kant, parte del presupuesto simple de que esa libertad existe. Es un hecho de la experiencia y no requiere demostración.

Ahora bien: si existe la libertad humana, ¿cómo puede seguir existiendo un dios omnipotente? La solución de Kant va a ser ligar la libertad humana a la existencia de dios, pero alejar a dicho

dios lo más posible del ámbito de la acción humana. Por una parte, la mejor prueba de que dios existe es, para Kant, la existencia misma de la libertad. Si la libertad es un inicio absoluto de acción, que no depende de ninguna causalidad natural, es porque existe un ser independiente de toda contingencia causal. La libertad tiene que tener como sujeto un alma inmortal, que nada tiene que ver con la materia. Es la única manera de entender la libertad. Dentro del mundo de la naturaleza, dominada por causas determinísticas, no hay campo para la libertad, y en ello Spinoza tenía razón. Pero más allá del mundo de la naturaleza se inicia el mundo trascendente cuyo primer escalón es la libertad del hombre y que remata necesariamente en la existencia del alma y de dios.

Pero al mismo tiempo el hecho de que exista dios no significa que pueda mezclarse arbitrariamente en el campo de la naturaleza. Tampoco tiene por qué tener acceso al campo de la ciencia. La naturaleza, desde el momento en que ha sido dejada en manos de las causas eficientes, tiene su propio ritmo y ello garantiza la independencia del conocimiento científico. El mundo natural es un cosmos cerrado que tiene su propio ordenamiento causal. Sobre dios, en cambio, nada sabemos. Sólo que existe. La ciencia no puede penetrar en ningún aspecto de su naturaleza. La razón especulativa no puede decidir si las series analizadas por Zenón de Elea rematan en un comienzo absoluto o se extienden de manera indefinida. Lo mismo puede decirse del alma y de la libertad. Todo lo que se especula sobre estos seres no es más que un "espejismo trascendental".

Así pues, la libertad humana inicia la cadena de la trascendencia y, por lo tanto, está ligada a la existencia de dios. ¿Qué consecuencias tiene esta conclusión en el campo del comportamiento ético? El hombre recupera su autonomía solamente en el terreno del análisis científico, esto es en el campo de la razón teórica pero no en el de la razón práctica. En efecto, la ética está sometida al mandato del Imperativo Categórico. Es un imperativo que hay

que escribir con mayúscula, porque representa un absoluto. El hombre no es dueño de su propia acción. No puede definir sus fines y sus objetivos. A través del engañoso lazo de la libertad está atado definitivamente al imperio de mandatos definitivos que vienen también de la trascendencia. Kant no nos explica, sin embargo, de dónde proviene el Imperativo Categórico. Sólo se sabe que es una exigencia absoluta y sin atenuantes. Es la necesidad de obrar el bien por sí mismo, sin ningún halago, sin ningún interés, sin ninguna recompensa. Uno podría preguntarse, entonces, qué significado tiene la libertad si sólo es una trampa para la esclavitud.

Como vemos, la solución kantiana nos lleva a nuevas aporías. La filosofía de Spinoza intenta articular el hombre a la naturaleza y para ello tiene que negar la libertad y construir un dios inmanente. Kant, por su parte, para salvar la libertad coloca de nuevo el énfasis en la trascendencia, pero acaba dividiendo al hombre en naturaleza y mundo trascendente. Por una parte, justifica la autonomía de su esfuerzo científico pero, por otra, separa la libertad y, por lo tanto, el alma del contexto de la naturaleza.

Hegel intenta articular de nuevo hombre y naturaleza y para ello tiene que regresar en alguna forma al modelo de Spinoza. La teología de Hegel no es fácil de comprender. Es difícil aventurarse a definir si el Espíritu Absoluto es igual al dios de la fe luterana que él mismo profesaba. Si es así, significa que Hegel quiso hacer una revolución teológica que nadie le entendió. El Espíritu Absoluto difícilmente puede compararse con el dios de Pablo de Tarso, que es esencialmente el mismo de Lutero. El de Hegel es un dios filosófico que impulsa la evolución o, mejor aún, que es la misma evolución. Es el Espíritu Absoluto el que se va manifestando en las distintas facetas y el que recupera su esencia en sus diversas transformaciones. Se parece más al dios de Spinoza que al dios cristiano. Es quizás un nuevo panteísmo camuflado.

