

Los fundamentos histórico-espirituales de la crisis ecológica¹

Vittorio Hösle. Traducción a cargo de Iván Galán Hompanera.

"Serraron las ramas sobre las cuales estaban sentados
Y se gritaron mutuamente sus experiencias
De como poder serrar más rápido, y cayeron
Con estrépito en el abismo, y los que observaban
Sacudieron la cabeza mientras serraban, y continuaron
serrando."²

Habida cuenta de que estás palabras de Bertolt Brecht (*Exil III*) consiguen reflejar de forma certera nuestra situación respecto a la crisis ecológica, se nos plantea la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que una especie biológica que se ha arrogado el nombre de *homo sapiens sapiens*, haya podido verse inmersa en semejante carrera de velocidad hacia la catástrofe? Una primera respuesta se apremia en nuestra mente: puesto que la sabiduría tiene que ver con la harmonía y no con la destrucción, el ser humano, a la vez sujeto y objeto de la crisis ecológica, debe de algún modo haber abjurado de la sabiduría. Toda vez que la crisis ecológica ha sido fabricada por el ser humano, y puesto que ningún otra especie conocida ha sido nunca capaz de destruir tantas otras especies como el hombre, cambiando así de manera irrevocable la situación biológica del planeta, nos vemos abocados a reconocer que debe de existir algún rasgo prioritario y específicamente humano al que hacer responsable de la explotación exhaustiva de la naturaleza. Semejante rasgo sólo puede radicar en alguna forma de racionalidad. Parece que, de algún modo y desde algunos siglos, el balance entre las diferentes formas de racionalidad sufre una cierta perturbación -

229

Agosto
2017

¹ Este artículo esta constituido por el segundo capitulo del libro *Filosofía de la Crisis ecológica* (*Philosophie der ökologischen Krise*).

² N. del. t.: el texto ha sido traducido por mí a partir del original alemán; este último reza como sigue:
"Sie sägten die Äste ab, auf denen sie saßen
Und schrieen sich zu ihre Erfahrungen,
Wie man schneller sägen könnte, und fuhren
Mit Krachen in die Tiefe, und die ihnen zusahen,
Schüttelten die Köpfe beim Sägen und
Sägten weiter."

algunas formas de la misma, entre ellas la racionalidad técnica, se desarrollan en la actualidad con creciente celeridad, aumentando incluso exponencialmente; otras, sobre todo la que otrora fuera designada con el nombre "sabiduría" y concerniera a la toma de conciencia con respecto a ciertos valores, se han petrificado o se hallan incluso en regresión. Si comparamos nuestros conocimientos biológicos con los de Aristóteles, nuestro progreso es incommensurable; pero si comparamos la clara conciencia que poseía Aristóteles en relación a la necesidad de integrar lo viviente en la totalidad del ser con la negativa de la ciencia moderna a reflexionar las premisas de su propia actividad, entonces nos surge la duda de si debemos cualificar nuestro desarrollo como un progreso en todos los aspectos. Uno incluso quisiera hablar de atrofamiento, sobre todo cuando se contrasta el sentimiento de responsabilidad moral que caracterizaba a la antigua ciencia, con la falta de equidad e, incluso, con la incapacidad que demuestra la ciencia moderna a la hora de rendir cuentas sobre las profundas consecuencias que su quehacer implica.

Sobre esta confusión, que media entre racionalidad final y racionalidad de valores, reposa la época tecnológica de la modernidad; es la causa más profunda tras la crisis ecológica y, de forma más general, tras todos los problemas de rumbo que aquejan a la sociedad moderna. Cualquier idealización me es ajena: se entiende de suyo que también en las sociedades premodernas existían perversiones morales, y que estás estaban, también allí, al orden del día - puede que incluso en mayor medida que hoy; pero el hombre no poseía entonces el poder con el que hoy ha sido investido. El detonante de nuestra preocupación estriba en la confusión existente entre poder y sabiduría; y esta confusión sólo puede tener su lugar histórico en el desarrollo del poder humano sobre la naturaleza, tal y como este nos ha sido posibilitado por la sociedad industrial.

230

Agosto
2017

Para poder analizar de manera más cercana la sociedad industrial moderna, me parece sensato descomponerla en los tres elementos a cuya agrupación debe su existencia. Se trata, por lo tanto, de analizar estos elementos individualmente. Estos elementos son la ciencia moderna, la técnica moderna y la economía capitalista; su unión subyace a la "superestructura", y es además la causa que hace que el motor de la sociedad moderna sea hoy en día a tal punto incontrolable³.

³ Ver A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburgo 1957.

Este no es el lugar adecuado para tratar el problema cultural alma-cuerpo, es decir, para discutir si la prioridad recae sobre la base o sobre la superestructura; desde un punto de vista ontológico basta con señalar que los factores ideales y materiales de una cultura se condicionan recíprocamente. Sin embargo, desde una perspectiva metodológica me parece evidente que los factores ideales poseen una superioridad que difícilmente podrá ser puesta en tela de juicio - pues sólo de este modo podemos encontrar un sentido en la historia. Incluso si la doctrina que afirma que el capitalismo conduce irrevocablemente al socialismo fuese cierta, sólo nos será posible sostener la corrección de esta evolución, si pudiéramos concluir que la propiedad colectiva representa una forma más elevada que la propiedad privada; mas semejante anteposición sólo es legítimable sobre la base de una doctrina categorial general y normativa.

Las cuestiones de sentido y de valor no pueden ser respondidas en atención a criterios de causalidad científica; estas apuntan a una esfera de conocimientos esenciales, que definitivamente rebasa el análisis empírico causal. En lo subsiguiente me limitaré, prescindiendo de cualquier aspiración a agotar el análisis de las dependencias causales, a presentar las leyes de esencia que han determinado el desarrollo de la cultura humana hacia la crisis ecológica. Especialmente importante para mí son los desplazamientos en el modo en el que el ser humano se ve a sí mismo, así como en la interpretación de las relaciones entre él y la naturaleza, las cuales, en último término, son las que nos han conducido al concepto de naturaleza dominante en las ciencias naturales y en la técnica. No es demasiado difícil percibirse de que semejante contemplación histórico-espiritual de las ciencias de la naturaleza modernas - posibilitada por el historicismo y, por lo tanto, impensable para Kant o Leibniz -, ha de evitar, sobre todo, dos posibles equívocos. Por un lado, la contemplación que nos ocupa, ha de evitar la confusión de validez y génesis - peligro al que, por ejemplo, sucumbió Heidegger. Pues, incluso si podemos demostrar cómo ciertas premisas de índole histórico-espiritual han conducido a la ciencia moderna de la naturaleza y cómo, precisamente por ello, estas últimas están genéticamente vinculadas a la metafísica de la Edad Moderna, no es, a pesar de todo, imposible afirmar que éstas no captan adecuada y completamente la esencia de la naturaleza. Bien al contrario, los éxitos de la ciencia de la naturaleza son tan enormes, que una teoría que no pudiese explicar por qué la naturaleza - al menos

aparentemente - se somete sin apenas resistencia al acceso científico, no sería convincente. Precisamente esto es lo que Heidegger - a diferencia de la metafísica clásica, la filosofía trascendental e, incluso, la filosofía analítica - consigue explicar a través su relativización histórico-espiritual de las ciencias naturales. El segundo peligro, por su parte, tiene que ver con el primero, pero es, sin embargo, todavía más peligroso. Si, como tendremos oportunidad de demostrar más adelante, tanto la ciencia como la técnica modernas están íntimamente conectadas con una determinada figura de la metafísica, entonces nada parecerá más natural que deshacerse también de la metafísica, por mor de la cual la racionalidad occidental puso en marcha uno de los más grandes intentos de autoclarificación. Consecuencias irracionales no han cesado de imponerse entre los críticos de la ciencia natural moderna, desde Nietzsche hasta Heidegger. Y aunque esta reacción de perplejidad sea tanto más comprensible por cuanto que nos hallamos en una situación de cambio de paradigma, no por ello deja de ser nociva para la propia causa. Pues una crítica incapaz de legitimarse razonablemente, no puede, a largo plazo, ser tomada en serio.

