

**EVOLUCION DE LA ESTIMATIVA DE
LA NATURALEZA A TRAVES
DE LA HISTORIA**

Dedicado a Jorge Oteiza
Anton Artamendi Muguerza

Una mirada a través de la historia nos hace ver las diferentes maneras cómo los hombres han vivido su vida cotidiana.

Si alargamos nuestra mirada solamente 2.500 años vemos cómo los hombres han comido, vestido, habitado, amado, odiado, pensado, razonado de manera muy diferente [y tomo este período de tiempo por sernos bastante conocido en los más mínimos detalles].

Pero si en lugar de adoptar una mirada a través del tiempo, hacemos eso mismo a través del espacio, observamos en un mismo tiempo histórico como es el nuestro, una variabilidad y riqueza de respuestas que los hombres van haciendo surgir a los problemas que el existir cotidiano nos presenta.

Si, situados en la coordenada histórica temporal, observamos una riqueza de formas de existencia tal que se nos hace difícil comprender ciertas actitudes, situados en la coordenada geográfico-espacial constatamos la misma riqueza y variabilidad. Sin embargo, esta riqueza y variabilidad no es obstáculo para que nos sea posible un encuentro y un diálogo con los hombres de la Grecia clásica, o el Renacimiento italiano, o la Ilustración francesa, como nos es posible hoy un encuentro y un diálogo entre personas de una sociedad post-industrial como puede ser Suecia o Japón y los hombres del corazón de Africa o el centro de América del Sur.

Queremos con ello indicar que esa riqueza y variabilidad de respuestas son dadas por miembros de una misma familia, que es la familia humana.

Junto a esta situación observamos una pobreza y una constancia en los animales, incluso en aquéllos que pueden encontrarse en lo más alto de la escala filogenética, como pueden ser los antropoides.

Los comportamientos de los animales descritos en la *Ilíada* o en las *Bucólicas* son idénticos a los que nosotros actualmente conocemos. Es cierto que se da una pequeña evolución, pero es tan mínima que, comparado con el hombre, el animal, tanto en su coordenada histórica como en la geográfica, nos ofrece una constancia y una pobreza de respuestas dignas de ser tomadas en consideración.

Es decir, que frente a la riqueza y variabilidad de los que llamamos

hombres, constatamos una pobreza y una constancia en cualquiera de las especies animales que nos es posible observar.

Este hecho en apariencia banal es, sin embargo, de importancia capital. Frente a las diversas especies animales que nacen con su stock de respuestas más o menos ofrecidas por su propia naturaleza, el ser humano se nos aparece como una realidad perfectamente desorientada y que viéndose necesitada de existir deberá arbitrar las preguntas y respuestas, las necesidades y sus satisfacciones propias. Por eso los hombres dudan, se inquietan, fracasan y triunfan, mientras que las especies animales, con una seguridad que no pocas veces deseamos para nosotros, van dando respuestas a los problemas que el vivir les plantea.

Esto que puede presentarse como un grave hándicap para los hombres es, sin embargo, lo que hace su grandeza. Es cierto que no pocas veces, con Calderón de la Barca, deseáramos no poseer esa grandeza y poseer la seguridad y firmeza de las especies animales.

Si las especies animales están constitutivamente orientadas, también están enclasadadas, de forma y manera que podrán elegir entre las diversas opciones que la naturaleza les da, pero no les será dado invertir el orden impuesto por ella. Estando orientadas y enclasadadas, las especies animales se ven obligadas a bailar al son que su propia condición les impone. De ahí su constancia y su pobreza de respuestas posibles. Pero de ahí también su falta de crear y al mismo tiempo, su falta de progreso.

Los hombres, sin embargo, aun cuando en cierta medida preformados por nuestras condiciones biológicas, históricas, culturales y estructurales, aparecemos totalmente desorientados y abiertos a posibilidades diferentes e incluso a comportamientos catastróficos por inesperados. Sencillamente, los seres humanos aparecemos como siendo libertad constitutiva.

Ahora bien, tanto las especies animales como los hombres, se descubren y se realizan, es decir, dan respuesta a su necesidad de ser, fuera de ellas. Es decir, tanto los hombres como los animales se ven obligados a salir fuera de sí, de ir al encuentro con la realidad que les rodea para poder continuar siendo. Tanto los unos como los otros, en el momento que se cierran sobre sí acaban muriéndose. Por ello, ambos se ven obligados a salirse de sí, a ir fuera de sí y allí encontrar respuestas a sus problemas, llámense comida, vestido o alojamiento.

Pero la diferente manera de ser de animales y hombres hace que las relaciones con el entorno sean diferentes. Ambos a dos necesitan del entorno, pero el animal encontrará en su misma naturaleza una respuesta a estas relaciones, mientras que los hombres deberán arbitrar la forma de relacionarse con su entorno. Sencillamente, ambos mundanizarán, pero la mundanización llevada a cabo por los animales será constante o de variabilidad mínima, mientras que la mundanización llevada a cabo por los hombres será diferente, pues éstos no sólo son capaces de mundanizar, porque son libres y para poder serlo, sino que son capaces de abandonar el mundo que han hecho surgir para hacer surgir un nuevo mundo, un nuevo espacio en donde realizar su existencia.

La riqueza y la variabilidad, tanto temporal como espacial, de los comportamientos del hombre no son sino manifestación de las diferentes maneras como los hombres se han relacionado con su entorno, que en último término no son sino manifestaciones de cómo los hombres, que son constitutivamente libres han afrontado el problema de tener que ser, pues puestos en la existencia se ven obligados a mantenerse en el ser. Como consecuencia de todo esto, la relación del hombre con la realidad en la que se encuentra inmerso y en la que debe realizar su existencia va a variar a lo largo de la historia.

A la hora de hacer una exposición de este proceso, nos fijaremos en cuatro momentos históricos: Grecia, Edad Media, Renacimiento e Idealismo Alemán.

LA NATURALEZA EN GRECIA

Nos fijaremos, en primer lugar, sobre qué es la Naturaleza para los griegos, para luego analizar cuáles son las relaciones entre el hombre y la Naturaleza.

En Grecia, la Naturaleza se conoce con el nombre de “lisis”, palabra que proviene del verbo “fio”, que significa “nacer”. De ahí que más tarde los latinos tradujesen ese término “fisis” por el de “natura” del verbo “nascor”, que significa también “nacer”.

Pues bien, la “fisis” para los griegos es la realidad fontal y fundamental. Es “arge”, es decir, es la realidad en la que todo lo que es, ya sea dioses, personas, animales o cosas, es y de la que ha brotado. Todo lo que es, nace por la lisis, y es en ella.

De esta manera, siendo la fisis “arge”, es única, pero realizada empíricamente en pluralidad.

Toda esa multiplicidad no era, y ha llegado a ser gracias a la “fisis” en cuanto generadora, fecundadora y sustentadora.

Siendo en consecuencia todo lo que es por y en la fisis, es ella una realidad armoniosa y generadora de armonía. La fisis es cosmos que quiere decir orden bello.

Todo lo que es, es por, en y según la fisis que lo ordena en un orden bello y armonioso.

Por todo ello, la fisis es una realidad divina (to Zeion). Es realidad primera, soberana y abarcante de todo lo que es.

Es preciso hacer hincapié en este aspecto. La única realidad fontal, armónica y armonizadora es la fisis y así es la única realidad divina.

Para los griegos hay en la fisis un principio engendradora y ordenador de lo que es, al que llaman el logos.

El logos no sólo es un principio ordenador, sino también engendradora de todo lo que es. Diríase que llaman fisis mirada la realidad un tanto estáticamente y logos dinámicamente.

Este logos no sólo es el principio ordenador sino también el principio generador de todo lo que ocurre, de modo tal que todo lo que acontece, aun cuando la mayor parte de la gente se niegue a reconocerlo, acontece según la ley del logos. De ahí entonces que la sabiduría sea para los griegos el conocer el logos que gobierna el mundo.

