

LA PERDIDA DEL SENTIDO DE LA NATURALEZA EN LA MODERNIDAD

POR

JOSÉ MARÍA PRITTI SULLÀ

INTRODUCCIÓN

El aristotelismo.

El concepto de naturaleza es muy originario y fundamental, de modo que con el término «naturaleza» no se expresa un concepto colectivo simplemente sinónimo del de «Mundo». El concepto de naturaleza es de aquellos conceptos-clave cuya comprensión manifiesta de por sí toda una filosofía de modo parecido a como sucede con el concepto mismo de ente.

La caracterización de este concepto alcanzada en la filosofía de Aristóteles se ha de considerar uno de los logros más importantes del pensamiento humano, que no podía darse más que en quien tuviese —como el estagirita— una adecuada comprensión del ente y del movimiento. Para el propósito de esta conferencia sólo hay que destacar que pudo así superar el fisicismo de los presocráticos, que era prácticamente en muchos de ellos —especialmente en el caso de Empédocles— un verdadero materialismo, y haber aprovechado el planteamiento platónico del Modelo del mundo, pero superándolo muy ampliamente, al declarar la respectividad de la materia hacia la forma y evitar hacer de la «jora» platónica —la «nodriza» del diálogo *Timeo*— un tercer elemento autóctono, independiente y del todo extraño al hacedor, en la formación del mundo.

Señalemos de pasada que fue mérito indiscutible de Santo

Tomás el haber superado el error aristotélico sobre la eternidad del mundo sin caer por ello en la antigua tentación de rechazar la comprensión que de la naturaleza se presentaba en dicha filosofía, dándose cuenta de que el aristotelismo, a pesar de las falsas interpretaciones averroístas, ofrecía el único marco válido para entender la trascendencia de Dios creador sobre el conjunto del universo que, paradójicamente, no podía salvar el aparente relato «creacionista» del *Timeo*.

Sintetizando el pensamiento de Aristóteles, digamos que entendemos por naturaleza la misma esencia de los entes en cuanto que poseyendo el principio de sus operaciones, tal como lo define el aquinate en el *De ente et essentia*. De este modo la naturaleza significa algo crucial en la comprensión del mundo que, al profesor Prevosti y a mí, nos place expresar con esta afirmación sintética: la naturaleza significa el enraizamiento del devenir en el ser, esto es, que en el obrar de cada ente natural se manifiesta el mismo ser del que obra y así, no sólo lo finito y contingente sino incluso lo cambiante, manifiesta en este su movimiento, un modo de ser. El movimiento no es, como en Heráclito, negación de ser y ni siquiera es, como en el platonismo, mezcla de ser y no ser, sino precisamente una casi misteriosa patencia del mismo. Aristóteles hizo por primera vez en la historia del pensamiento humano —y todo abandono de su concepción ha de recaer en el monismo absoluto— un esfuerzo de comprensión de lo que significa cambiar, mudar de forma sustancial o accidental. Ello sólo puede expresarse con referencia a dos polos fundamentales, interno uno y externo el otro. Por un lado, la naturaleza es, en cada ente natural, una tendencia, una «hormé», por otro lado, esta tendencia manifiesta el *fin* al que tiende como la causa de las causas, pérdida la cual no queda en el mundo ninguna verdadera causalidad, sino mera «transición» de objetos, como expresó la corta, pero sincera, perspectiva intelectual de Hume.

Sirva este pequeño preámbulo para acceder a nuestra consideración sobre el significado actual de la pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad, que pasamos ahora a desarrollar.

Entenderemos en esta conferencia por modernidad, no estrictamente

tamente la modernidad romántica, que es uno de los objetos inmediatos de esta reunión de AMIGOS DE LA CIUDAD CATOLICA de este año, sino la modernidad en sentido amplio, es decir, de aquella modernidad que, aunque toma nombre de la llamada «filosofía moderna» del siglo XVII, según la propia expresión de sus protagonistas, en realidad aparece claramente en el siglo anterior. Modernidad significó, simplemente, la nueva filosofía que se quería hacer al margen de la secular filosofía de las Escuelas y por ello la filosofía moderna no fue, en la práctica, ni esta ni aquella filosofía sino meramente filosofía no escolástica.