Pero era quizá la última etapa en la transformación del dios filosófico. Con los discípulos inmediatos de Hegel, ese dios mue-

re definitivamente. La filosofía se separa de la creencia religiosa. Marx empieza a ver en la figura de los dioses una simple forma de enajenación que oculta los verdaderos problemas de la sociedad y del hombre. Para construir la historia el hombre debe conquistar su plena autonomía. Solamente si el hombre recupera su libertad frente a los valores trascendentes podrá encontrar su verdadero lugar en el sistema natural. El hombre hace parte de la naturaleza, no porque sea criatura de dios, sino simplemente porque depende de ella para su subsistencia. La cultura es una parte de la historia natural. La historia tiene un objetivo, pero es el hombre quien lo impone. El progreso cultural significa por fuerza la transformación del mundo natural. Ésa es la etapa que vive hoy la naturaleza. El destino del hombre y de la naturaleza están estrechamente unidos. La enajenación del hombre es necesariamente la muerte de la naturaleza. Ambos son autónomos, pero ello significa que el triunfo o el fracaso dependen solamente de sí mismos.

Tal es la versión optimista de la autonomía, pero no la única. La otra cara la ha definido Nietzsche con caracteres trágicos. Nietzsche no asiste pasivamente a la muerte de dios, sino que prefiere matarlo. Lo que más le satisface no es que dios se extinga por fuerza de las transformaciones culturales, sino el hecho mismo de asesinarlo. No hay otra posibilidad. Se trata o de la muerte de dios o de la muerte del hombre. Para Nietzsche, las imágenes de los dioses platónico y judío son las que han impuesto la moral rebaño, y si el hombre quiere conquistarse como hombre necesita matar a dios.

No se crea, sin embargo, que la muerte de dios significa entrar al paraíso de la naturaleza o gozar del encanto de la cultura. Ninguno de los dos son lugares idílicos. Además, el escenario de la naturaleza no se puede conjugar con el de la cultura. Se trata más bien de una naturaleza sin leyes, sin orden y sin belleza. Su mejor definición puede ser: "caos por toda la eternidad". No vale la pena, por tanto, imitarla. Por su parte, la cultura se construye sobre la mentira y el hombre sólo es un animal desgraciado.

¿Valía la pena abandonar los mitos de dios para precipitarse en un caos angustioso y sin redención? Sin embargo, para Nietzsche, sí hay redención. Él sigue pensando la realidad en la perspectiva cristiana. Si el hombre es un animal desgraciado puede superarse y el objetivo de la historia es superar al hombre. ¿Cómo? No se sabe. En el futuro emerge, confusa, la imagen del Superhombre y en el seno de la vida bulle una extraña fuerza que es la Voluntad de Poder. Nietzsche nunca definió claramente ni que era el Superhombre ni en qué consistía la Voluntad de Poder. Pero dentro de la filosofía nietzscheana ambos nombres deben escribirse con mayúscula porque son en alguna forma el reemplazo de dios.

8.5. ¿UN DIOS AMBIENTAL?

Morir es un mal. Así, por lo menos, lo juzgaron los dioses
y también ellos perecieron hace tiempo.

SAFO

Como hemos visto, la figura de dios se ha metamorfoseado de acuerdo con las necesidades y exigencias humanas. Exigencias de la economía, de la sociedad o de la ética. Han sido transformaciones filosóficas o religiosas, o transformaciones filosóficas que se convierten en exigencias religiosas. Cualesquiera que hayan sido los procesos, el hecho es que la imagen de dios no ha permanecido intacta. Cuando se habla de dios hay que preguntarse, en consecuencia, de cuál dios hablamos. Solamente conocemos los dioses creados por el hombre al vaivén de sus circunstancias históricas y todos ellos tienen características contradictorias. El dios de Jesús no es Jehová y ninguno de ellos tiene que ver con los dioses carnales de Homero.