Pero si todo es por, en y según la fisis y el logos, todo lo que es acontece de manera inexorable y está sometido a la ley de la “ananque”, es decir, a la ley de la necesidad. Todos: dioses, hombres, animales y cosas están sometidos a esa ley que se va a cumplir de manera inexorable. Esto es algo que para un occidental le es difícil de comprender, pero que es necesario tomarlo en consideración.

Todo lo que es está sometido a la ley del logos que se va a cumplir de manera inexorable. Los mismos dioses están sometidos a la ley del destino. “Pues ni el fornido Heracles pudo librarse de ella, de la muerte, con ser carísimo al Soberano Zeus Cronida, sino que la parca y la cólera funestas de Hera le hicieron sucumbir” (Rapsodia XVIII, de la *Iliada*). Y del mismo parecer es Eurípides cuando en *Ifigenia* hace decir a Agamenón: “Por encima hay una necesidad sorda y necia que lo domina todo, hasta a los dioses..., pues ni siquiera los dioses son completamente libres”.

Quizás donde de manera más clara aparezca esto es en “Prometeo Encadenado”, pues es el fundamento de su osadía. Si Prometeo sufre las penas de Zeus es porque ha actuado siguiendo los dictados de su madre Gaya o Themis, que es la Tierra, personificación de la fisis y porque sabe lo que el mismo Zeus no sabe. Por esta razón, Zeus enviará al correveidile de Hermes a asomarse a Prometeo para sonsacarle lo que va a ocurrir, pues no sólo no puede hacer nada para que esa ley deje de cumplirse, sino que ni siquiera conoce lo que va a acontecer.

Como es normal, si los dioses están sometidos a la ley del logos que se va a llevar a término de manera inevitable, con más razón van a estar sometidos los hombres. Basta leer de prisa la *Iliada* y la *Odisea* para verificar esta afirmación.

Agamenón en la Rapsodia II de la *Iliada* afirma cómo su comportamiento era debido a que era aconsejado por los dioses. Priamo, en la Rapsodia III. En la octava, los dioses pleitearán entre ellos para ver a quién ayudar, pero Zeus al final tomará la balanza para decidir qué es lo que ellos han de hacer con los hombres, pues todo está ya decidido.

Si esto aparece claro en la *Iliada*, nada digamos en la *Odisea*, en la que la astucia de Ulises no es otra cosa que el seguimiento a los mandatos de Atenea, que conoce la ley del destino y permite llegar a Ulises a su casa. Ni el mismo Poseidón podrá hacer nada por evitarlo. Al contrario, él mismo ayudó a Ulises. Nada digamos a Tiresias, Circé, Hermes, Calypso, y los demás personajes.

Por no citar otros ejemplos, recordemos a Sófocles y su Edipo. Todas sus acciones son movidas por la ley del destino, de forma que cuando los atenienses piden a Edipo abandonar el país, éste se queja afirmando: “mis acciones, he sido menos el autor que la víctima”.

Tres conceptos, pues, básicos para entender lo que es la Naturaleza en el mundo griego: fisis, logos y ananke.

Al haber surgido todo de un principio fontal, en el cual es y lo es de manera armoniosa y necesaria, los griegos no viven su existencia teniendo a los dioses por un lado y ellos por otro. Para ellos la trascendencia no existe. Únicamente existe una gradación entre los seres que les permitirá conocer con mayor o menor exactitud la ley del destino. Los dioses se distinguen de los hombres sólo por tener mayor areté. Es por ello por lo que ven más lejos que los hombres y pueden predecir lo que va a acontecer.

Es cierto que en la Rapsodia V de la *Iliada* dice Apolo: “no quieras igualarte a las deidades, pues jamás fueron semejantes la raza de los inmortales dioses y la de los hombres que andan por la tierra” y que “el mono más hermoso es feo comparado con la raza humana” (Heráclito B. 82), sin embargo, siendo diferentes, todos pertenecen a la misma fisis.

Es la areté lo que permite establecer la jerarquía entre los seres. La areté en Homero es fundamentalmente un ajustarse a unas normas universales que permiten que la acción sea reconocida como “Kalon” (hermoso). Así Zeus supera y aventaja a los demás dioses en prudencia e inteligencia, es decir, en función de su capacidad de conocer la ananke que rige los acontecimientos y en razón de ello, en su capacidad de anticiparse a ellos. Es ese conocimiento el que se pone de manifiesto en los deseos de Peleo cuando al enviar a Aquiles a Troya le desea “que seas decidor de discursos y hacedor de obras” (*Iliada*, Rapsodia IX).

Y las mismas diferencias entre los hombres las sitúan en la capacidad de estar abiertos al logos, que es quien engendra y dirige los acontecimientos.

En esta cosmovisión la posición del hombre es tranquila, optimista, un tanto pasiva en cuanto que hay un orden armonioso y bello que rige necesariamente los destinos de todos los seres. Hay una justicia y un orden racional que regulan y dirigen todos los acontecimientos.

De esta manera, su postura, la del hombre, es de confianza. Para él es un placer contemplar la belleza y la armonía de lo que existe. Todo ocurría en la fisis, en el mundo; nada le ocurría a la fisis, y nada le podía ocurrir. Es cierto que, tanto en Homero como en Píndaro, el riesgo y el esfuerzo aparecen como consustanciales al obrar humano, pero siempre dentro de unos límites armónicos y bellos. La armonía y la contemplación será su actitud fundamental. El enigma de lo singular no ha inquietado al hombre griego. Son las supremas normas las que le interesan. Por todo ello, el hombre griego no contempla el mundo desde fuera, sino desde dentro. Observa y contempla, pero pienso yo que lo hace con la cabeza y no con el corazón, o al menos más con la cabeza que con el corazón y es que el logos que engendra y dirige todos los acontecimientos es autoocultante. De ahí que el hombre vulgar no vea más que variedad cuando en realidad hay una unidad, que es preciso ponerla de relieve por esa parcela de la fisis que es expresiva y expresante, que es el hombre. Sí Zeus es “el conecedor de los eternos decretos” (*Iliada*. Rapsodia XXIV), el hombre deberá esforzarse en desvelar ese logos.

Lo que los hombres hacen normalmente, el sabio lo hace de manera excelente. Ahora bien, el sabio griego se ve a sí mismo como servidor de la Naturaleza. Es a través de él como la fisis hace patente su logos. Si es inventor, lo es en la acepción de “descubridor”. Podrá hacerlo por vía de don de los dioses o por vía propia, pero su mismo experimento no va a ser otra cosa que una simple argucia para que la Naturaleza exprese lo que es. Es un simple recurso para la epifanía de la Naturaleza ante los ojos del sabio.

En esa cosmovisión, la contemplación es la actitud más noble y más hermosa. Y los hombres se distinguirán entre ellos por su capacidad de contemplación. De ahí que cuanto más elevado sea un hombre, más ajeno ha de ser al mundo de la acción. Es preciso anticiparse a ésta. Y eso sólo cabe hacerlo por contemplación que permita ver detrás de una multiplicidad y una variedad una unidad que armonice toda esa multiplicidad.

Aparece en consecuencia que la categoría de cambio no existe en esta cosmovisión. Sólo queda la contemplación de lo que es. Es por eso que la belleza como goce en sí misma y como guía de la existencia humana aparece por primera vez en Grecia. Aquí no se crea nada. No crea el artista, ni el artesano para quien el trabajo, “*ergon*” no es otra cosa que llevar a término lo que es; ni crea la mente humana, la cual no es otra cosa que un receptor pasivo de una estructura existente de siempre y para siempre.

LA EDAD MEDIA

Francamente es difícil hablar de un período de tiempo que abarca tantos siglos. A menudo cometemos el error de considerar ese período como un tiempo estable y fijo, cuando todo él es de una efervescencia que lleva a una perfecta campana de Galton, en donde las mismas fuerzas que trabajan en favor de una situación son las que engendran la destrucción de la misma y la creación de formas nuevas.

Podríamos simplificar el proceso diciendo que la Edad Media es el primer capítulo de un encuentro de dos culturas: la greco-romana por un lado y la judeo-cristiana por otro. Ambas tienen aportaciones interesantes de las que aún no hemos sacado las últimas consecuencias.