Como es bien sabido, se quiso hacer la filosofía separada de la teología, rechazando tanto su ayuda, al recibir luz revelada sobre cuestiones fundamentales acerca de Dios, del hombre y del mundo, como en su orientación, su relación de servicio de la teología que la obligaba a ser precisamente del todo rigurosa. Este distanciamiento, que culmina finalmente en un rechazo e incluso una aversión hacia lo sobrenatural, tomó inicialmente la forma de una deliberada separación del aristotelismo, precisamente en las cuestiones de filosofía natural, en concreto, con una vuelta arcaizante hacia el anterior platonismo, tanto en su vertiente animista como en su componente pitagórico, volviéndose luego más explícitamente hacia el antiguo atomismo.

PRIMERA PARTE

La crisis moderna.

Entrando en nuestro objetivo específico señalemos que en la modernidad filosófica, olvidando y apartándose de las precisiones aristotélicas, aparecen sucesivamente cuatro grandes maneras de concebir la naturaleza, que de algún modo pueden aparejarse dos a dos, como veremos. Aclaremos también que la originalidad de estas concepciones es relativa, pues, a pesar de su afectada novedad, si se conoce su génesis y se atiende a sus textos concretos, en realidad, son desarrollos de otras tantas concepciones del pensamiento expresado ya en la antigüedad prearistotélica.

La primera concepción «moderna» que se abre camino la representa la filosofía típicamente renacentista, tal como la puede caracterizar, de manera absoluta, Giordano Bruno, entre otros. La concepción de la naturaleza que se quiere rehabilitar es, a pretexto de la intrinsicidad del origen de su movimiento, la del pansiquismo neoplatónico cuyo representante genuino había sido Plotino. La naturaleza es toda ella un gran organismo viviente, un gran todo en el que no cabe diferencia entre lo inanimado y la vida, entre pluralidad y unidad, entre materia y forma, entre lo finito y lo infinito, etc. Su mayor o menor radicalidad dependerá del autor considerado, pero la característica esencial se mantendrá en todos. La naturaleza es tan «divina» que es monísticamente autosuficiente.

Así razona Teófilo, en el diálogo de Bruno *Sobre la causa, el principio y la unidad*: «El espíritu, el alma, la vida, se encuentran en todas las cosas» ... «Pues el alma del mundo es el principio formal constitutivo del universo y de lo que en él está contenido» ... «El alma viene a ser la forma de todas las cosas» ... «Entiendo que esta forma es la misma en todas las cosas» ... «Así, cambiando de sitio y vicisitud, es imposible que esa forma quede anulada» ... «Así, pues, tenemos un principio intrínseco, formal, eterno y subsistente» ... «Dicen que el hombre es resultado de una composición; que el alma no es más que la perfección y el acto de un cuerpo» ... «No hay pues que sorprenderse si hacen tanto caso y tienen tanto miedo a la muerte» ... «Contra tal demencia grita la naturaleza en voz alta que ni los cuerpos ni las almas deben temer a la muerte, porque tanto la materia como la forma son principios constantísimos» (Giordano Bruno: *Sobre la causa, el principio y la unidad*, II).

Señalemos solamente que esta concepción parece ser una «exageración» de la peculiaridad de la naturaleza, una radical afirmación de su originariedad y por ello superioridad sobre todo lo que es obra del arte e industria humanos. Tal comprensión será en buena parte recogida en el pensamiento romántico, pero de modo inmediato provocará, dialécticamente, una visión del todo opuesta.

La segunda concepción, como hemos dicho en oposición dialéctica a la anterior, la constituye la filosofía del mecanicismo, cuyo representante genuino fue Descartes, y que, en esencia, y partiendo de tesis sustentadas ya en el nominalismo escolástico, retomó las antiguas concepciones de los pitagóricos, cuya influencia fue también grande en hombres como Galileo. Ahora la naturaleza es «minimizada» en comparación con el arte. Desaparece toda «divinización» e incluso todo misterio. Nada es más fácil de comprender que la naturaleza, porque es puramente matemática. Es bien conocida la célebre expresión de Galileo: «La filosofía está escrita en este grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra» (Galileo: *El ensayador*, n. 6).