Ello significa que el mundo mítico puede reformarse y lo ha sido durante todas las épocas.

Una pregunta distinta es si vale la pena reformarlo. Una de las opciones históricas es la que intenta prescindir completamente de su tutela. Una humanidad sin dios es también una opción. Sin embargo, son muy pocas las culturas, si acaso hay alguna, que hayan prescindido completamente del manto mítico. En la antigüedad los ateos, son filósofos independientes y aislados, representantes de algunas tendencias minoritarias. En la historia moderna, sólo el marxismo ha intentado construir, en la práctica, una sociedad sin dios. Pero los dioses han seguido reinando en los templos. No se pudo desterrar a dios por decreto. Se puede intentar también asesinar a dios a la manera de Nietzsche pero, tal como él lo entiende matar a dios es matar la cultura. ¿Será que exclusivamente el superhombre podrá prescindir de dios? Lo que ha hecho el hombre ha sido más bien modificar la imagen de dios para acomodarla a sus valores y exigencias, y de ello han resultado innumerables facetas divinas que se pueden tipificar. Por una parte están las corrientes que han intentado dejar el problema de dios por fuera de la discusión. No es una opción de ateísmo sino de agnosticismo. El representante típico es Protágoras, quien inicia su libro sobre la naturaleza planteando que no es posible (y quizás no valga la pena) entrar en discusión sobre un tema demasiado complejo que no puede comprenderse en el decurso de una vida. Es, sin duda, una manera hábil de soslayar el problema y se acomoda a muchas de las mentalidades prácticas de hoy en día. Dios debe existir, pero no concierne a nuestra vida.

La segunda opción, cercana a la anterior, pero con consecuencias más directas sobre el destino humano, es la representada por Kant. No se pone en duda la existencia de dios. Más aún, dicha existencia es un presupuesto absoluto y necesario de la filosofía. Pero su existencia no tiene por qué invadir la vida humana y restarle autonomía al hombre, al menos en el campo de la ciencia y del manejo del mundo natural. Podría catalogarse como un agnosticismo a medias. Para Kant se trata ante todo de preservar los resul-

tados de la física moderna y sus consecuencias en el campo tecnológico. Ése es el distrito en el que el hombre puede ejercer su autonomía.

Para el estoicismo o para Spinoza, la opción kantiana es impensable y peligrosa. La ética no puede estar sometida sino al dictado de la naturaleza. Si se quiere fundar una ética que quepa dentro del sistema natural, es necesario colocar a dios en su interior. Si el sistema de la naturaleza, tal como lo afirma Kant, es un mundo cerrado de causalidades, es ilógico pensar a dios como una causa trascendente. Dios es, pues, un principio inmanente de acción. Es la única manera de situar al hombre dentro de la naturaleza.

A la extrema derecha de Kant se sitúan, con Platón, todos los que defienden una trascendencia absoluta; pero cada tendencia lo plantea a su manera. Los aspectos claves del sistema son sin embargo similares en todas las corrientes. Ante todo, el mundo en su totalidad se explica desde dios. No se acepta el subterfugio kantiano que le otorga una cierta autonomía a la naturaleza y a la ciencia, y no se acepta porque la realidad material depende, toda ella y en cada momento, del ser supremo. La materia no solamente es el último escalón del ser, sino que se constituye en una cárcel o en una trampa para el espíritu. Sin duda, el mundo del devenir existe y Platón en sus últimos diálogos no teme enfrentarse a Parménides para aceptarlo; pero se trata de un ser degradado, que es necesario superar. El papel de la filosofía y, por lo tanto, de la ética, es superarlo. La superación del hombre se logra solamente asimilándose a dios.