Ateniéndonos al mundo y su valoración, se da un cambio cualitativo que va a contar con todo un proceso que desembocará en el Renacimiento.

El encuentro de esas dos culturas va a suponer la presencia de un elemento nuevo. Para la cultura judeo-cristiana, el mundo ha sido creado por Dios. Dios, en consecuencia, es una persona no ajena al mundo, sino creador del mismo.

Esto supone una novedad y un escándalo tal que en el siglo II Galeno no aceptará esa concepción de un Dios Transcendente. Admitirá que Dios pueda hacer, como máximo artesano, lo que las leyes de la Naturaleza le permitan. Lo que no podrá hacer es prescindir o superarlas.

Junto a Galeno nos encontramos con los evangelios apócrifos, cuya

mayor aportación puede ser su deseo de hacer hincapié en la trascendencia de Dios.

El hecho de que el mundo sea una realidad creada en virtud de una decisión, supone un cambio copernicano en la existencia.

En primer lugar, si el mundo, la Naturaleza, es creado por Dios, pierde la Naturaleza su carácter sagrado, eterno y generador para pasar a ser una realidad profana, surgida en un momento concreto y generado.

Sí los hombres griegos van a admirar a la tisis y van a procurar una armonía con ella por un desvaloramiento del logos, que se va a realizar inexorablemente, los primeros siglos de nuestra era van a admirar al autor de la fisis, de la Naturaleza, y van a procurar una armonía con su voluntad que se realiza libre y decididamente.

Va a darse un cambio en el polo de atracción de las miradas. Y por un giro no previsible, va a engendrar una forma de existencia totalmente nueva. Es decir, si el centro de las miradas del griego es la fisis y su logos, el centro de las miradas del judeo-cristiano va a ser el autor de la fisis y su logos que es Jesús de Nazaret.

La Naturaleza, en este primer momento, deja de ser una cosa admirable y orientadora en la existencia. Lo admirable y lo orientador en la existencia es Dios Padre y su voluntad.

Esto puede aparecer como un retroceso. Y de hecho vemos que la famosa escuela de Alejandría deja de ser el centro de interés para ser la teología lo que interesa.

Mirado fríamente no parece necia la actitud. Si durante siglos los hombres han mirado, observado y analizado la Naturaleza, ahora los hombres prescinden de ella para preguntar al autor de la misma cual es su intención y cuál es el valor que él da a las cosas.

El ontologismo de Agustín de Hipona lo interpretaríamos de esta manera. De la misma forma que nosotros no nos preguntamos por lo que es y cómo funciona un utensilio, sino que nos dirigimos al autor del mismo y leemos en el folleto que nos entrega cómo funciona, Agustín y su tiempo preguntan al Autor de la Naturaleza. Basta leer cualquiera de los trabajos de San Agustín para constatar cómo cada afirmación que él hace, ya sea de filosofía de la historia como antropología, nada digamos en cuestiones teológicas (en donde no parecen fuera de lugar) está continuamente avalada por textos de la Sagrada Escritura. Son cuestiones perfectamente opinables y que puestos a buscar textos quizás sea posible encontrar quienes avalen la posición contraria, pero no importa. San Agustín, incluso en razonamientos que él hace por ejemplo sobre la memoria o sobre el tiempo, en donde su pensamiento aparece más o menos claro, sitúa toda una serie de textos bíblicos. Sin éstos su posición sería la que mantiene. Pero no, él recurrirá al Autor de la Naturaleza.

La Naturaleza deja de ser pues una realidad sagrada y admirable para convertirse en profana y vulgar. Así vemos cómo en este primer momento se da un desprecio no sólo de la Naturaleza sino de la producción literaria

inserta en una cosmovisión en donde la Naturaleza es realidad sagrada, admirable y orientadora.

En este primer momento es la relación personal con Dios, Padre y Autor de la Naturaleza, lo que interesa. *Deum et animan scire cupio. Nihil plus? Nihil omnino.* Este interés es el que llevará a Agustín a su ontologismo. De ahí su lema de “*credo ut intelligam*”. Para entender a la Naturaleza es preciso prestar oídos a lo que diga su Autor. Y la Naturaleza, siendo hechura y siendo profana, no es realidad que merece la pena.

Sin embargo, el hombre medieval, encuadrado en esa cosmovisión, va a dar un giro altamente curioso. Interesa conocer lo que Dios es y lo que Dios quiere. Ahora bien, un dios conocido no es Dios, nos dirá el Pseudo-Dionisio. Dios nos hablará a través de símbolos e imágenes. Pues bien, para poder conocer lo que es Dios y lo que él quiere de nosotros tenemos, dirán más tarde los medievales, dos vías. Una, la escucha de su palabra, y otra la lectura de ese gran libro en el que Dios también ha escrito a los hombres. Es decir, si para el griego la Naturaleza era una realidad divina y digna de ser contemplada, siendo realidad creada por Dios como un acto de amor, la Naturaleza es para el medieval de un segundo período, una realidad digna de ser conocida y sabida.

En este segundo estadio de la Edad Media, la Naturaleza merece la pena de ser conocida. Ella es también el libro en que Dios ha escrito su voluntad, también a través de ella Dios nos muestra lo que es y lo que de nosotros quiere.

Si mantenemos la atención, aquí vemos que se da un giro copernicano. De una Naturaleza divina y admirable, pasamos a una Naturaleza que no interesa para llegar ahora a que la Naturaleza nos es útil para conocer a Dios y su voluntad.

Así, en el siglo XI, Anselmo de Canterbury nos situará como lema el de “*fidens quarens intellectum*”. Es decir, el de una fe que procura ser racionalizada por la inteligencia. Estamos lejos de la postura de San Agustín de “*credo ut intelligam*”. Para Anselmo “cuando se ha llegado a la fe, constituye una negligencia el no convencerse también por el pensamiento del contenido de la fe”.

Han sido precisos varios siglos para poder tipificar el cambio. Este, sin embargo, se hace ahora más rápido. La presencia de una burguesía que admira y se interesa por lo concreto y cotidiano marcha a la par con la presencia de las órdenes mendicantes, las cuales intentarán cultivar la razón y la investigación empírica.

El mundo empieza a interesar a los hombres no sólo como libro en el que Dios habla, sino como realidad admirable en sí misma. Francisco de Asís puede ser un ejemplo típico de esto que vengo diciendo. Su canto al hermano Sol o al hermano Lobo dará como consecuencia la presencia de un Alberto Magno interesado por las ciencias experimentales. “Se asiste entonces a este espectáculo hasta entonces desconocido de la Edad Media, cristianos rompiendo deliberadamente lazos que desde el siglo II habían unido la filosofía y la teología, y reclamando exclusivamente de la primera, la filo-

sofía, todo aquello que concierne a la pura razón. No se trataba de un simple incidente, puesto que este divorcio de la Filosofía y la Teología debía ser consumado en el siglo XIV por la prohibición hecha a los maestros de la facultad de Artes de enseñar materia alguna relativa a la Teología” (E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, 2.^a ed. revue et augmentée. Payot, 1962, p. 589).

Este proceso que tipificamos en estos cuatro estadios medievales, es la manifestación de la diferente actitud del hombre ante la Naturaleza.

Si en un primer momento aparece como no interesante, tampoco el hombre aparece como realidad apreciable. Más tarde, tanto él como la realidad en la que vive, comienza a ser interesante y admirable, para ser más tarde amable y al final tener un valor en sí capaz de marchar sola.

Pasamos así de un no aprecio a un aprecio interesado, para más tarde reconocer como realidad admirable y concluir siendo realidad en sí ante la que nos debemos posicionar.

De todas maneras, como elemento característico de esta época parece ser la admiración la actitud del hombre medieval frente a la contemplación del hombre griego.

Es cierto que en este proceso interviene también otro elemento que es también natural, pero que es propio. Me refiero al mismo hombre.