Desgraciadamente, yo tampoco dispongo de una filosofía natural capaz de hacer justicia a las fronteras y al alcance de la ciencia natural moderna - su creación constituye una de las principales tareas que habrá de acometer la filosofía del nuevo paradigma, lo que sólo será posible cuando hallamos conseguido liberarnos - más radicalmente de lo que ahora es el caso - de la estrechez de miras propia del pensar actual. Con todo, me parece permitido elevar dos exigencias que deberán ser tenidas en cuenta por la nueva filosofía natural. Tendrá que deshacerse, por un lado, del pensamiento fundamental de la filosofía de la Edad Moderna, según el cual la naturaleza no es más que una construcción humana, y, por otro lado, de la oposición objeto-sujeto, la cual, a la postre, hubo de conducir a la concepción de aquel pensamiento. Estos dos aspectos constituyen las premisas más importantes de la ciencia natural y técnica modernas. A la vez, la filosofía del nuevo paradigma tendrá que aclarar dos problemas, que aparentemente sólo pueden ser abordados a través de las dos premisas recién citadas (lo que constituye una de las razones de su éxito histórico mundial). Esta nueva filosofía tendrá que aclarar, primero, cómo es posible, al menos en parte, un conocimiento a priori de la naturaleza - pues esto me parece fuera de toda duda, y tan demostrado como, entre otras cosas, la aplicabilidad de la matemática a la naturaleza. En segundo lugar, la filosofía del nuevo paradigma

habrá de aportar una respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible que la subjetividad humana, a pesar de su pertenencia al mundo natural, pueda detentar una posición especial en el cosmos gracias a su capacidad de oponerse a todos los demás entes? Aunque no me parece que esta oposición sea correcta, esto no significa, sin embargo, que una teoría del universo se vea exenta de la tarea de aportarnos una explicación acerca de cómo ha sido históricamente posible este error tan exitoso.

Por lo que respecta al primer desiderio, y toda vez que ya me he ocupado de esta cuestión de manera más prolífica en otro lugar⁴, me limitaré a ofrecer una parca alusión. Soy de la opinión de que el idealismo objetivo - que a mi juicio puede ser últimamente fundado a través de argumentos reflexivos - es la filosofía buscada, pues es capaz de expresar conceptualmente tanto las verdades del realismo como las del idealismo subjetivo. En el caso de que tanto la naturaleza como el espíritu subjetivo e intersubjetivo estén constituidos por una esfera ideal, entonces, en el cuadro de semejante sistema, podremos contemplar la naturaleza como algo creado por el espíritu; con ello quedan conservadas las evidencias realistas. A la vez, nos permite aclarar cómo el espíritu finito, a través de su pensamiento aprioríco, puede captar las estructuras ideales que le permiten acercarse a la naturaleza - pues la naturaleza está determinada a priori a través de estas estructuras ideales. Estas últimas no le son encasquettadas por el sujeto, sino que constituyen su esencia: la naturaleza está constituida por la esfera ideal. Aunque soy bien consciente de que el idealismo objetivo actualmente no es ni mucho menos una filosofía popular, soy de la convicción de que este no solamente representa el final de cada ciclo de la historia de la filosofía, sino que además es, desde el punto de vista de la fundación teórica, la teoría ontológica y del conocimiento más fuerte que existe; sin embargo, ahorraremos aquí el hablar de cosas que he desplegado ampliamente en otro lugar.

En su lugar prefiero concentrarme en el segundo desiderio, el cual trata de ofrecer un esbozo de una teoría adecuada de las relaciones entre la naturaleza y el hombre a partir del idealismo objetivo, su única base posible. Según este último es el hombre, por un lado, un ente creado por la naturaleza; sin embargo, y por otro parte,

⁴ *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984; *Begründungsfragen des objektiven Idealismus*, in: *Philosophie und Begründung*, editado por Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt 1987, 212-267.

sólo él es capaz de concebir el principio de la naturaleza y de sí mismo, motivo por el cual la trasciende, al punto de llegar a ser lo otro que la naturaleza.

El "y" que media entre "naturaleza" y "hombre" plantea problemas de índole ontológica, problemas que apenas si atañen a otros entes del mundo conocido. Así, cuando yo digo "planta y animal", uno dos cosas a través del "y" que, si bien pueden ser subsumidas bajo un mismo concepto de genero, no tienen nada en común, ya que la una no puede ser expuesta a través del contenido de la otra, motivo por el cual son más bien opuestas. Algo distinto acontece si por el contrario digo "el corazón y el cuerpo", pues ambos se hallan en la relación del todo y su parte, siendo la oposición de ambas cosas absurda: Fuera del cuerpo el corazón deja de ser lo que es, y sin corazón, el cuerpo, muere.

A mi parecer, la relación entre hombre y naturaleza participa a la vez de ambas formas de relación, siendo esto lo que las hace tan complicadas. En la historia del hombre constatamos una clara evolución de un concepto "inclusivo" de naturaleza a otro "oposicional": para los griegos la físis representaba, por un lado, la totalidad del ser móvil e incluía al hombre, por otro lado era el fundamento ideal, la esencia de este ente; a un griego jamás se le hubiese pasado por el magín oponer el hombre a la naturaleza⁵. Justo esto es lo que pasa a partir del concepto de naturaleza cartesiano, cuya oposición dualista de res cogitans y res extensa prepara el fundamento de la ciencia de la naturaleza moderna.

234

Agosto
2017

¿Cómo es posible que haya podido producirse esta transformación en el concepto de naturaleza? Simplificado todo un poco groseramente, me gustaría distinguir cinco conceptos diferentes de naturaleza en la historia espiritual del hombre, conceptos que, además, se caracterizan por sacar cada vez más al hombre de la naturaleza. El primer concepto es el que conoció una mayor duración histórica, aunque hoy en día sólo perviva en algunos sectores aislados de la humanidad aún más amenazadas que muchas especies vegetales y animales. Se trata del concepto de naturaleza propio de las culturas arcaicas. Para ellas, el hombre es tan sólo una parte del gran organismo de la naturaleza, la cual es investida con rasgos divino y vivientes. Los mitos ciernen esta unidad del hombre con la naturaleza, mientras que el hombre, a través de los ritos, intenta celebrar simbólicamente la comunidad con la

⁵ Ver A. V. Achutin, Ponjatie "priorda" v anticnosti i v Novoe vremja, Moskau 1988.

naturaleza. En esta fase del desarrollo el hombre no conoce la ciencia, y las técnicas propias de estas culturas conforman lo que Ortega y Gasset⁶ diera en denominar la técnica de la casualidad: no existen gremios de artesanos capaces de perfeccionar sistemáticamente los diferentes aparatos y artilugios creados de forma casual. La economía monetaria es, en este tipo de culturas, algo impensable. El hombre es incapaz de pensarse fuera de la comunidad con su tribu. En este sentido, el hombre no es aún subjetividad en sentido propio, sino órgano de una estructura intersubjetiva que busca la adaptación a la naturaleza y al entorno, meta que alcanza usando de una sabiduría capaz de conmover al hombre moderno⁷.