La naturaleza es vista bajo el prisma de la metafísica y, en consecuencia, la Naturaleza es entonces lo mismo que la ley. La diferencia que hay entre el Caos y la Naturaleza —escribe reiteradamente Descartes— es solamente la presencia de las leyes. Es en este período donde la inversión respecto al concepto genuino de naturaleza es más radical. El modelo de la naturaleza es ahora nada menos que el arte, atiéndose bien, el arte *humano*, es decir, aquel en donde las relaciones cuantitativas espaciales, es decir, la geometría, impone su ley constructiva. Este es ahora el modelo de la naturaleza. Hay un breve párrafo del astrónomo J. Kepler en la dedicatoria de su obra *Mysterium Cosmographicum* que anuncia, quizá por primera vez, esta concepción: «No me detendré en observar que mi tema constituye un valioso testimonio del hecho de la creación que ciertos filósofos han negado. Vemos, en efecto, que Dios ha intervenido en la formación del universo siguiendo un orden y una regla, asemejándose a un arquitecto humano y disponiéndolo todo de tal modo que pudiera creerse que, lejos de haber el arte tomado por modelo a la naturaleza, el propio Dios se ha inspirado para su creación en los modos de

construir del futuro hombre». En el umbral del paso del renacimiento al racionalismo, se recogen en este texto tanto el antropocentrismo renacentista —el modelo divino es el arte humano— como la primacía de la cantidad sobre la cualidad: Dios hace geometría.

La ley que constituye la entraña del universo implica, *eo ipso*, un legislador que no es otro que un Dios, *Deus ex machina*, que se hace coincidir con el Dios de la Biblia. Dicha concepción se presentó por tanto, al principio, como genuinamente «teísta», pues Dios daba «razón» del orden matemático del mundo, pero el orden natural se presentaba como puramente externo y meramente mecánico produciéndose el frontal rechazo de la finalidad intrínseca y de la jerarquía universal. Desapareció así la idea de tendencia y por ello la idea de bien propio común, para ser todo engullido por la primacía de la indiferente cantidad. El mundo no era ni siquiera bueno, sino simplemente salido de la voluntad divina, que debía necesariamente expresarse como verdad matemática porque es lo que el hombre entiende de manera clara y distinta.

Muchos párrafos cartesianos, desde el Tratado *Del Mundo o del Hombre*, o del *Discurso del método* o de los *Principios de filosofía* abundan en esta idea. En el Mundo no hay más que pura extensión, pues tal es y no otra cosa la naturaleza de cualquier cuerpo, y a esta extensión sólo le compete movimiento local (reducido a su vez a ser un mero «modo» de la extensión) y son simplemente unas, muy pocas, leyes fundamentales las que dan razón de todo el comportamiento del Mundo: la inercia y la conservación de la cantidad de movimiento en el choque. La tercera ley es la curvatura de todo movimiento (los célebres torbellinos) que debían soslayar la dificultad cartesiana para explicar la posibilidad del movimiento y que, obviamente, es incompatible con la primera ley y de consiguiente expresa sólo una facticidad de la naturaleza.

Esta concepción ejerció influencia en la marcha de la futura inmediata ciencia natural, aunque ésta nunca se dejó reducir del todo al puro mecanicismo. Fue principalmente la noción clave

de fuerza la que se negó a dejarse expresar como pura cantidad. Tanto el Leibniz filósofo como el Newton científico se apartaron del cartesianismo. Pero la nueva concepción de la naturaleza, desarraigada de su ser verdaderamente *natural*, se erigió en paradigma hacia el que, en todo caso, había que tender, según las mentes preilustradas, y, como no podía ser menos, fue también exponente del orden moral que quedaba del todo absorbido por la sola voluntad, al principio divina, pero pronto puramente humana. El orden ético y político acabaron creándose supuestos paradigmas, pretendidamente racionales, que querían imitar como modelo hipotético el mundo de la necesidad de las leyes matemáticas. Pero las explícitas consecuencias del mecanicismo se sacaron en el siglo de la Ilustración.