Si para los griegos el hombre es una parte de la fisis y es el “*infimus in ordine spiritorum*”, según Aristóteles, para los medievales el hombre es la criatura más noble del acto de la creación y creado a imagen y semejanza de Dios. Si Dios ha hecho el mundo y lo ha hecho amable e inteligentemente, el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios será también capaz de acciones amables e inteligentes sobre una realidad que es inferior a él y que está puesta para su servicio.

De un mundo griego, eterno, divino, armonioso, contemplable, pasamos a un mundo medieval hecho, profano, bello y admirable como obra que es del Creador, pero al tiempo puesto al servicio del hombre que en la jerarquía nueva pasa a ocupar la cúspide de las realidades intramundanas. Dios estará arriba, en el centro está el hombre y a sus pies bien como libro para conocer a Dios, o como obra admirable para el hombre, está siempre a los pies y al servicio de éste. Todo ello nos va a llevar a una nueva situación que nosotros desde nuestro prisma vamos a denominarlo Renacimiento.

RENACIMIENTO

La historia es un proceso en el que la creación de algo nuevo conlleva consigo la ruina de algo existente, siendo también cierto el hecho de que si los hombres hacen surgir algo nuevo y lo adoptan colectivamente es porque lo que tenían entre manos no era lo suficientemente válido para arbitrar respuestas a la situación en la que se encuentran.

A lo largo de la Edad Media se observa una variación en la relación hombre-Naturaleza que marcha en estrecha relación con la autoconciencia

que los hombres posean, es decir, con la imagen que los hombres tengan de sí.

Durante este período la cultura antigua comenzó por ser despreciada; más tarde fue utilizada para explicitar la fe. Así vemos a Agustín de Hipona leyéndose los 41 tomos de las Antigüedades de Varrón (116-26 a Xto.) con la única intención de poder interpretar las Escrituras.

Cuando el mundo se hace realidad admirable, los autores precristianos que no sólo admirarán al mundo, sino que lo contemplarán, van a ser leídos y releídos, en cuanto cantores de la Naturaleza: Platón, Cicerón, Ovidio, Virgilio, Horacio, dejarán de ser autores para ser citados, criticados o utilizados, para pasar a ser autores interesantes en ellos mismos. Es un interés estético quien permitirá su acceso a los hombres.

En ese momento histórico aparece un fenómeno curioso. Cuando el hombre toma conciencia de su capacidad personal y el mundo comienza a interesarle, el utillaje mental que ofrecía la historia, que era fundamentalmente platónico-agustiniano, es dejado de lado para dar cabida a Aristóteles, fundamentalmente con su Lógica y su Física. Gracias a ella era posible dirigir bien la capacidad cognoscitiva del hombre y era posible dar una explicación racional de una serie de fenómenos que la vida cotidiana planteaba.

Llega a Occidente Aristóteles de la mano de Averroes y de Tomás de Aquino. Pero el mismo interés estético que exige su presencia, hace que al cabo de unos siglos la obra de Aristóteles sea criticada por su falta de interés formal estético. Así, un pensamiento que marcha desde el siglo XIII al siglo XVI, nucleado en Aristóteles, va a ser depreciado por insuficiente. Es cierto que las críticas al Estagirita son explicitadas como críticas formales, pero parece más lógico pensar que esa estructura mental era rechazada por su incapacidad para resolver los problemas que la nueva situación presenta. Lo cierto es que se da un resquebrajamiento de toda una estructura mental y una búsqueda de respuesta en un pasado que se quiere hacer nuevo. Así nos encontramos con personajes como Gassendi queriendo hacer presente a Demócrito con su materialismo atomista, a un Montaigne queriendo traer de nuevo al escepticismo al mercado de los hombres y otros intentos en los que el estoicismo de Séneca o el epicureísmo van a ofrecerse como solución a los problemas que la vida presenta.

Quizás nada más claro para ejemplificar esto que las cortas páginas de la primera parte del Discurso del Método de Descartes.

Descartes reconoce como expectativa suya respecto al saber el que éste le ofreciese “un conocimiento claro y seguro de todo lo que es útil a la vida”. Descartes no pide al saber una técnica para ganar la vida ni para poder hablar, sino algo que le permita orientarse en la vida con claridad y seguridad. El hombre griego para solucionar esta pregunta hubiese recurrido al augur o al conocedor del logos. El hombre medieval al teólogo o filósofo. Sin embargo, si esas son sus expectativas, reconoce el mismo Descartes cómo tan pronto hubo terminado sus estudios y en el momento en que la gente pasa a ocupar el número de los doctos, él se encontraba sumido en un mar de dudas y de errores, que pareciale no haber aprovechado en nada salvo en

haber descubierto su propia ignorancia. Unos siglos antes aquellos que habían pasado una experiencia paralela a la de Descartes, tenían un conocimiento claro y distinto para poder orientarse en la vida. El no.

Sin embargo, reconoce estudia en uno de los mejores sitios de Europa, contando con los mejores maestros. Nadie podría explicar su desorientación por haber recurrido a malos maestros.

Pero tampoco le podrá nadie echar en cara que no ha sabido aprovechar de ellos. El, Descartes, ha estudiado como el que más, de manera que compañeros suyos, equiparados a él en saber, están llamados a ocupar las vacantes de sus maestros. En consecuencia, ha ido a una buena fuente y ha hecho los esfuerzos para llenar sus cuencos, cosa que todo el mundo le reconoce, y para mayor abundamiento no sólo ha estudiado lo que allí se enseña, sino que ha recurrido a toda clase de ciencias y saberes curiosos, y ha recorrido visitando países y personas de la más diversa condición. Sin embargo, ese saber no le vale. Efectivamente, reconoce la bondad del plan de estudios de la Fleche, la gramática, la elocuencia, las matemáticas e incluso los saberes que podía ofrecer la Universidad de Poitiers. Pero la filosofía sólo le permite hablar de todo con verosimilitud y hacerse admirar por los menos sabios (llámese los más tontos) y la jurisprudencia y la medicina no permiten más que ganar honra y dinero para los que las practican, aun cuando ni la justicia ni la salud hayan mejorado.

Sencillamente nos encontramos ante un hombre nuevo. Los griegos se orientaron gracias al logos y sus portavoces; los medievales en la voluntad de Dios y sus portavoces, este hombre del Renacimiento se halla por vez primera desorientado. Por esta razón decide “emplear todas las fuerzas de mi espíritu a elegir los caminos que debía seguir”. Es decir, hasta ahora los caminos contaban con unas señalizaciones. Ahora, desorientado, sin saber qué camino elegir, Descartes decide “estudiarse a sí mismo”.

Aparece así una posición nueva ante la existencia. La categoría de utilidad entra en la historia, como protagonista de la misma.

Bacón desde otra perspectiva nos ofrece la misma actitud. Si para Descartes “nada hay mejor repartido que el buen sentido”, Bacón parte también con una fe en la razón. Ahora bien, para él es gracias al saber cómo el hombre puede orientar su existencia. De ahí que para él “el saber sea potencia”. Se trata de saber para. No le interesa el saber especulativo puro y despreciará por ello a Aristóteles para quien la contemplación es el ideal del hombre. Tampoco le interesan los saberes libresco o míticos, sino saberes que le permitan dominar a la Naturaleza. Su utilitarismo, sin embargo, no es de corto alcance, sino proporcionado, y sin dejar nada a la improvisación es preciso programar la “interpretatio naturae”, pues nada puede ser dominado si no nos atenemos a las leyes de eso que queremos dominar. Si Descartes quiere encontrar una respuesta clara y distinta a los problemas que la vida le presenta, encontrará la respuesta volviéndose hacia sí y preguntándose “¿yo qué soy, qué es lo que soy?” Bacón igualmente intentando solucionar el problema de convivir con la naturaleza propone el “ars inveniendi”.

Lo curioso del caso es que antes de ponerse a andar cada uno por su

lado exigen un trabajo previo que será la destrucción de todo lo que impide conocer bien. Llámese “la pars destruenda” del uno o la duda universal y metódica del otro.

Si tomamos otra personalidad de esta época e interesado por otro problema, podremos encontrar la misma dinámica.