Con el comienzo del sedentarismo, el desarrollo de la agricultura, la diferenciación de las clases, la fundación de las ciudades y los estados y, en resumidas cuentas, con el nacimiento de las grandes civilizaciones, cambió la relación del hombre con la naturaleza. La técnica del artesano fue desarrollada y se formaron los primeros gérmenes de la ciencia. Las necesidades sociales contribuyeron a la aplicación de métodos cuantificables a la naturaleza: surgen la astronomía y la geodesia. Y, sin embargo, la ciencia y el mito permanecen aún entrelazados; la reflexión sobre la institución del estado y los movimientos de ilustración son inexistentes en este estadio prehistórico de las grandes culturas, motivo por el cual la ciencia babilónica o la china⁸ poseen una estructura completamente distinta de la griega.

235

Agosto
2017

La diferencia específica de la cultura griega frente a todas las precedentes estriba en la sofística. Merced a este primer movimiento de ilustración en la historia, tanto el mito como el resto de instituciones sociales existentes fueron sometidas a una crítica; la idea de que todo debe legitimarse ante la instancia del logos aparece por primera vez. Así las cosas, se gesta por vez primera un nuevo tipo de ciencia: el tipo de la ciencia deductiva, que deriva sus teoremas a partir de determinados axiomas. Si

⁶ Ortega y Gasset, *Meditaciones sobre la técnica*, en: Obras Completas, Taurus

⁷ Véanse los conmovedores *Texte der Indianer, deren Voraussicht die weiße Zivilisation beschämen muss*, en: H. Gruhl (edit.), *Glücklich werden die sein ... Zeugnisse ökologischer Weltsicht aus vier Jahrtausenden*, Frankfurt/Berlin 1989, 85-89, 175-179. A Seattle, con todo, le han sido atribuidos cosas que él no ha dicho.

⁸ En relación a la ciencia china véase el bien merecidamente famoso libro de J. Needham, *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, Frankfurt 1979. Por qué la cultura china no *quiso* (en lugar de no pudo) desarrollar una técnica similar a la existente en nuestra civilización, es algo que nos ayuda a comprender el adagio que antecede al gran texto sobre los pozos de Dschaung Dsis *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*.

comparamos la matemática griega con la india, podremos darnos cuenta de que ambas conocen el teorema de Pitágoras; y sin embargo, entre ambas existe una importante diferencia: los sulvasutras lo enuncian, mientras que Euclides lo demuestra. La matemática griega, cuyo rigor y nivel de abstracción es constante objeto de subestimación por parte de los legos, no representa la sola contribución de los griegos al método científico; tan importante como esta es la reflexión llevada a cabo por Platón y Aristóteles sobre la estructura del método deductivo. Sin embargo, la ciencia antigua se diferencia radicalmente de la moderna en no pocas cosas; y sólo podremos comprender el porqué de la crisis ecológica, si previamente hemos captado estas diferencias. La principal diferencia tiene que ver con el hecho de que la aplicación de la matemática a la observación natural fue más bien aislada, limitándose sobre todo a la investigación astronómica. A propósito de esta cuestión, me parece que Platón, en su "Timeo", consiguió aproximarse bastante a la ampliación de esta aplicación, mientras que la desmatematización de la filosofía que se produjo a través de Aristóteles representa un paso atrás en el desarrollo de la ciencia moderna; sin embargo, esto no significa que la victoria de la concepción platónica haya sido condición suficiente para explicar la imposición de una ciencia semejante a la moderna. Basta con tener presente la rigidez con la que el pensamiento antiguo se aferraba a la diferencia - evidente desde un punto de vista vital inmediato - entre mundo sublunar y supralunar, para convencerse de ello: además, el pensamiento antiguo carece de una teoría sistemática del experimento. Precisamente por ello se pudieron desarrollar entre los griegos ciencia y tecnología de forma independiente y sin muchas influencias mutuas; Arquímedes es la excepción más famosa⁹. Con todo, la matemática de Arquímedes se presta para señalar un nuevo límite de la ciencia antigua: rechaza el concepto del infinito actual, motivo por el cual Arquímedes se ve en incapacitado para desarrollar el cálculo infinitesimal a partir de su método de exhaución¹⁰. En la doctrina de las ideas de Platón, la "peras" o límite es aquello que funciona como principio positivo, mientras que el infinito potencial genera la "achoristas dyas", responsable del desorden¹¹. Otro factor que, en cuarto lugar, arroja

⁹ Véase I. Schneider, *Archimedes. Ingenieur, Naturwissenschaftler und Mathematiker*, Darmstadt 1979.

¹⁰ A pesar de R. Mondolfo (véase: *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Florencia 1939), es menester señalar que el infinito representaba para los griegos negativo.

¹¹ Fundamental entorno a esta problemática: K. Geiser, *Platon ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.

cierta luz sobre la ciencia griega, estriba en el hecho de que fuese precisamente la biología la ciencia a la cual consagró más intensidad y esmero el más importante teórico de la ciencia antigua, Aristóteles. Así, es posible comprobar cómo ciertas representaciones teleológicas encuentran su punto de anclaje en la ciencia; lo animado constituye a los ojos de la ciencia antigua un objeto científico de carácter eminente. (Según Platón y Aristóteles, incluso los astros son objetos animados). En quinto lugar cabe resaltar que la ciencia antigua reposaba expresamente sobre la filosofía. Lo mismo se puede decir sobre los comienzos de la filosofía de la Edad Moderna, si bien la metafísica de los modernos es fundamentalmente distinta de la de los antiguos. Pues, según Platón y Aristóteles, lo general, que ellos denominan, no sin razón, objeto de la ciencia, se manifiesta en las cosas concretas. Por contra, en la ciencia moderna, el concepto de substancia se ve substituido por el de función, lo cual conlleva que los diferentes miembros de la relación puedan ser sustituidos de forma arbitraria mientras se conserve la dependencia entre parámetros. Por último, la ciencia antigua es completamente ajena a ideas constructivistas. La matemática y la ciencia natural descubren y observan entes preexistentes que no someten, en lo más mínimo, a manipulación alguna.

237

Agosto
2017

Es un hecho patente que el paso de la ciencia antigua a la moderna se preparó en la Edad Media - a despecho del hecho de que, en muchos aspectos, la ciencia medieval no pudiese por menos de representar un retroceso frente a la ciencia antigua: Hubo que esperar hasta el siglo XV para que Arquímedes pudiera ser comprendido. A pesar de todo, sin este aparente retroceso, jamás hubiese sido posible alumbrar la concepción del infinito, ni operar la substitución de la sustancia por la función, ni llevar a cabo el desarrollo de ideas constructivistas, ni, por lo tanto, crear una teoría del experimento, factores todos ellos, que, en última instancia, hubieron de conducir a la emergencia de la oposición sujeto-objeto. En mi opinión, Nicolás de Cusa es aquí una de las grandes figuras. Precisamente a través de él podemos darnos cuenta de en cuán gran medida los grandes prohombres de la ciencia moderna eran portadores de la creencia de que tan sólo el nuevo ideal científico sería capaz de hacer justicia al cristianismo. Pues sólo un mundo que no sea finito, puede erigirse en principiado del dios infinito: sobre este fundamento se sostiene la crítica de Nicolás de Cusa a la cosmología aristotélica de la Edad Media.