La tercera concepción que se acaba de apuntar sigue ya bien pronto a la anterior y en esencia conserva la forma de una naturaleza mecánica, pero, a diferencia de Descartes, se produce una especial aceptación del antiguo atomismo filosófico —propugnado ya por contemporáneos cartesianos como Gassendi y Boyle—, y tomando, cada vez más, sus características más filosóficas, como son su eternidad, su necesidad ciega, su omnipresencia y su autosuficiencia. Es la filosofía natural del empirismo, especialmente a partir de Hume, que radicaliza el planteamiento de Locke. En sucesivas e inmediatas radicalizaciones —Helvetius, La Mettrie, el barón de Holbach, etc.— no se hace sino repetir las tesis del más estricto monismo materialista de los filósofos presocráticos más fisicistas. Así, por ejemplo, escribe La Mettrie su obra titulada *El hombre máquina*, título como se ve bien sugestivo, en 1748, donde escribe: «Si se admite que la materia organizada está dotada de un principio de movimiento que es lo único que la distingue de la materia no organizada (¿y quién podrá negarlo frente a tantas irrefutables observaciones?), y además que en los animales todo depende de las diferencias en la organización, según he demostrado de modo suficiente, basta con esto para despejar el enigma de la sustancia y del hombre. Es evidente que no hay en el mundo más que una sustancia, y que el hombre es su más completa expresión». Es el mismo planteamiento cartesiano, pero

del que ha desaparecido la *res cogitans*, desaparición que tiene su lógica interna en la imposibilidad cartesiana —verdadera conmoción del cartesianismo posterior— en explicar la comunicación de las dos sustancias.

La naturaleza triunfa entonces sobre el entendimiento y la libertad, cerrándose, cada vez más sobre sí misma, hacia toda clase de determinismos. Es la naturaleza vista por la Ilustración y continuada por los explícitos materialismos, principalmente franceses, hasta la primera mitad del siglo XIX, prolongándose hasta nuestros días, de modo especial de la mano del marxismo. En su inicio apenas encontró en Kant una tímida crítica, que intentó en vano salvar lo trascendente en el orden cognoscitivo y la libertad en el orden práctico. En nuestro siglo chocó con los más innovadores descubrimientos de la nueva física, pero sin crítica filosófica que frenase su divulgación, bien puede decirse que está muy lejos de desaparecer.

Hay que señalar, sin embargo, que en el posterior romanticismo que sigue a la ilustración, y ligado inicialmente al idealismo alemán, la naturaleza vino a ser repensada, en buena medida, como aquel todo originario, confuso, creador, vital, de fuerza irresistible, en fin, como el verdadero Dios de quien el hombre es sólo una peculiar y ambigua manifestación —y al decir del «primer postmoderno» Nietzsche, no la mejor. Se abandonó «románticamente» el mecanicismo, pero se conservó el monismo anterior al mecanicismo, que hemos ya caracterizado, abismándose con complacencia en el materialismo posterior del que procedía dialécticamente, aunque usasen y abusasen del término «espíritu». En el *Tiefurter Journal* se publicó un artículo titulado precisamente *Naturaleza* —firmado por Goethe— del que expongo ahora una buena parte —dado el interés explícito que en este Congreso recae sobre el romanticismo—, según la traducción hecha por el Dr. Antonio Prevosti (puede leerse entero en nuestra obra *La filosofía de la Naturaleza*, págs. 251-252):

«¡Naturaleza! Estamos rodeados y envueltos por ella —impotentes para salirnos de ella, e impotentes para penetrar en ella más profundamente. Nos toma, sin que se lo pidamos y despre-

venidos, en las vueltas de su danza y sigue con nosotros su curso hasta que estamos agotados y nos caemos de sus brazos.

Eternamente produce nuevas formas; lo que hay, no lo hubo aún jamás; lo que fue, no volverá —todo es nuevo, y, sin embargo, siempre lo mismo de antes.

Vivimos en medio de ella, y le somos extraños. Habla incesantemente con nosotros y no nos revela su secreto. Obramos continuamente sobre ella y, con todo, no tenemos ningún poder sobre ella.

Parece haberlo ordenado todo a la individualidad, y no hace ni caso del individuo. Siempre construye y siempre destruye, y su taller es inaccesible.

Vive en innumerables hijos; ¿y la madre, dónde está? Es la única artista: del material más simple a los mayores contrastes; sin apariencia de esfuerzo hacia la mayor perfección —a la más exacta determinación, siempre revestida de algo suave. Cada una de sus obras tiene una esencia propia, cada una de sus manifestaciones el concepto más aislado, y aún así, todo hace una unidad.