El cristianismo paulino acepta en general estos presupuestos platónicos pero de alguna manera intenta recuperar el valor de la carne y del mundo material insertándolos en un designio de redención. El hombre logra su redención no solamente para el alma sino también para el cuerpo y para el resto de la naturaleza. Ello significa que la naturaleza está degradada en su actual estado y hay

que transformarla en una dimensión distinta cuya realidad no podemos discernir.

¿Cuál de estas tendencias se adapta mejor al contexto de una sociedad basada sobre principios ambientales? Si queremos continuar bajo el tutelaje de dios, ¿cuál de los dioses históricos se adapta más al contorno de una perspectiva ambiental? Sin duda alguna debe ser un dios cuya existencia no degrade la naturaleza. No hablemos de una naturaleza hipotética, redimida, y de la cual nada sabemos.

El ambientalismo se formó para luchar por esta naturaleza, tal como la conocemos. No se pretende construir una naturaleza idílica en la que no existan la violencia y la contradicción. Esta naturaleza violenta no es el resultado de un pecado original sino de un proceso evolutivo. Todavía menos puede ser un dios al estilo platónico, que aniquile la dignidad del mundo físico y para quien lo único digno de valor sea el alma inmortal que regresa a sus mansiones estelares luego del funesto destierro al que fue sometida.

Kant tiene razón al afirmar que si dios existe no puede ser sometido al análisis de la razón teórica. Su existencia no se deduce como consecuencia de un análisis científico ni de un silogismo filosófico. Es simplemente el postulado de la Razón Práctica. Se debería conservar, por lo menos, ese mínimo espacio de autonomía humana. Si el mundo moderno no puede ser otra cosa, al menos que sea kantiano. Si dios existe, no puede invadir todos los campos de nuestra autonomía. La ciencia, como lo comprendieron los jonios, se basa en la aceptación de la autonomía de la naturaleza y del hombre. Ése debe ser uno de los principios básicos de cualquier filosofía.

Pero la dignidad y la autonomía del hombre no pueden rescatarse sin rescatar la autonomía y la dignidad de la naturaleza. Por ello tampoco es válida la opción kantiana. No se trata de rescatar la dignidad y la importancia de la libertad del hombre,

negando sus raíces naturales y ubicándolas en un mundo imaginario de ideas trascendentes cuya naturaleza ni siquiera conocemos. Si el hombre es libre, lo es dentro de la naturaleza o no lo es. La dignidad del hombre hay que buscarla en el interior de la naturaleza y no por fuera de ella. No solamente la ciencia es autónoma, sino que también lo son la ética y la política, y en eso los sofistas siguen teniendo razón contra todos los platonismos, incluido el kantiano.

Pero si no aceptamos la autonomía de la libertad y de la ética y la queremos subordinar con Kant a los absolutos trascendentes, deberíamos al menos ser consecuentes con el kantismo y aceptar la autonomía de la razón teórica y de la naturaleza. No lo aceptan así, sin embargo, algunas de las tendencias del ambientalismo moderno, que piensan que cualquier esquema de interpretación ambiental está incompleto mientras no se incorpore la esfera de lo divino. En tal caso, la naturaleza se compondría de una ecósfera a la que habría que añadir con Theillard una noósfera y se completaría en su cúspide con una teósfera.

Esta propuesta difícilmente tiene justificación en cualquiera de las corrientes señaladas, a no ser quizás en el platonismo más radical. Si dios existe tiene que ser inefable, como lo plantean el profetismo judío, las corrientes místicas cristianas y la filosofía kantiana.

Y si no podemos hacer ciencia de dios, tampoco podemos hacer ambientalismo del mismo. Lo que estamos construyendo es una filosofía, no una religión. Es un ágora y no un templo. Es una ciencia y no una teología.

ESTE LIBRO, COMPUESTO EN CARACTERES
MINION DE LA CASA ADOBE, FUE IMPRESO
Y ENCUADERNADO EN LOS TALLERES DE
PANAMERICANA FORMAS E IMPRESOS S. A.
EN BOGOTÁ, NOVIEMBRE DE 2002