¿Pero cómo se puede explicar que el cristianismo, premunido con el cuarto concepto de naturaleza, haya podido preparar el quinto y último? Justamente porque el cristianismo enseñaba la doctrina de un dios trascendente, fue menester depotenciar la naturaleza ontológicamente - a saber, en relación a aquel - de un modo que hubiera sido impensable entre los griegos. Pues, para los griegos, no sólo el hombre formaba parte de la naturaleza, sino también los dioses. No solamente son los dioses de los mitos quienes se esconden detrás de la naturaleza; en las filosofías helenísticas, a pesar de haber desmitologizado el concepto de dios, la teología sigue formando parte de la física. Lo contrario acontece en el cristianismo: la naturaleza deja de ser un ser-a-partir-de-sí-mismo (*Aus-Sich-Seiendes*) para transformarse en un principiado cuyo ser depende de la relación con el creador infinito. En esta revalorización de la relación yace implicada la desubstancialización de la naturaleza, su transformación en un sistema que se sostiene a partir de parámetros funcionalmente dependientes. En este contexto reviste una especial importancia la teología nominalista, la cual, entre otras cosas a partir de su voluntarismo, destruye el esencialismo aristotélico de la gran escolástica. No es ninguna casualidad que "los grandes antecesores de Galileo en el siglo XIV"¹² tuviesen su hogar espiritual en el nominalismo.

Evidente parece de todas formas que tan sólo el monoteísmo pudo hacer surgir la creencia en un sistema de normas constantes - en una religión politeísta semejante interpretación de la naturaleza hubiese sido de todo punto imposible, pues siempre existe la posibilidad de que acontezca una intervención de una multitud de dioses opuestos por la enemistad. Más difícil de elucidar es, empero, si sólo la variante cristiana del monoteísmo pudo haber originado la ciencia moderna. En mi opinión hay un argumento de peso para responder a esta cuestión de forma afirmativa: la cristología. Ninguna otra religión monoteísta ha colocado al hombre tan en el centro de su dogmática - si dios se transformó en hombre, entonces parece obvio suponer lo contrario, es decir, que el hombre puede y debe llegar a transformarse en dios. La sustitución de dios por el hombre se abre justamente paso en el giro subjetivista de la teoría del conocimiento, que habría de caracterizar de modo creciente la filosofía de la Edad Moderna. La idea de que el hombre es el creador de las entidades

¹² Véase A. Maier, *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, 5 vol., Roma 1949-1958.

matemáticas se halla por primera vez en Nicolás de Cusa, y esto a pesar de su veneración por Platón; sin embargo, para aquel, el hombre es tan sólo creador de las entidades matemáticas en la justa medida en que es capaz de imitar la fuerza divina¹³. Una continuación doble caracteriza el desarrollo posterior: Por un lado, el carácter constitutivo del espíritu humano se va a soltar de su vínculo con dios; por otro lado, no sólo el mundo de las entidades matemáticas, sino también el mundo empírico de la naturaleza será comprendido como algo co-constituido por el hombre. Kant und Fichte representan los puntos de cierre de este desarrollo que priva a la naturaleza de su dignidad propia.

Es algo patente que el principio *verum-factum* apoyó espiritualmente la nueva fundación de la ciencia natural; pues el hombre, en el experimento, recrea en cierta medida la naturaleza. En este punto se halla el soporte sobre el cual se fundamenta la unión de la ciencia y la técnica modernas. Sobre este último particular volveré a hablar más adelante, pero primeramente debemos someter a investigación la contribución de Descartes a la génesis de la ciencia moderna.

En un cierto sentido, Descartes puede ser comprendido como el punto más elevado de ese desarrollo intrínseco a la esencia del hombre, el cual desarrollo consiste en pensar la subjetividad con creciente radicalidad algo colocado fuera del mundo. Con Descartes, la subjetividad consigue absolutizarse en una forma que es única en la historia. El hecho de que la subjetividad se erigiese en el punto arquimédico del mundo, revirtió en la devaluación subsiguiente de las otras tres esferas del ser: dios, naturaleza y mundo intersubjetivo. Lo más brutal de todo esto, es la expulsión de los otros yoes: el mundo de Descartes, como el de la mayoría de filósofos de la Edad Moderna, está completo si concurren en él dios, el yo y la naturaleza; el otro no desempeña ni un papel ontológico, ni metodológico. Sin embargo, este tipo de cuestiones no serán abordadas en el marco de estas lecciones.

En lo que respecta a dios, su existencia no es necesaria de cara a fundamentar la certeza del yo acerca de sí mismo, que seguiría siendo el *fundamentum inconcussum* de la filosofía, incluso si dios no existiese; sin embargo, solamente dios es capaz de

¹³ Véase V. Hösle, *Platonism and Anti-Platonism in Nicholas of Cusa's Philosophie of Mathematics*, en: *Graduate Faculty of Philosophy Journal* 13/2 (1990), 1-34. Fundamental para comprender el "creacionismo" en la historia de las matemáticas es: D. R. Lachterman, *The ethics of Geometry*, London/New York, 1989.

garantizar la existencia de un mundo externo objetivo. Por eso mismo, sigue siendo dios principio ontológico, si bien pierde su rango de principio metodológico de la filosofía.

Una de las claves para comprender el expolio actual de la naturaleza estriba en la doctrina cartesiana sobre ella. Esta, en su calidad de res extensa, se ve opuesta a la res cogitans en absoluto contraste. Importante en este sentido es el hecho de que la frontera entre res cogitans y res extensa atraviesa al hombre, pues su naturaleza física, su cuerpo, es asignada a la res extensa. Res cogitans es sólo la conciencia del hombre; a los procesos inconscientes que forman parte del espíritu humano no les cabe lugar alguno en la sistemática cartesiana. Sólo me es accesible en perspectiva interna mi propio yo. Descartes considera - y finalmente desecha - dos posibilidades: por una lado la posibilidad de que no haya mundo exterior ni, por ello, otros hombres; por otro lado que haya mundo exterior, pero que sólo conste de autómatas. Sin embargo, aunque a los otros hombres se les supone y confiere subjetividad, insiste Descartes en que la naturaleza es completamente asubjetiva: las plantas y los animales son máquinas sin lado interior. Esta interpretación es tan contraintuitiva, que uno no puede por menos de preguntarse cómo un hombre tan genial como Descartes pudo llegar a sostener que su caballo era incapaz de sentir dolor. Es fácil comprobar cómo esta teoría tan contraintuitiva, hubo de favorecer de manera definitiva la marcha triunfal de la ciencia moderna. Pues, por un lado, por medio de esta interpretación van a ser eliminadas todas las dudas concernientes a la experimentación con animales: si el animal es una máquina, entonces su vivisección no es peor que la descomposición de un reloj en sus partes. Y, por otro lado, el enigma teórico del lado interno de lo ajeno - que no es accesible ni a la medición ni a la introspección - será resuelto a la manera del nudo gordiano: No es necesario asumir que en la naturaleza extrahumana exista un resto que no sea matemáticamente traducible - un lado interno que no sea cuantificable y que se mueva en la esfera de las cualidades. Precisamente es la subordinación de la cualidad a la cantidad uno de los rasgos característicos de la ciencia moderna, anunciado ya en la geometría cartesiana. Pues, mientras que la geometría antigua trataba aún de formulas y figuras como el círculo, Descartes consiguió substituir estas últimas por

expresiones cuantitativas: En $(x_1-m_1)^2+(x_2-m_2)^2 = r^2$ las cualidades intuitivas del círculo han desaparecido.¹⁴

Por obra y gracia de la transformación de la naturaleza en res extensa cuantificable y matematizable, la física se convertirá en el paradigma de la ciencia natural, el cual paradigma, en principio, también deberá ser emulado por la biología. De este modo se perderá el aspecto emocional de la relación que, hasta entonces, había guardado el hombre con la naturaleza: la naturaleza se verá transformada en lo otro del hombre, algo que será, sin piedad, sometido a su soberanía. El idealismo subjetivo de Berkeley reducirá la naturaleza a una suma de representaciones meramente subjetivas. El idealismo trascendental de Kant, por su parte, asumirá la existencia de una cosa-en-sí que reside detrás de las manifestaciones sensibles, pero que sin embargo no puede ser experimentada y, por ello, tampoco puede convertirse en objeto de una relación intelectual o afectiva concreta. Según Kant, la naturaleza sólo puede ser experimentada por un yo y accesible para él, en la precisa medida en la que ella se manifiesta como el resultado de la constitución humana. Fichte, por contra, reduce la cosa-en-sí a un misterioso ímpetu (*Anstoß*), de donde resultará una desontologización aún más radical de la naturaleza, que la privará de su ser propio. Desprovista de subjetividad, la naturaleza sufrirá una desteleologización, y, allí donde, a pesar de todo, se le acordará una determinada finalidad - como en la tercera crítica de Kant -, la teleología será comprendida como un fenómeno meramente subjetivo, como una mera interpretación del yo, jamás como el ser propio de la naturaleza.