Hobbes, y su Leviathan, puede ser un ejemplo de lo dicho. Existe un problema que es el de la convivencia entre los hombres. Hasta ese momento se han arbitrado soluciones que actualmente no le valen.

Pero como el hombre es capaz de copiar a la Naturaleza y en consecuencia es capaz de construir autómatas, de la misma manera es capaz de construir un hombre más grande que el natural y que siendo artificial sea capaz de engendrar protección y defensa a los hombres naturales. Caso de que tal cosa no haga, la guerra y las luchas entre los hombres será continua. El Estado surgirá justamente para evitarlas. Pero supuesta esta función del Estado, es preciso comenzar por un análisis del hombre, de manera que ese hombre artificial que es el Estado sea acomodado al natural.

Asistimos así a un giro dentro del cual estamos aún inmersos. De una actitud de contemplación, pasamos a una admiración, para llegar con el Renacimiento a una actitud de utilización.

La Naturaleza en consecuencia es un magnífico reloj, hecho por el Gran Relojero, para utilidad del hombre.

Si analizamos estas tres categorías: contemplación, admiración, utilización, nos encontramos con lo siguiente:

Una realidad contemplada hace que el contemplador quede absorto en aquello que contempla.

Una realidad admirada hace que el admirador pase de la realidad admirada al autor de la misma.

La categoría de utilidad lleva como elemento constituyente propio no sólo el para qué, sino el para quién. Una cosa es útil cuando es para qué. En el momento en que se pierde su “para qué” deja de ser útil para convertirse en inútil.

Pero no basta que algo sea “para qué”, si es que no lleva adosado a sí el para quién.

Entonces, cuando la categoría de utilidad domina, el hombre se convierte en centro de la dialéctica.

Para los griegos la contemplación hace que la fisis sea el principio y el término. En una palabra, la protagonista del proceso.

Para los medievales, la admiración hace que el mundo sea obra de Dios, siendo Dios el principio y el término del proceso.

Pero cuando la utilidad es categoría básica, siendo útil para algo y para alguien, el principio y el término del proceso es el hombre. El hombre sale de sí en cuanto le sea útil y trata con lo que es útil. En consecuencia, la naturaleza dejará de ser admirable para pasar a ser útil para los hombres.

Esta categoría de utilidad hace que el universo sea expresado en función de la mecánica celeste. Frente al universo meramente descriptivo de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton van a ofrecernos una visión explicati-

va del mismo. No se trata de describir los fenómenos, sino que gracias sobre todo a estos tres se nos da una explicación de cómo acontecen los fenómenos y por qué acontecen.

Junto a la mecánica celeste, en este mismo período nos aparece la mecánica terrestre. Merced a la física ideada por Kepler, Galileo, Descartes, Huygens y otros, se nos ofrece una visión nueva del mundo físico. Los principios de inercia o de aceleración manejados por Newton nos ofrecen una visión del mundo físico que en nada se parece al de Aristóteles.

Por no abundar en más datos, no podemos silenciar el nombre de Harvey, quien nos da una explicación del movimiento de la sangre en el organismo humano.

Se podría aumentar el número de científicos. Pero todos ellos tienen una actitud común. No se preocupan del origen de las cosas, sino del cómo acontecen las cosas. Como recuerda Galileo el libro del universo está escrito en "las matemáticas y sus letras son triángulos, círculos y otras figuras geométricas". En consecuencia, ya no se trata de entes sino de fenómenos que es preciso explicar cómo acontecen.

De una mirada a lo que es, pasamos a una mirada de cómo funciona la realidad.

A esta pregunta se va a intentar dar respuesta desde los ángulos más distintos. A la pregunta de que cómo puede conocer el hombre intentarán dar respuesta desde la creación de la hipótesis y el experimento hasta la configuración de métodos y estudios sobre la inteligencia. Descartes, Leibnitz, Spinoza, como Hume, Locke o Berkeley estarán preocupados por este tema. Basta ojear su producción escrita para constatar esta preocupación.

Cuando lo que se trata es de enfrentarse a la dialéctica de la necesidad, surgirán los inventos y las máquinas, con una velocidad desconocida hasta entonces.

Al problema de cómo convivir entre los hombres, intentarán responder Maquiavelo, Montesquieu, Vitoria, Hugo de Grot y un largo etcétera, con el inicio de la ciencia política como respuesta a este problema.

Supuesta la categoría de utilidad como categoría dominante, es preciso que aquél para quien sea útil actúe con cautela y según su manera de ser. El consejo de Descartes de no ponerse a buscar la verdad, caso de no disponer de un buen método, exige se conozca bien aquél a quien se le debe ofrecer el método.

Llama la atención entre los pensadores de esta época, sea Descartes, Leibnitz o Spinoza, la frecuencia de temas comunes: la Naturaleza, el hombre, la inteligencia, los estudios de lógica, de matemática, etc.

Sencillamente, se trata de dar respuesta a la pregunta de cómo funciona el hombre.

Y así como hay una mecánica celeste que permite explicar el movimiento de los astros, hay una mecánica terrestre y una mecánica corporal, debe haber una mecánica que explique cómo funciona el hombre en sus más variadas actuaciones.

Sencillamente, si conocemos cómo funcionan los astros es cuando

podemos tener una ciencia universal y objetiva que nos permitirá actuar humanamente, y si sabemos cómo funcionan las cosas aquí abajo podemos hacer máquinas que permitan aligerar los trabajos de los hombres y sacar más provecho del esfuerzo realizado, sólo entonces podemos sacar el máximo provecho del hombre y para él.

Con Kant esta postura llegará a su culmen, para él será preciso conocer la topografía de esa gruta, que es el ser humano. Se trata de descubrir la estructura del ser humano a la hora de conocer y escribirá la *Crítica de la Razón Pura*. Más tarde el actuar moral será su tema y en la *Crítica de la Razón Práctica* intentará poner de manifiesto la estructura moral de la Persona. El juicio estimativo y estético le llaman la atención y escribirá la *Crítica del Juicio*, para concluir diciendo que es la estructura del ser humano lo que interesa conocer y publicará su *Antropología*.

Efectivamente que nada mejor que conocer bien la estructura del ser humano, bien sea en el orden del conocer, del actuar o del juzgar, para así ateniéndose a esa estructura poder no sólo explicar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori o las valoraciones ético morales o los juicios de valor estético, sino alcanzar nuevos y alcanzar así un consenso entre los hombres.

Ahora bien, si todos los hombres poseen la misma estructura cognoscente, es porque todos ellos se acomodan a un arquetipo común.

Ateniéndonos solamente al mundo del conocer según Kant. Si todos los hombres poseen las mismas formas a priori de la sensibilidad, las mismas categorías y las mismas ideas transcendentales, es porque hay un sujeto colectivo común a cuya imagen nos realizamos nosotros o, mejor aún, de quien nosotros, cada uno, no somos sino manifestaciones o momentos. Y si para mayor abundamiento ese sujeto transcendental no sólo nos hace lo que somos, sino que actúa en nosotros haciendo posible el maridaje entre la objetividad y la universalidad y no es otra cosa su esquematismo, Kant nos introduce un giro copernicano total: ya no interesa tanto el sujeto individual sino el sujeto colectivo.

IDEALISMO ALEMÁN

Con esto que más tarde se ha llamado el idealismo alemán se asiste a un giro en el mundo del pensamiento con influjo indudable en la concepción del hombre y del mundo.

Se puede localizar este movimiento en Alemania y datarlo de 1781, fecha en que Kant publica su *Crítica de la Razón Pura* y 1831 en que muere Hegel o si se quiere hasta 1853 en que fallece Schelling.

Amantes de la libertad, Fichte, Schelling y Hegel desean establecer un orden intelectual y moral basado en la libertad.

Todos ellos viven un ambiente dominado por la presencia de Kant y manteniendo entre sí una estrecha amistad inicial que luego, poco a poco, se resquebraja y se rompe.

Kant se ha planteado como problema cómo son posibles los juicios sintéticos a priori y cómo es posible conciliar la libertad con la autoridad. En ese momento en Alemania todos giran en torno a Kant.