Representa una comedia; no sabemos si ella misma la ve, pero desde luego la representa para nosotros, que nos hallamos en un rincón.

Hay en ella un eterno vivir, devenir y moverse, y con todo no avanza ni un ápice. Se transforma eternamente y no hay en ella ni un momento de reposo. No entiende de permanecer, y ha lanzado su maldición sobre el reposo. Es firme. Su paso es medurado, sus excepciones raras, sus leyes inmutables.

Ha pensado, y continuamente medita; pero no como un hombre, sino como naturaleza. Se ha reservado un sentido propio y universal, que nadie le puede descubrir.

...

También lo no natural es la naturaleza. Quien no la ve en todas partes, no la ve correctamente en ningún lugar.

Se ama a sí misma y eternamente se aferra con ojos y corazones sin número a sí misma. Se ha desplegado para disfrutarse a sí misma. Siempre hace surgir nuevos sibiritas, incansablemente, para comunicarse.

...

Sus hijos no tienen número. Con ninguno es mezquina en todo, pero tiene predilectos, con los que malgasta mucho y a los que sacrifica mucho. Ha vinculado su protección a lo grande.

De la nada rocía sus criaturas y no les dice de dónde vienen ni a dónde van. Sólo han de correr. El camino lo sabe ella.

Su comedia siempre es nueva, porque siempre produce nuevos espectadores. La vida es su invención más bella y la muerte es su truco para tener mucha vida.

Envuelve al hombre en la insensibilidad, y lo espolea eternamente hacia la luz. Lo hace dependiente de la tierra, indolente y pesado, y lo sacude siempre de nuevo.

...

Se obedece a sus leyes incluso cuando uno se resiste a ellas; se obra con ella incluso cuando se quiere obrar contra ella.

...

No tiene habla ni lenguaje; pero produce lenguas y corazones a través de los que siente y habla.

...

Ella lo es todo. Se premia a sí misma y se castiga a sí misma, se alegra y se tortura a sí misma. Es ruda y suave, deliciosa y espantosa, débil y todopoderosa. Todo existe siempre en ella. No conoce pasado ni futuro. El presente es para ella eternidad. Es benévola. La alabo con todas sus obras. Ella es sabia y silenciosa. No se le arranca del cuerpo explicación alguna, ni se le arrebató regalo alguno, que no dé ella voluntariamente. Ella es artera, pero a buen fin, y lo mejor es no notar su artimaña.

Es entera, y, no obstante, siempre inacabada. Tal como se las trae, puede traérselas siempre.

A cada uno se le aparece con una forma propia. Se oculta en mil nombres y términos y siempre es la misma.

Ella me ha introducido, y asimismo me expulsará. Yo me confío a ella. Que disponga de mí. No odiaré su obra. No he hablado yo acerca de ella. No, lo verdadero y lo falso, todo lo ha dicho ella. Todo es culpa suya, todo es mérito suyo».

Podemos valorar la calidad literaria y la fuerza sugestiva de

estos pensamientos poéticos, pero no cabe duda de que nos asalta en su lectura un cierto miedo, incluso un creciente pánico, por su mensaje monista, aniquilador del individuo. La exaltación del individuo pasa por ser un tópico del romanticismo, pero ha de ser juzgada a la luz de este texto claramente monista. La naturaleza es amplia pero cerrada sobre sí, y su supuesta ternura esta teñida de crueldad y preferencia por lo grandioso. La naturaleza romántica no presenta propiamente jerarquías y por ello en esta naturaleza el hombre no tienen más papel que el de ser «la voz de la naturaleza». El mismo amor es fusión pero sin intimidad y ofrece fecundidad pero sin donación singular, como mero efecto de la actividad natural. Es la máxima manifestación de una naturaleza que no tiene otro fin que ella misma y, en definitiva, es la expresión de la máxima inmanencia. Es, en fin, la naturaleza que sustituye al Dios personal, providente y misericordioso, que tiene con nosotros una relación personal y que quiere *elevarnos* a participar de su vida divina que es eminentemente personal, lo que queda especialmente puesto de relieve en el misterio de la Trinidad de Dios.