No es una casualidad que los intentos más importantes de poner en marcha una filosofía natural de corte anticartesiano que, además, no oponga naturaleza y subjetividad de forma dualista - reconociéndole así una cierta dignidad y finalidad (vaga forma de subjetividad) -, hayan surgido de un recurso a la física antigua, sobre todo a la doctrina teleológica de Aristóteles - como en el caso de Leibniz, Schelling o Hegel. (Los críticos más importantes de la Edad Moderna se caracterizan por su profundo conocimiento de la filosofía y ciencia antiguas, mientras que, por el contrario, los padres del subjetivismo moderno - Descartes, Kant Fichte -, o bien dejan de lado la Antigüedad, o bien la desconocen). Leibniz extrae del hecho de que

¹⁴ Véase V. N. Katasonov, Analitičeskaja geometrija Dekarta i problemy filosofii techniki, Voprosy filosofii 12 (1989), 27-40.

los lados interiores de lo ajeno no son directamente accesibles a la experiencia una consecuencia opuesta a Descartes - este atribuye tal accesibilidad a todos los entes, y en el idealismo objetivo de Hegel und Schelling la naturaleza es, ya en sus formas inorgánicas y aún no animadas, Espíritu-en-sí, algo por lo tanto, cuyo núcleo interno, cuyo telos, es ya subjetividad, si bien aquella alcanza su explicitación y ser para sí primeramente a través de un largo proceso de desarrollo. Sin embargo, con independencia de este proceso, también obtiene la naturaleza una dignidad propia, toda vez que es principiación del Absoluto, y, por ello (sobre todo en el marco de una teología antivoluntarista como la de Hegel y Leibniz), plena de un sentido en el que lo ente, lo bueno y lo bello convergen; un sentido, por lo tanto, que el hombre, como reflejo del absoluto, ha de venerar y amar - por su puesto no como su propia construcción. Ciertamente, esta tradición de la filosofía natural fundamentada en la teología racional, tan sólo ha influido en el parecer de un pequeño número de científicos mordernos. Sin embargo, y quizás precisamente por ello, la reanimación y desarrollo de esta tradición me parecen poseer una gran significación. Por un lado, podría fomentar una comprensión de la naturaleza capaz de poner un límite al brutal sometimiento tanto de la naturaleza externa como interna del hombre (los daños del cartesianismo en el ámbito de la medicina son incommensurables). Por otro lado, ésta podría mostrar de forma concreta hasta qué punto el trato cuidadoso y cariñoso de la naturaleza no es en absoluto incompatible con la ciencia moderna - una conclusión extraída por los opositores ecológicamente preocupados de la sociedad industrial. No carece de cierto sentido profundo el que el crítico más ácido de la ciencia moderna, Heidegger, prácticamente ignorase la segunda vertiente de la ciencia natural de la Edad Moderna; Leibniz, a diferencia de Descartes o Kant, no desempeña prácticamente ningún papel en su obra. Puesto que Heidegger no tiene ningún interés en "superar" la verdad del acceso científico a la naturaleza, ya que más bien lo niega por completo, se ve obligado a concentrarse en aquellos pensadores en los cuales se aprecia de forma efectiva un complejo causal entre metafísica y desvalorización de la naturaleza.

Mas quien haya comprendido que los éxitos de la naturaleza moderna precisan de una explicación filosófica, y que estos son irrenunciables justa y precisamente para poder salvar a la naturaleza, habrá de recurrir con especial atención a Leibniz y Hegel. Se aprecia inmediatamente que su filosofía natural es compatible con la

ciencia natural empírica - la doctrina de Leibniz acerca de la compatibilidad de las causae eficientes y las causae finales muestra claramente que su concepción teleológica no supone una interrupción del orden causal, de cuya universalidad está tan convencido como Kant. Y si se ha comprendido que la desubjetivización del objeto de la ciencia natural puede ser ciertamente provechosa bajo ciertos presupuestos, y que objetivamente el acceso de los lados internos de lo ajeno a la observación externa y a la introspección (pues sobre la base de este fundamento habría que privar al prójimo de subjetividad, tal y como acontece en el conductismo) no puede ser legitimado, entonces se buscarán, en primer lugar, nuevas formas de conocimiento más allá de la experiencia interna y externa y, en segundo lugar, una nueva metafísica que ofrezca un lugar a este tercer tipo de experiencia. No es sino un dogma la presuposición de que todo aquello que no es cuantificable está desposeído de ser propio. En sentido lato no tiene nada que ver con la experiencia, sino que es metafísica, toda vez que reposa sobre una opción previa y en manera alguna racional, la cual conduce a que el mundo sea percibido tan sólo de una determinada manera.

¿Qué es lo que motiva esta opción? También en este punto tiene razón, según creo, Heidegger, sobre todo cuando encuentra en la técnica moderna, que había comenzado ha desarrollarse tras el nacimiento de la nueva ciencia, la motivación secreta tras la preparación (*Zubereitung*) cartesiana de la naturaleza: los planes de dominio de la naturaleza pergeñados por Bacon preceden a la concepción de las "Meditaciones". La ciencia de la naturaleza moderna desteleologiza y desobjetiva la naturaleza de forma paulatina, pues esta le parece ser la única forma de poder demostrarse a sí misma su propia soberanía; el hecho de querer crear nuevamente la naturaleza - a modo de mundo técnico de artefactos - representa tan sólo la otra cara de esta idea de soberanía. El crecimiento y la vida en un mundo semejante favorece de forma natural el acceso cartesiano a la naturaleza, así como la eliminación de cualquier tipo de fundamento emocional del concepto de naturaleza. Aunque es de todo punto correcto que los intereses científicos y técnicos en la naturaleza son en principio diferentes - el primero es teórico y pretende solo contemplar, el segundo práctico y busca la transformación y la manipulación -, no es, sin embargo, menos cierto que la „teoría“ de la antigüedad y la actitud científica moderna se hallan separadas por todo un abismo - el abismo constituido por la índole constructivista

del conocimiento de la Edad Moderna en la forma de comprenderse a sí mismo. Este abismo, constituido por el principio del *verum-factum*, es el que hace que la ciencia y la técnica de la Edad Moderna no sean sino dos caras de la misma moneda, siendo la dependencia del experimento que la ciencia nueva atesta, tan solo la expresión práctica de este principio espiritual. En el experimento, una parte de la naturaleza se ve recreada, a saber, aquella que, abstraída de factores molestos, recuerda en su pureza al acto de creación divino; el aislamiento de parámetros individuales permite su aprovechamiento técnico. La disposición del experimento representa a veces una máquina *in nuce*, y con el avance científico, la propia ciencia, para poder avanzar teóricamente, se vuelve cada vez más dependiente de dispositivos técnicos más y más sofisticados. (Las teorías de la relatividad especial y general, pergeñadas en gran parte a priori por Einstein, suscitan, cual si de un errático bloque se tratara, el recuerdo del tipo científico de la antigua "teoría").