Estos tres, comenzando por Fichte, admiten que Kant ha abierto nuevas vías a la filosofía, indicando cuáles son los verdaderos problemas y elaborando el método a seguir. Sin embargo, siendo esto válido consideran que las respuestas y las soluciones aportadas no son válidas.

Y no lo son en cuanto que Kant mantiene la realidad en sí, aun cuando le sea perfectamente desconocida, pues sólo accede a nosotros aquello que el esquematismo le permite acceder. Pero es que además Kant afirmando que la categoría de causalidad tiene un valor subjetivo y que sólo vale para el mundo fenomenal, Kant le concede valor para el mundo numenal.

La realidad numénica, siendo un vestigio del dogmatismo previo a Kant es preciso hacerla desaparecer.

Por otro lado, tampoco Kant funda suficientemente las categorías. Analiza las diferentes formas de enjuiciar y de ello deduce que son doce las formas posibles de unir los hechos.

Sin embargo, existen otras formas de enjuiciar. Y no sólo eso sino que Kant no explica por qué son doce las categorías y no más.

Esta misma crítica recibe el esquematismo Kantiano. Para ellos Kant se limita a explicar cómo ocurre sin pararse a explicar por qué ocurre esto.

También el problema de la libertad merece la crítica de Fichte, Schelling y Hegel, quienes sin embargo reconocen no poder prescindir de Kant.

Reconocen que el camino que van a seguir está implícito en Kant. Se trata de reducir a un principio único todos los datos de mi conciencia. Y para ello rechazarán la realidad numénica y se atenderán al mundo de las ideas.

De este posicionamiento surge una nueva metafísica idealista que reduce todo a un único principio, desde el cual sea más tarde posible deducir todo lo existente. Indudablemente el influjo de Spinoza es patente en ellos. También éste busca un único principio desde el cual poder deducir todo lo demás. Claro está que este principio único desde el cual poder deducir todo será conocido por una intuición que podrá ser moral en Fichte, estética en Schelling o racional en Hegel. De esta manera, las tres críticas de Kant serán asumidas cada una por cada uno de ellos. La crítica de la Razón Práctica por Fichte, la Crítica del Juicio por Schelling y la Crítica de la Razón Pura por Hegel.

Sencillamente, se trata de llegar al conocimiento de aquel Yo Transcendental del que Kant nos habla en sus escritos póstumos.

Para Fichte esta realidad última y fontal, de la que se deduce todo y que una vez conocida nos permite la explicación de todo lo que es, no puede ser algo estático sino que debe ser fundamentalmente activo. Deberá ser una actividad Pura que se ponga a sí misma y a todo lo que existe. Deberá ser un Espíritu, Activo y Libre al que él llamará el Yo. Este Yo debiendo alcanzar conciencia de sí se opondrá haciendo surgir el No Yo.

De esta manera siendo el Yo única realidad existente, el No Yo no será sino posición del Yo que le permitirá tomar consciencia de sí.

Schelling y Hegel, que son amigos, serán también seguidores de las doctrinas de Fichte, pero será Schelling quien primero se separe de Fichte para más tarde hacer lo mismo Hegel.

El carácter inclinado a lo estético de Schelling puede explicar quizás esta ruptura. Pero quizás el mismo proceso de Fichte puede explicar este hecho. Lo que sí es cierto es que la corriente romántica alemana consideró a Fichte como el filósofo que explicaba su actitud.

Para el romanticismo alemán era preciso hacer valer otras dimensiones distintas a la razón, que era lo propio del iluminismo. Queriendo hacer valer el derecho a la diferencia por oposición a la dictadura de lo idéntico, pensarán que la doctrina de Fichte efectivamente afirmaba que el núcleo central del "TO EGO", del YO, era la libertad. De ahí concluirán los románticos que de la misma manera que el yo produce la naturaleza como no-yo, que le permite tomar conciencia de sí, de la misma manera el artista produce una visión del mundo que le permita realizarse y encontrarse.

Sin embargo, al poco tiempo, Novalis y Schelling fundamentalmente, cayeron en la cuenta del carácter negativo de la Naturaleza y su falta de valor intrínseco propio.

Es cierto que la posición de Fichte permitía solventar las cuestiones planteadas por Kant, en cuanto que todos los contenidos de conciencia eran reducidos lógicamente a un único principio que era el Yo, y por otro lado reconocida la primacía de la libertad desaparecía el dualismo kantiano.

Pero en último término Fichte suponía el culmen del pensamiento kantiano y la anulación de la naturaleza como valor propio en sí.

Esa será la crítica fundamental de Schelling en cuanto que siendo la Naturaleza un simple No-Yo, existe en cuanto que el Yo lo pone y sirve para la realización de la libertad del Yo.

Como afirmábamos antes, la negativa del valor positivo de la Naturaleza es algo que Schelling no puede afirmar. Pero es que también ahí se ha dado un proceso que sólo brevemente es preciso tratar.

Después de Descartes, y seguramente debido a él, la concepción que se tuvo de la Naturaleza fue mecanicista y determinista. La mecánica celeste, terrestre, humana, era algo que era preciso detectar. En consecuencia, la mayor parte de los científicos y pensadores dijeron que en la naturaleza no había sino materia, compuesta por partículas en movimiento local, regido por unas leyes físicas, matemáticas. De ahí que sólo fuese posible una adecuada visión de la naturaleza gracias a las estructuras matemáticas, aun cuando éstas fuesen evolucionando.

La materia en sí era estática y movida en función de movimientos provenientes de fuera. Siendo una máquina perfecta, carece de movimiento intrínseco, siendo el movimiento de fundamento extrínseco.

Sencillamente, tanto las cosas como los animales e incluso el hombre en su aspecto fisiológico son unas máquinas autómatas con mayor o menor grado de perfección. Hasta 1750 prevaleció esta postura global, para a par-

tir de esta fecha y gracias al Iluminismo va a darse una variación hacia una visión dinámica, evolucionista e incluso teleológica de la Naturaleza.

La razón de esta evolución es preciso encontrarla en diferentes manifestaciones científicas.

Si observamos el mundo de la ciencia histórica, vemos cómo entre los Iluministas la historia no tenía mayor desarrollo ni interés. Para ellos la Naturaleza humana era inmutable. Si había habido variaciones era debido a un efecto nocivo de la sociedad. Rousseau, que tanto influjo tuvo en Kant, es ejemplo de esto. Pero hecho este planteamiento ocurre lo siguiente. El hombre que es bueno, empeora en virtud de su vida en sociedad. Puesto que empeora es preciso mejorarlo y el instrumento válido para alcanzar tal mejora será la ciencia. Para el iluminismo uno de sus ejes centrales será la posibilidad de mejorar a los hombres gracias a una difusión de la ciencia a través de la educación.

Inconscientemente introducen un concepto básico. El progreso es posible y la situación de hecho no debe anular las esperanzas de los hombres para conquistar la situación de derecho. Hay, pues, una situación de partida, hay una situación actual y hay una meta de llegada. Pasado, presente y futuro aparecen como área en donde se debe realizar la existencia. En consecuencia, la idea de progreso es central. Así los nombres de Turgot, Condorcet, Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx Spencer entran en esta línea. Desde las conferencias dadas por Turgot en 1750-51 en la Sorbona, que llevan por título “Revisión filosófica de los sucesivos adelantos de la mente humana” hasta nuestros días hay un manifiesto deseo de liberar el progreso de toda relación con la Providencia.

Pero son Turgot y Condorcet con su famoso “Boceto de una imagen histórica del progreso del espíritu humano”, publicado en 1795, los descubridores de la verdadera ley del progreso.

A partir de ahí los estudios históricos comienzan a tener un gran impulso y será con Herder con quien se asienten.

La categoría de progreso conlleva consigo la categoría de cambio. Así, frente a una realidad, la historia estática, aparece otra realidad que es dinámica.