Parece, en muchos sentidos, que la concepción romántica de la naturaleza representa una vuelta al pansiquismo renacentista con un expreso rechazo del matematicismo. Pero se trata en el fondo de una afirmación de la ciega necesidad propia del más estricto mecanicismo y materialismo, apuntando, en un sentido muy preciso, a una idea que será característica de la postmodernidad y que, en el texto transcrito, viene representado, de modo terrible, con aquel párrafo que dice así: «De la nada rocía sus criaturas y no les dice de dónde vienen ni a dónde van. Sólo han de correr. El camino lo sabe ella». Difícilmente encontraríamos un texto más opuesto al concepto cristiano del cosmos ordenado por Dios para el hombre, y al concepto de la propia vida humana. Evidentemente recuerda esto el posterior, tantas veces citado, verso de Machado, y que tiene la misma significación: «Caminante no hay camino; se hace camino al andar».

SEGUNDA PARTE

La postmodernidad.

Supuesto este sucinto panorama histórico de la modernidad, podemos hacernos ahora esta pregunta: ¿Cuál de estas concepciones descritas predomina en la postmodernidad actual? ¿En qué medida estamos ante una nueva manera de entender la naturaleza? En un orden cronológico regresivo podemos ir repasando las actitudes que caracterizan la mentalidad postmoderna en relación con la descripción anterior. Hoy no somos románticos pero se acepta todo lo instintivo y se valora más que lo racional. Hoy se afirma el valor absoluto de la libertad pero se tiene una concepción materialista del hombre que la hace metafísicamente imposible, entendiendo la libertad como mera libertad de coacción y sintiendo un auténtico horror por la libertad entendida como libre arbitrio del hombre, como capacidad de decidir. Hoy se habla de continuo del papel fundamental del azar, pareciendo alejarse —al igual que los románticos— de la preconfiguración mecanicista, pero sometido a la ciega necesidad, paradoja que muchos no han comprendido en su verdadero significado, que no es otro que el de su ciega y fatal necesidad. El azar —del que veremos su preponderante papel en la visión de un postmoderno contemporáneo— significa sólo que todo devenir está fuera de toda finalidad y por ello la necesidad es su riguroso complemento que expresa el carácter absoluto del devenir sin fin. Hoy se niega toda presencia espiritual en la naturaleza, toda tensión hacia lo alto, pero se afirma la existencia de «fuerzas psíquicas» en nuestro cosmos y somos de continuo invitados a crecer seriamente en toda clase de astrologías cuya presencia social es creciente y que cumplen el papel de la nueva religión de la humanidad.

En fin, pues, no podemos decir que estemos en una nueva concepción acerca de la naturaleza, pero tampoco que se hayan rechazado ninguno de los anteriores errores filosóficos. De alguna manera en la postmodernidad anticristiana todos los errores

andan conjuntados y, aunque de suyo son incompatibles unos con otros, la falta de rigor conceptual permite a nuestros actuales sofistas invocar en cada caso el error más idóneo con la falacia política que se quiere edificar. Conviene, sin embargo, señalar un solo punto de coincidencia. Hay hoy un consenso unánime acerca de la manera como se ha de entender la naturaleza, o mejor dicho, la manera como no se ha de aceptar en modo alguno. La naturaleza no puede ser para la mentalidad orgullosa de la filosofía actual nada que se imponga de manera universal al discurso voraz de la voluntad humana. Digo discurso voraz porque se trata de un verdadero engullimiento de la realidad natural y digo de la voluntad porque el lenguaje ideológico se mueve estrictamente en el terreno de la pura voluntad de ser y de producir. Ningún razonamiento es hoy tolerado, ninguna disensión intelectual es escuchada. Toda dilucidación es tomada por escolástica y toda discrepancia desoida como lo que no se mueve al ritmo de la historia.

Profundicemos en esta unánime coincidencia postmoderna: la naturaleza no puede ser aceptada en la postmodernidad como algo que se imponga como la realidad ineludible, en ningún sentido. Y no puede ser aceptada no por esta o aquella concepción natural contrapuesta sino porque la naturaleza ha de ser superada por la historia, como el ser ha de ser superado por el devenir. El grito unánime es hoy que no hay naturaleza humana, pues, ambas expresiones se consideran antinómicas. El hombre es su historia —se dice—, luego no tiene naturaleza. La desaparición más absoluta y radical del derecho natural y de la ley natural jalonan hoy el espíritu legislativo y la praxis judicial.