Ya he aludido al hecho de que el paseo triunfal de la subjetividad moderna, la cual se expresa en la ciencia y técnica modernas, puede, por mor de una dialéctica caprichosa, entornar en una singular humillación del hombre¹⁵. Pues, toda vez que el hombre participa de la naturaleza en calidad de ser encarnado, el imperio sobre la naturaleza ha de significar necesariamente el simultáneo imperio sobre el hombre. Y esto no sólo acontece en el caso de que los otros intenten someterme, en venganza de lo que yo haya hecho, a su delirio de dominación; incluso aquel que consiguiese repeler todas las reacciones del otro contra él y someter a la naturaleza por entero (el mundo intersubjetivo incluido), se escamotearía con ello la posibilidad de reencontrarse tanto a sí mismo como su propia subjetividad en el otro: aquello que le contempla desde el rígido mundo de las cosas estaría muerto; y, cual si de un espejo de metal se tratara, se daría cuenta de que su subjetividad, encogiéndose al tamaño de un punto, está no menos muerta que el incommensurable mundo de los objetos.

La dialéctica de la técnica yace en lo siguiente: por un lado prueba la superioridad del hombre sobre la naturaleza; ésta reside en su capacidad de ver las cosas en divergencia respecto a lo que estas son en su cuna natural. Este momento de abstracción aparece ya adherido a los primeros productos técnicos (y esto a pesar de que muchos avances técnicos se remitan a la imitación de la naturaleza); en el

¹⁵ Conmovedoras son las angustiosas visiones de Leonardo da Vinci entorno a la moderna técnica: véanse sus *Profezie* en: *Scritti etterari*, a cura di A. Mariononi, Milano 1974, 115-138.

rechazo a la satisfacción de las necesidades - rechazo que va aparejado al trabajo sobre el instrumento técnico - se pone de manifiesto un momento ascético. Por otro lado, es igualmente evidente que la técnica esta al servicio de una más rápida, extensiva e intensiva satisfacción de las necesidades - especialmente de las naturales, pues las espirituales sólo pueden ser satisfechas primariamente por medio de operaciones espirituales, y aliviadas de forma limitada a través de la intervención de aparatos técnicos. La técnica, liberando al hombre de la naturaleza, lo encadena de nuevo a ella mediante la creación de nuevas necesidades - metanecesidades, necesidades, por lo tanto, según una forma determinada de la mediación técnica en su satisfacción. El hecho de que también la técnica moderna, la cual - a diferencia de la premoderna - contiene una orientación hacia su propia potenciación, sea infinita según su naturaleza, guarda correspondencia con el infinitismo de la nueva ciencia natural: apenas sí acaba una necesidad de ser satisfecha, cuando aparece una nueva, y así *ad infinitum*; pues siempre se puede concebir algo mayor, más grande, más rápido, echándose en falta cualquier forma de baremo inmanente.

Incuestionable es el hecho de que la técnica moderna le ha facilitado al hombre la vida sobremanera - ha reducido, por ejemplo, el trabajo mediante la substitución o fortalecimiento de sus órganos: en primer lugar de los motrices, luego de los sensoriales, finalmente de aquellos sobre los cuales reposan los procesos de pensamiento. Mientras que el uso de la técnica premoderna continuaba requiriendo el concurso de la fuerza humana, la técnica maquinal precisa fundamentalmente del control espiritual; y aún este puede ser reducido en gran medida a través de la computadora. Pero el hombre que termina por ser substituido por la computadora, pierde con el trabajo el vínculo que lo une al mundo; y en el caso de que éste no consiga llegar a afirmar su creatividad dentro del mundo espiritual, la perdida que esto acarrea provoca necesariamente una superproliferación de la subjetividad, hecho que tiene su reverso en una naturaleza completamente cosificada y desencantada. Los síntomas de desintegración de las fuerzas cohesivas a través de la técnica - lo históricamente nuevo de la Edad Moderna -, síntomas que reconocemos en las postrimerías de todas las culturas, se potencian angustiosamente, situación que determina el lugar histórico del siglo XX - al menos en los estados de Europa

occidental -, y constituye una de las causas de la escasa reacción de la política frente a la crisis ecológica¹⁶.

El *primum movens* de la técnica moderna es, como ya se ha dicho, el delirio de lo factible: sólo aquello que ha sido hecho por el hombre es válido. Pero, puesto que la ciencia natural moderna debe sus éxitos a los métodos de aislamiento y abstracción de toda finalidad y subjetividad en la naturaleza, los artefactos creados por la técnica moderna han de mostrar una indiferencia absoluta respecto de la naturaleza. Dejando de lado si nuestra tierra, como pretende la "hipótesis Gaia"¹⁷, ha de ser considerada como un organismo o no, es de todos modos evidente que la reciproca interacción entre los diferentes estratos ónticos de la tierra es un fenómeno de extremada complejidad, y representa un delicado balance de la naturaleza, el cual es, en cualquier caso, incapaz de integrar una cantidad cualquiera de satisfacciones de necesidades artificialmente generadas sobre la base de artefactos técnicos. Sin embargo, no menos patente es el hecho de que la técnica moderna no sólo ha alterado de forma inimaginable las interdependencias en los sistemas biológicos, sino también en los sociales: los medios anticonceptivos, los medios de masas, los medios de destrucción masiva, etcétera, han alterado de una vez por todas y para siempre la naturaleza de la sexualidad, de la comunicación, de la percepción de la realidad, de la guerra y de la política exterior¹⁸. Con todo, no son estas las transformaciones que me propongo tematizar. Los efectos sociales secundarios ocasionados por la técnica conducen, junto con la transformación del mundo externo en una mera objetividad, a tecnologías sociales de dominación de masas. Mientras que no se haya conseguido determinar genéticamente al hombre (y en la lógica del *verum-factum* subyace la implicación de que la biología intentará todo para alcanzar esta meta), la sociedad habrá de ser de modo tal influenciada, que resulte posible realizar las metas de la subjetividad (que puede estar representada por un individuo, mas también por una colectividad) en la materia social. El control sobre la naturaleza se amplía y transforma en control sobre la sociedad, y, finalmente, desemboca en una guerra

¹⁶ Véase: A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt/Bonn 1963.

¹⁷ Véase: J. E. Lovelock, *Gaia: a new look at life on earth*, Oxford 1988. Se pueden hallar pensamientos de la misma índole en los cosmistas rusos; véase: F. K. Girenok, *Russkie kosmistsy*, Moskau 1990.