En el mundo de la ciencia física asistimos a un fenómeno parecido. La electricidad con Ampere, el electroimán con Arago y Nobili, la termodinámica con Sadi Carnot y otros nombres más, dan una concepción dinámica del cosmos frente a una pura sustancia extensa con Descartes.

En el mundo de la ciencia química también abunda en lo mismo. Lavoisier entre otros admitirá que el plan de formación con arreglo al cual se forman las sustancias orgánicas es el mismo que rige para las sustancias inorgánicas.

Unidad y dinamicidad serán conceptos nuevos tanto en la física como en la química. En la ciencia geológica nos encontramos con fenómenos parecidos. Siendo una ciencia que nace en Inglaterra en el siglo XVII en un deseo de interpretar las Sagradas Escrituras se convierte en científica con James Hutton y sobre todo con Charles Lyel.

Desde él la Tierra es explicada desde una continua transformación de la corteza terrestre, según una ley y unos mecanismos que actúan y explican tanto los fenómenos pasados como los actuales.

Los nombres de Buffon y de Laplace no pueden faltar en esta exposición.

En el mundo de la ciencia biológica que con Linneo propone una clasificación morfológica de las plantas, pasamos a un Wolf, a un Haekel, al mismo Goethe, para concluir en un Lamark y en Darwin, para quien la evolución es ya una adquisición.

Sencillamente asistimos a un fenómeno curioso, según el cual la Naturaleza deja de ser una realidad estática y neutra para pasar a ser una realidad dinámica e incluso teleológica.

Todo esto hace que Schelling viendo tanto en el Yo como en el No-Yo una misma dialéctica y una presencia de opuestos, reconoce la necesidad de un principio superior que explique esta idéntica estructura y esa misma dinámica.

No es el Yo ni la Naturaleza la raíz última. Es preciso recurrir a un principio Supremo que de manera activa actúa tanto en un caso como en otro.

Hegel dará un paso más y reconocerá que ese principio Supremo que es la Idea será conocido por una Intuición Racional que viene a ser como un discurso.

Diríase que se ha dado un progreso al conceder un valor a la Naturaleza, cosa que en la mente de Fichte no la tiene.

El progreso se realiza en cuanto que la historia de la humanidad no posee un progreso sobre la historia de la Naturaleza. Ambas no son sino diversas manifestaciones de esa realidad última, que es la Idea y que se realiza progresiva y parcialmente en un esfuerzo de autoconciencia.

Sin embargo, tanto una historia como la otra no son sino formas utilizadas por la Idea. La naturaleza no pierde su carácter de realidad útil. La que también se convierte en tal es la historia de la Humanidad.

En Hegel, en consecuencia, tenemos un mundo ideal que se convertirá lenta y paulatinamente en real. Tenemos un sujeto único que es la Idea y dos manifestaciones del mismo a través de dos historias.

Marx, en carta a su padre, reconoce que ha estudiado a Hegel y que lo que ha hecho es darle la vuelta completa a Hegel. Efectivamente, para Marx la materia será el principio único desde el que más tarde se escribe la historia tanto física como humana. Pero de nuevo sin embargo nos movemos dentro de las mismas coordenadas expuestas por Descartes.

Para éste el problema era el sujeto y cómo funcionaba éste. Spinoza, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx, variarán quizás el quién del sujeto. Todos, sin embargo, están empeñados en ubicar el punto de apoyo que les permita mover la tierra y ver cómo funciona. Estructuralmente son iguales.

Será con Comte, padre del positivismo, como esta línea llegue a su punto culminante. Explícitamente se rechazará la búsqueda del porqué para

ceñirse simplemente al cómo y reconociendo anticipadamente el carácter relativo de nuestra respuesta.

Todo esto hace que surja el grito de Husserl pidiendo “volvamos a las cosas” y la lamentación de Gide por boca de uno de sus personajes en su novela “El inmoralista”: ¿sabes por qué me he separado de las matemáticas y de la filosofía? Porque ambas han abandonado la ruidosa realidad.

Es a esa ruidosa realidad a la que el pensamiento contemporáneo quiere hacer frente. Lamentándose como Sartre de que les tomen por gaviotas que sobrevuelan los acontecimientos quieren enraizarse en ellos, dispuestos a aceptar el sentido y el no sentido si éste se hace presente. Vemos así una vuelta hacia el problema de lo que es ser iniciado por Brentano y llevado a cabo por pensadores de muy diferente talante. Se impone hoy en día una nueva lectura de la realidad, pues a fuerza de conocer cómo funciona no sabemos lo que es ni lo que vale. Los títulos de obras como “Ser y Tiempo” o “El Ser y la Nada” son significativas.

Pero más significativa me parece la situación de los hombres de la calle que no encuentran acomodo en la situación actual. Como el hombre de la barraca de Zeller, del que nos habla Gabriel Marcel, también el hombre de la calle se sienta al borde de la acera, preguntándose por sí mismo.

Ante esta situación hay una cosa que es clara. No nos valen las situaciones pasadas. Es preciso crear una respuesta nueva que sólo la podemos alcanzar analizando en profundidad la dinámica presente.

Antes de hacer tal cosa, parece oportuno tener ante los ojos el hecho de que la relación del hombre con la Naturaleza no ha sido siempre movida por la misma dinámica. La contemplación fue la actitud de Grecia, la admiración la del hombre medieval, la utilidad la del hombre del Renacimiento hasta nuestros días. Si varias han sido las actitudes posibles, nada nos impide cuestionarnos nosotros por la actitud presente e intentar buscar otra nueva. Sencillamente es preciso tener en cuenta que la situación presente no ha sido siempre ni es la misma.

Si analizamos la dinámica vigente desde el Renacimiento nos encontramos con que el sujeto es comienzo y término del proceso. Es decir, si al comienzo de nuestra era asistimos al fenómeno de una separación de Dios de la tisis, en el Renacimiento es el hombre el que la abandona.

Este abandono engendra en el hombre una situación de desorientación. Ante ella, busca la claridad, la certeza, la evidencia. Descartes, por ejemplo, no busca la verdad. El busca el no equivocarse y la certeza. De la misma manera los sensualistas ingleses no buscan la bondad, sino la felicidad.

Ahora bien, cabe perfectamente encontrarse en la verdad y en la duda, así como cabe encontrarse en el error y la certeza. De la misma manera cabe la bondad con la infelicidad, como cabe la felicidad con la no bondad.

Esto es algo patente pero que normalmente nos escapa. Es cierto que no hay verdad o bondad sin sujeto, de forma que si por hipótesis absurda no hubiese ningún sujeto no habría verdad ni bondad. Habría realidad. La verdad sin embargo es característica de la realidad conocida, como la bondad es característica de la realidad amada.

La certeza, por otro lado, no es característica de la realidad conocida, sino del sujeto cognoscente. Así como la felicidad no es característica de la realidad amada, sino del sujeto amante.

Por todo ello, no dándose verdad sin sujeto, cuando busco la certeza pretendo dejar saciado y pleno al sujeto, y lo mismo con la felicidad.

Esto hace que tanto el comienzo como la meta sea el sujeto.

Ahora bien, si esto es así, toda la dinámica del sujeto tenderá a terminar en él mismo. Es decir, cada vez que el sujeto salga de si lo hará en la medida en que pueda volver a si.

Sencillamente, el sujeto saldrá de si hacia otra realidad que no sea él, en cuanto que esa realidad sea capaz de dejarle satisfecho a él, en cuanto sujeto cognoscente o sujeto amante. Todas sus salidas son interesadas. Nos ponemos en contacto con lo que no somos nosotros, en cuanto que nosotros quedemos satisfechos. Si aquello con lo que me encuentro no satisface plenamente mis ansias de saber o de amar no salgo de mi. El sujeto sólo se pone en contacto con el objeto en cuanto éste le sea útil. Para esto nada mejor que encontrarse con un objeto, tanto para ser conocido como para ser amado, que sea hechura del sujeto y que no sea sino anverso de su propia existencia.

Esto que parece complicado es sencillo si observamos el vivir cotidiano. Cada uno de nosotros salimos de nosotros en cuanto que el no-yo nos sea útil. Si nada nos puede ofrecer prescindimos de dicho objeto.