La naturaleza es hoy pensada según este modelo antropológico, pero con la nueva concepción del hombre. El hombre no es, ha de ser; luego la naturaleza entera no es sino que ha de ser. La naturaleza, se piensa, no puede anteponerse a la voluntad de construcción de un futuro porque la naturaleza misma es obra de la historia; tal es la conclusión más esencial de la teoría evolucionista más allá de todo darwinismo. En la naturaleza ya no hay propiamente objetos sino *hechos*, *acaecimientos*, *sucesos*. Es

así como comienza una obra breve pero muy influyente y sintomática de la filosofía contemporánea: «El mundo es lo que acaece». «El mundo no se compone de objetos sino de hechos» (proposición primera del *Tractatus* de Wittgenstein).

Recogiendo una idea, reiteradamente expuesta por el Dr. Canals, diría que el signo más evidente de que estamos en una época que no tiene parangón con las anteriores, lo que vulgarmente llamamos época apocalíptica, se manifiesta precisamente en esto, a saber, que la naturaleza no sólo no es entendida como la creación, lo que exigiría la existencia del ser creador, Dios, sino que tampoco es vista como un sustituto de la idea de Dios que presentase una nueva dogmática meramente «natural». Hoy ya no hay ni naturalismo, en la medida en que esta concepción implica algo que está por encima del hombre. Según la advertencia de San Pablo a los tesalonicenses, el hombre del pecado se alza contra todo lo que es Dios o recibe culto:

Tal idea la vemos múltiplemente expresada en la obra de un filósofo francés contemporáneo, en especial en un libro titulado precisamente *antinaturaliza*, escrito en 1973. Las páginas iniciales del prólogo de esta obra son bien significativas: «¿Cuándo daremos término a nuestros escrúpulos y prevenciones? ¿Cuándo dejaremos de estar obcecados por todas estas sombras de Dios? ¿Cuándo nos será al fin permitido, a nosotros los hombres, comenzar a ser naturales, a "naturalizarnos", con la pura naturaleza, la naturaleza recobrada, la naturaleza liberada?». «Tal es la cuestión planteada por Nietzsche al final de un aforismo de *La gaya ciencia* (aforismo 109), que describe la realidad como infraracional y a la vez trascendiendo toda interpretación, es decir, ajena por definición a todas las ideas que hayan podido tomarla como pretexto (vida, finalidad, orden, necesidad, armonía, ley). A esta cuestión le será propuesta aquí una respuesta concebida del siguiente modo: el hombre será "naturalizado" el día en que asuma plenamente el artificio renunciando a la idea de la naturaleza misma, que puede ser considerada como una de las principales "sombras de Dios", si no como el principio de todas las ideas, que contribuyen a "divinizar" la existencia (y, de esta manera, a despre-

ciarla como tal». (Clément Rosset: *La anti-naturaleza*, ed. Taurus, prólogo, pág. 9). La propuesta de Rosset se centra con estas palabras: «El *artificialismo* del que se ha tratado y se tratará en el presente libro, designa, pues, esencialmente una negación de la naturaleza y una afirmación universal del azar, sentido que se sitúa en las antípodas de todas las formas de *naturalismo antropocéntrico* que se han manifestado tras Aristóteles, en la historia de la filosofía» (ibíd., pág. 59).

Esta tesis, física y metafísicamente imposible, me recuerda el acto primero de la representación de los populares «pastorests» catalanes, en concreto la obra llamada *L'Estel de Natzaret* del Dr. Pamies en que, en el acto primero con que se inicia la representación, se produce un diálogo entre el ángel fiel a Dios, Miguel, y el ángel caído, Luzbel; en que éste último, Satanás, le dice a San Miguel que él no ha sido creado por Dios sino que *el azar los creó a ambos*, tesis típicamente maniquea, pero que viene al caso recordar. El azar en la postmodernidad es creador. Este es un mensaje insistente de los actuales medios de comunicación y de difusión cultural: todo procede del azar. En vano podríamos nosotros aducir los textos del gran físico Newton rechazando de plano la tesis epicúrea de la existencia del sistema solar por azar, así como en vano opondríamos a esta mentalidad el célebre aforismo de Einstein: «Dios no juega a los dados». Digo en vano porque hoy este es el mensaje fundamental, que está exigido para negar en su misma raíz toda posibilidad de remontarse desde este mundo hasta Dios.