¹⁸ Véase: G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Múnich 1956, tomo II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Múnich 1980.

entre las diferentes representaciones sobre el control de la sociedad. Nada caracteriza tan profundamente a la Edad Moderna como la idea totalitaria de la creación de un nuevo hombre - una idea que se le hubiese antojado del todo errada incluso al más brutal de los déspotas del mundo antiguo. Pues el totalitarismo es un fenómeno específicamente moderno: éste no se deja comprender sin el principio del *verum-factum*, bien que trasladado al terreno político. El que el mundo se llene con arsenales de medios de destrucción masiva, merced a los cuales los administradores de las diferentes ideologías polarmente opuestas se amenazan con la mutua destrucción, demuestra, de la forma más cruda posible, la locura del pensamiento cuantitativista y objetivacionalista: la voluntad autoafirmativa de las ideologías coquetea seriamente con la idea de un suicidio colectivo tanto de la propia especie como de las otras, algo que, efectivamente, encierra la capacidad en sí de transformar la tierra en un mero objeto inorgánico y despojado de toda subjetividad. "Te reduzco por completo a la categoría de un objeto, en la medida en que te destruyo por completo", increpa la voluntad autoafirmativa a su imagen espectral, olvidándose - ¿o asumiendo el riesgo? - de que a él le habría de acontecer lo mismo. Sin embargo, a él no le plantea ninguna dificultad semejante olvido, pues él mismo ya se ha convertido en un rígido objeto. Cree poder consolidar la seriedad de su amenaza mediante la construcción de un *overkillpotential*, de manera semejante a Osmin en *El reparto en el serrallo*, quien amenaza a todo aquel que se cuela en su harén con la pena de muerte. Nada demuestra más el descabellado triunfo del pensamiento cuantitativo sobre el cualitativo que el concepto del *overkill* - como si morir dos veces en lugar de una constituyese una diferencia, como si la muerte, en definitiva, no fuese, ya de por sí, un límite *cualitativo*.

247

Agosto
2017

La superestructura de la sociedad industrial moderna se retrotrae, como hemos dicho, a la triada conformada por ciencia, técnica y economía capitalista: sin la aplicación de métodos científico-técnicos, la ciencia moderna no hubiese logrado alcanzar el grado de racionalización que la caracteriza frente a la antigua, y, viceversa, el mundo técnico no hubiese experimentado un desarrollo tan veloz, si éste no hubiese sido acuciado por los intereses económicos. Con todo, me parece importante observar, más allá de la citada interacción causal reciproca, el complejo de sentido que media entre capitalismo, ciencia moderna y técnica. Existen tres puntos de contacto que saltan inmediatamente a la vista: En la forma económica

capitalista el individuo, a diferencia de lo que pasaba en el feudalismo, teóricamente no está adscrito al lugar social en el cual nace - a través de su trabajo ha de llegar a ser lo que es. El *selfmade-man* es el ideal del principio del *verum-factum* en su aplicación a la forma social. El segundo punto es este: Como bien viese Marx, en la economía capitalista el valor de cambio de una mercancía prevalece sobre el valor de uso - con ello, empero, la especial cualidad de la mercancía pierde su significado frente al precio cuantitativo, expresable en dinero. En la medida en la que el capitalismo endilga a toda mercancía, a todo servicio, la forma del dinero, reproduce el programa cartesiano de la transformación de las cualidades en cantidades sobre la esfera económica. Esta transformación le prepara el terreno, en tercer lugar, al infinitismo: "G, ha devenido en $G + \Delta G$, 100 Libras Esterlinas han devenido en $100 + 10$ Libras Esterlinas. Pero observado cualitativamente, 100 Libras Esterlinas son exactamente lo mismo que 110, a saber, dinero. Observado cualitativamente, 110 Libras Esterlinas representa una cantidad limitada de dinero, lo mismo que 100 Libras Esterlinas ... El movimiento del capital es por ello desmedido" (MEW 23, 166 s.). Haciendo gala de un profundo sentido, Marx opone esta *forma mentis* a la antigua, citando para ello el antagonismo aristotélico entre economía y crematística. Aristóteles valora altamente la economía porque posee un límite interno, mientras que rechaza la crematística, ya que tiende hacia la acumulación infinita del dinero y carece de cualquier fin inmanente¹⁹.

248

Agosto
2017

El modo de producción capitalista (cuya tendencia, que acabamos de caracterizar, jamás fue superada por el socialismo) también posibilita sin duda una satisfacción de todas las necesidades elementales, haciéndolo además de un modo que era inimaginable en el marco de otras formas económica, y acercando más que cualquier otra forma económica del pasado el ideal de la autodeterminación a la mayor cantidad posible de hombres - sobre todo a través de su contención a través del estado social. Tanto a ella como a la técnica moderna hemos de dirigir nuestra simpatía, y el pensamiento acerca de un posible abandono de la técnica y capitalismo modernos ha de ser desterrado: Sin técnica y economía será imposible salvaguardar el mundo²⁰.

¹⁹ Véase: *Política*, 1256b 27 s., 1257b 42 s.

²⁰ Esto debe ser subrayado frente a todo aquel que coquetea con el pensamiento de "bajarse del carro". Pienso por caso en A. Amery, *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*, Reibbeck 1976.

Por otro lado, es no menos patente que el infinitismo del mundo moderno, tal y como este se muestra por ejemplo en la evolución demográfica de la humanidad desde la Revolución Industrial, no es prosegurable - por la cruda razón de que, entre otras cosas, la tierra es redonda, siendo la superficie de una esfera algo por definición finito. Existen límites objetivos del crecimiento, mientras que la pleamar desinhibida que acosa a este límite en nombre de un progreso infinito ha de conducir necesariamente a la catástrofe. Otro límite del hombre es, por cierto, la muerte, siendo su represión una de las características necesarias de la sociedad industrial moderna, y una de las causas de la banalidad existencial de la mayoría de los hombres modernos. Frente a la muerte se racionaliza la acumulación de dinero con atención a los propios hijos y nietos - a los cuales les retiramos, a la vez, el fundamento sobre el que se sostienen: un proceso que no carece de aspectos grotescos.

¿Cómo se produjo la idea del progreso económico? Es importante darse cuenta de que la idea de estabilidad es una de las metas principales de la política antigua. El progreso estaba vinculado, como bien señala Hans Jonas²¹, a la dimensión vertical: el progreso consistía en la consecución de una cierta limpieza moral a lo largo de la vida, la cual estribaba en el ascenso hacia un mundo ideal trascendente. La Edad Moderna "horizontaliza" esta noción de progreso: es en el futuro, mas en el futuro del mundo empírico, en donde las sociedades deben progresar. Sea como fuere, creo que, en el marco de esta horizontalización, tuvo lugar otra transformación crucial: Para Kant el progreso consiste en la realización de la idea de derecho; con la desaparición de la creencia en esta instancia metafísica, el progreso se redujo a lo cuantificable y medible en el mundo social, es decir, a lo económico. El crecimiento del Producto Interior Bruto se transforma así en el criterio más importante en el progreso de una nación.

249

Agosto
2017

Es pertinente recurrir nuevamente a *Las etapas de la neutralización y despolitización*, de Carl Schmitt, para aclarar más este proceso. En paralelo a la triada religión-nación-economía, emplaza Schmitt la siguiente sucesión de ámbitos centrales para la historia de la Edad Moderna: teología, metafísica, moral, y economía habrían conformado el centro de gravedad de la vida espiritual

²¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, obra citada, p. 255 s.

respectivamente en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX. El cambio de un ámbito central por otro habría sido, así las cosas, posibilitado merced a la creencia de que el ámbito central precedente podía ser neutralizado y despolitizado. Las cuestiones teológicas primero, las metafísicas luego y las morales por último, llegaron a quedar confinadas en el ámbito privado. Por lo tanto, en lo que atañe a estos ámbitos, no sería necesario alcanzar un consenso, siempre y cuando impere unidad entorno a los criterios del progreso para el ámbito económico. Schmitt capta un rasgo esencial de la historia de la Edad Moderna - el paseo triunfal del pensar económico-técnico tiene mucho que ver con la creencia de que aquí ha sido hallado algo objetivo y tangible capaz de finiquitar la interminable controversia entre las diversas cosmovisiones.