Indudablemente, si cada vez que uno sale de si busca la utilidad, también cuando el otro sale de si busca su utilidad. De ahí en consecuencia que sea preciso un contrato, garantizado por un estado para que en ese encuentro de utilidades contrapuestas el pez grande no se coma al pez chico. Y de ahí que nada mejor para que ese encuentro de utilidades no produzcan la muerte, que todas las utilidades individuales se engarcen en una utilidad colectiva como puede ser el Estado. Pero a fin de cuentas, cuando la dinámica de la utilidad preside el proceso, la que preside es la dinámica de uso y de dominio de lo que uno no es.

A partir del Renacimiento, de esta manera, el hombre procurará dominar tanto al otro como a la Naturaleza. Para que este dominio no sea violento se establecen las reglas de juego, según las cuales, como quiere Nietzsche, los débiles se asociarán para impedir el dominio de los fuertes, los fuertes se aliarán entre ellos para someter e incluso dejar contentos a los sometidos.

Ahora bien, en esta situación el problema se complica. Los hombres lleguen a ser lo que son en función de lo que hacen. El pintor es tal y es bueno o malo, es abstracto o figurativo, en función del cuadro que ha pintado. Si éste es bueno, el pintor será bueno. Y será abstracto en cuanto que el cuadro lo sea.

Sencillamente, se da un proceso dialéctico en el que no cayeron en cuenta los primeros renacentistas. Para éstos, salvado el sujeto, podía éste actuar sobre el objeto, incidiendo sobre él, pero dejando inmune al sujeto.

Fue precisa la llegada de Hegel para poner en claro que si el sujeto hace variar el objeto, éste a su vez hace variar al sujeto.

La famosa dialéctica del dueño y del esclavo viene al caso. Si el dueño

domina al esclavo, éste termina dominando al dueño. Si el sujeto se hace en función de su relación con el objeto, éste determina la manera de ser del sujeto.

Aplicada esta dialéctica a lo que venimos diciendo, ocurre lo siguiente. Si el sujeto domina al objeto, sea naturaleza o persona, el objeto domina al sujeto. En consecuencia, si dominador aparece el sujeto y dominado el objeto, en realidad de verdad el objeto y el sujeto son a su vez dominados, cuando lo que se buscaba era libertad.

Es decir, un proceso que nace movido por la libertad y por la decisión de serlo, de hecho engendra dominio tanto en el dominado como en el dominador aparente.

Ante este fracaso no cabe decir que se trata del aprendiz de brujo, que poniendo en marcha unas fuerzas es incapaz de controlarlas y por ello es absorbido por las mismas fuerzas que él ha desatado.

Tampoco cabe decir que somos capaces de hacer no importa qué, pero que no sabemos qué hacer.

La cuestión es más radical. Es preciso desterrar la categoría de utilidad que lleva a la de dominio del no-yo. Si en un tiempo fue la contemplación, en otro la admiración quienes movieron la dinámica histórica, nada impide decir que también en un tiempo fue la utilidad y el dominio quien rigió la historia. Creo que podemos estar orgullosos y agradecidos a lo que cada tiempo nos ha logrado. Pero el agradecimiento no nos impide abandonar formas pasadas. Descartes se arrogó para sí ese derecho. Nosotros gracias a él podemos hacer lo mismo.

Ahora bien, en períodos de crisis hay un comportamiento general que no parece tener éxito. Quiero decir lo siguiente. Cuando un momento histórico entra en crisis es porque su presente y su pasado inmediato no le permiten sentirse como pez en el agua. Se recurre entonces a formas que en un pasado lejano parece que ofrecieron solución.

Pero hay una cosa que está clara. Cuando una colectividad ha abandonado una forma es porque ella era incapaz de responder adecuadamente al reto del existir diario. La nueva forma que se asienta, luego de ensayos y errores, responde mejor que la anterior a la nueva situación.

Por otro lado, los hombres llevamos con nosotros toda la historia de la humanidad. Grecia, el Medioevo, el Renacimiento, la Ilustración están en nosotros y no como simple memoria, sino como ingrediente de nuestra manera de ser.

Nuestro ser actual es una recopilación de toda la historia que nos ha precedido. Nos guste o nos disguste, todos ellos están presentes en nuestro ser real y cotidiano, sin posibilidad de borrarlos de nuestro ser. De la misma manera que a nivel individual nuestro ser real, el que ama, odia, trabaja, piensa, convive, lleva en sí toda la historia que ha vivido, sin posibilidad de arrancar las páginas que nos desagradan, de la misma manera nosotros como colectividad y como individuos llevamos la historia que nos ha precedido.

Por todo ello hay algo que es claro. Supuesto el rechazo de la categoría

de utilidad como dinamizador del vivir, no cabe ofrecer a nuestro momento histórico una solución que en cierto momento de la historia pudo dar respuesta válida a las necesidades de los hombres.

Uno de los errores de los idealistas alemanes, en su periodo juvenil, fue justamente el deslumbramiento que causaba en ellos la civilización griega. Quizás olvidaron el consejo de Descartes de que es bueno viajar en el tiempo o en el espacio hacia otros mundos, pero con el riesgo de convertirse en extranjeros del propio. En consecuencia, deslumbrados por algo que fue maravilloso, proponen como modelo a una sociedad que desconocen.

Quiero con esto evitar el error de pretender buscar en el pasado un modelo adecuado para ofrecérselo a nuestra sociedad. Ello supondría que a un edificio de doce plantas se le ofrece como solución válida aquella que tuvo curso y validez en un edificio de dos plantas. Pretender volver a una solución de contemplación, que produjese una armonía y una ataraxia como en el mundo griego es no tener en cuenta que nosotros no nos consideramos no digamos como animales racionales, ni tan siquiera como cosas que piensan, sino como un yo puedo y que su ser es acción.

La ataraxia o el nirvana son piezas de un conjunto, que no son transferibles a otro conjunto.

Heidegger nos sugiere la idea de pastores del Ser. Preferiría la expresión de pastores de la realidad. El pastor guarda, cultiva, mejora el rebaño.

A la actitud de utilidad que tiene como término el sujeto, se le puede contraponer la actitud patentizadora de la realidad, que exigiría por nuestra parte el cultivar, guardar y mejorar el no-yo.

Es decir, sería preciso hacer un giro copernicano. Nosotros tenemos como estructura un movimiento que concluye en el sujeto. Sería preciso una dinámica opuesta, aquélla en la que el proceso concluyese en el no-sujeto.

Nosotros hoy no podemos evitar de actuar. Si en ésta la dinámica fuese opuesta a la presente, el fin de nuestra actuación sería siempre el no-yo. Y este no-yo sería la norma orientadora de nuestro actuar. Se trataría de buscar la verdad o la bondad, aun cuando ello no garantizara ni la certeza ni la felicidad.

En último término, se trata de poner en práctica lo que Kant situaba como imperativo categórico moral: actuar siempre de manera que el otro sea fin y no medio de tu actuar.

De esa manera la naturaleza no sería utilizada, sino que sería patentizada, llevada a término en su ser. Y tampoco los hombres buscaríamos la utilidad nuestra, creando así una situación de recelo mutuo, sino de convivencia humana y digna de ser vivida. Y todo ello engendraría en el engendrador un efecto correlativo al que ha engendrado fuera de si.

Quizás con ello volveríamos a la situación prevista por Oteiza cuando en su ensayo "Mentalidad vasca y laberinto" nos dice: "En nuestra prehistoria se describe documentalmente la situación del hombre rodeado por el mundo desconocido y amenazante y en su comportamiento artístico no hay simbolismos de oposición destructiva y de conquista de la Naturaleza, sino de pactos o acuerdos y equilibrios para el sentimiento vital, a través de idas

y de regresos a la Naturaleza en una trayectoria saliente de desocultaciones y de tomas de conciencia creciente que corresponde a nuestra tradición inconsciente de Laberinto como conducta saliente del mundo”.

Se trataría simplemente de romper el esquema de la espiral centrípeta por el de la espiral centrífuga.