Sin embargo, esta creencia es un yerro, como podemos reconocer desde nuestro puesto a finales del siglo XX. Ciertas opciones morales se inmiscuyen en cada sistema económico, como demuestra la controversia entorno a ellos; estas opciones han de permanecer arbitrarias en caso de que la totalidad del ser no haya sido captada; esta no puede ser conceptualizada si su principio yace en el desconocimiento. La economía implica la moral, la moral la metafísica, la metafísica la teología - poco es lo que se puede, según me parece, cuestionar en este orden de fundamentación. Por otra parte, es igualmente cierto que una doctrina sobre dios permanece incompleta en el caso de que esta no observe las esferas del ser en relación a las cuales el Absoluto se explicita; como cierto es que la más enigmática y grandiosa esfera del ser es aquella dentro de la cual seres racionales finitos tienen que tomar decisiones morales, y que, finalmente, una moral dada fracasa cuando no expresa criterios en aras a la construcción de un orden económico libre y no se entrega a la lógica de la racionalidad finalista, negándola de manera abstracta en lugar de supeditarse a ella.

El gran error de la historia política y espiritual modernas estriba en la manía de transformar todas las preguntas esenciales en cuestiones de orden racional-finalista; para ello sería legítimo que la subjetividad, erigiéndose en el centro del ser, transforme todo aquello que se halla fuera de ella en un objeto cuantificable que manipula a placer. No sería difícil demostrar, aunque no es el tema propio de este lección, cómo las ciencias sociales y del espíritu modernas no tienen nada que oponer al paseo triunfal de la racionalidad finalista, más aún, han capitulado ante ésta: mientras que la economía nacional de Adam Smith se asienta sobre una teoría ética

de amplios vuelos²² y las ciencias sociales del siglo XIX y principios del XX son tratadas como parte de una amplia ciencia social, la observación cuantitativa se ha hecho hoy en día con la primacía absoluta. E incluso en los casos en los que el pensar cuantitativo no es dominante, vemos como el postulado de la imparcialidad frente a los valores (*Wertfreiheitspostulat*), conduce a que el abismo existente entre la racionalidad finalista y la de los valores no pueda ser superado. La mera descripción objetiva de sistemas de valores sociales realizados no aporta ninguna contribución a la solución de la cuestión normativa: ¿qué sistema de valores es más racional, más moral?

También las ciencias del espíritu han renunciado a dar una respuesta a estas cuestiones. El nacimiento de la conciencia histórica moderna se corresponde en muchos puntos con la génesis de la ciencia natural cartesiana: ambas "desubjetivan" su objeto, permiten que se encoja hasta quedar reducido a la categoría de "objectum", y ello para poder disponer de él espiritual y técnicamente. Sin embargo, mientras la naturaleza en su esencia no queda completamente desvirtualizada por obra de este proceso, la transformación del pasado como compañero de diálogo - del cual se pueden obtener informaciones - en un mero objeto supone su destrucción; y el que este método objetivante, que desvirtúa la subjetividad de su prójimo, se autodenomine "ciencia objetiva", no está exento de cierta ironía abscondita²³. Es apabullante ver que la filología clásica, que había sido la instancia crítica del aparato científico moderno desde Vico hasta Heidegger pasando por Nietzsche, haya podido encogerse en la actualidad a la dimensión de una pieza de engranaje en la máquina de la "ciencia objetiva", dando incluso rienda suelta a la imaginación de que esta transformación, que a la postre la ha desposeído de cualquier significado cultural, es algo de gran valía.

Esto no significa que las ciencias del espíritu deban renunciar al ideal científico: Vico, con Leibniz y a diferencia de Nietzsche y Heidegger, muestra que el reconocimiento de una subjetividad de pleno derecho es compatible con el método racional. Pero, mientras este reconocimiento no tenga lugar, la crítica a una ciencia que interpreta sus ficciones metódicas y heurísticas como el único acceso racional a la realidad, es algo totalmente legítimo e, incluso, necesario, y esto a pesar de que el

²² Véase: Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, (ingl. 1759), Alianza Editorial 2004.

²³ Véase: H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Ediciones Sígame, Salamanca 1999.

provecho de esta ciencia en punto a un determinada serie de cuestiones de detalle no deba ser puesta en tela de juicio. Detrás de esta ciencia, la cual se ha emancipado de los más altos principios y valores de la filosofía, se halla la subjetividad de la Edad Moderna, la cual desencadenó tanto la destrucción de la idea de un Absoluto fundamentador que abarque la totalidad del mundo (ella misma incluida), como la transformación de todo aquello que se halla fuera de ella en un mero objeto; su última consecuencia es la destrucción del planeta y, con ello, de sí misma. Con todo, las victorias y éxitos de la subjetividad moderna muestran, por mor de una peculiar dialéctica, la falsedad de sus premisas: Es harto patente que un poder objetivo y legaliforme impulsa la subjetividad moderna. Detrás de los desarrollos modernos no se hallan las decisiones de una voluntad libre: en sus movimientos hay algo profundamente forzoso que parece escaparse a cualquier forma de control. A veces se me antoja tan desamparada como la heroína de la película *Esclava del amor*, de Michalkov, quien al final se encuentra en un tranvía sin conductor, que, a su vez, se aleja del espectador para perderse en la niebla.

Mas en esta forzosidad, precisamente, reside el germen de la esperanza. Si el ser absoluto es aquel que haya su expresión en la moderna subjetividad, y si - algo que, por cierto, Heidegger no comprende - tan sólo el autorecogimiento (*Selbsteinholung*) reflexivo es capaz de conferir consistencia a una teoría, entonces podemos confiar en que los horribles extortores de la subjetividad que se realiza como técnica, y cuyo testigo es nuestra generación, no constituyen el punto final de este desarrollo; asimismo, también podemos confiar en que la existencia de tal subjetividad no ha sido un puro error. Pues entonces nuestra teoría, como producto de tal tiempo, no podría elevar la pretensión de veracidad. Podemos confiar en que nos hallamos en un giro en la historia del hombre e, incluso, del ser; podemos confiar en que la autonomía moral (la cual es de por sí un producto de la subjetividad moderna) nos proporcionará la posibilidad de pararle los pies a tiempo al Golem de la técnica moderna. Podemos confiar en que, mediante un esfuerzo colectivo de todos los hombres de buena voluntad, se logrará trabajar en la dirección de un mundo en el cual la libertad de cada individuo no solamente se hermanará con los derechos de la comunidad, sino también con los de la naturaleza, la cual dejará de ser concebida y pensada como mera *res extensa*; podemos confiar, por decirlo brevemente, en que el desarrollo de los diversos conceptos humanos de naturaleza cambiará de dirección y

en que, a un nivel más elevado, retornará a los conceptos primigenios para formar una síntesis con ellos.

Pero no sabemos si la razón conseguirá penetrar en la locomotora del tren a tiempo para frenarla (la trayectoria de la frenada es larga). Esta locomotora, en la que por cierto nos hallamos todos, se dirige en movimiento rectilíneo hacia el abismo. ¿Pero cuál es la locomotora del mundo moderno? Fuera de cualquier duda, al economía. Su principio motor, sin embargo, está constituido por la versión vulgarizada de los valores y categorías de la filosofía de la Edad Moderna - el delirio de lo factible, el ímpetu transgresor de cualquier límite cuantitativo, la desconsideración frente a la naturaleza. Una filosofía, para la cual la responsabilidad no es tan sólo un concepto vacío, ha por lo tanto de intentar, en primer lugar, elaborar nuevos valores y, en segundo lugar, transmitirlos a la sociedad y a los cuadros directivos de la economía - a saber, de la forma más rápida posible. Pues el tiempo apremia.