Quien abrigase alguna duda sobre el carácter antiteísta de esta aparente «propuesta filosófica», sólo tendría que leer el capítulo II de la obra mencionada, titulada precisamente «Naturaleza y religión», donde escribe párrafos como estos: «Frecuentemente la idea de naturaleza ha sido considerada como un arma eficaz, y puede incluso que como la más eficaz de las armas, contra todas las formas de superstición y de creencia religiosa... Sea como sea, el que la naturaleza se opone a la religión como el progresismo al oscurantismo es una idea que aún hoy influye profundamente en la mayoría de las conciencias: se aceptará de

buen grado que los períodos de progreso intelectual y social han sido aquellos que han hecho fracasar la ideología religiosa en nombre de la naturaleza, como lo acreditan el Renacimiento o la *Aufklärung* del siglo XVIII. No hay nada más ambiguo, en cambio, que esa pretensión crítica en lo que a la idea de naturaleza se refiere: podría ocurrir que ésta no sólo sustituya una religión por otra, sino que además retornase siempre, so pretexto de luchar contra la superstición, a la muy general y viva fuente de todas las representaciones religiosas, dando de esta manera dos grandes pasos hacia atrás por cada pequeño paso hacia adelante.

Sigue diciendo, en aclaración de su peculiar respuesta: «Según una perspectiva naturalista, la idea de naturaleza sigue a la idea de sobrenaturaleza y se halla investida de una función crítica con respecto a esta última. Desde el punto de vista de una filosofía no naturalista, esta proposición sólo tiene sentido a la inversa: la idea de naturaleza precede a la idea de sobrenaturaleza y, lejos de criticarla, la favorece por la simple razón de ser la única capaz de hacerla posible». Y unas pocas líneas después continúa: «Una interpretación religiosa del mundo sólo es posible si hay un mundo que interpretar, es decir, si lo que existe debe su existencia a principios y su duración a fuerzas que, actuando en la existencia, le permitan sobrevivir». Y concluye: «La naturaleza es, pues, el arma al servicio de la religión, que ciertos filósofos pretendieron dirigir contra ella únicamente por haber asimilado apresuradamente la religión a ciertas instituciones perecederas y por haber ignorado la profundidad de su propia religiosidad. Lo que se opone a la idea de naturaleza no es la ideología religiosa, sino por el contrario el pensamiento materialista, que se niega a ver en la existencia tanto el efecto de fuerzas como el resultado de principios: para dar cuenta de lo que los hombres llaman naturaleza el materialismo se contenta con invocar dos "negaciones de principio" que son la *inercia* (negarse a introducir la idea de fuerza en la existencia) y el *azar* (el único capaz de explicar la posibilidad de producciones sin menoscabar el principio de inercia)» (ibíd., págs. 35-37).

El filósofo postmoderno encuentra materialistas a La Mettrie,

a Helvetius y —en menor medida, dice— al barón de Holbach, pero quien es verdaderamente materialista a su juicio es Lucrecio, para el cual la única causa de los fenómenos es una «anticausa»: el azar. Y concluye este capítulo con estas palabras: «La búsqueda de una razón para las cosas constituye en definitiva el dominio privilegiado de la religión según Lucrecio, puesto que esta búsqueda implica el deseo de elevarse por encima de la observación puramente material de los fenómenos (deseo de elevación que se expresa precisamente en la palabra *supersticio*); y que esta razón sea reputada «natural» como en Aristóteles o en los estoicos, no hace sino confirmar la opción metafísica. Naturaleza, razón y dioses son de esta manera, para el autor del *De rerum natura*, tres fantasmas próximos e intercambiables, tributarios por igual de una afectividad fundamentalmente religiosa que se niega a admitir que la existencia —conocida su capacidad para complacer o frustrar al hombre— pueda producirse sin causa ni programa» (ibíd., pág. 47).

La deuda metafísica de esta posición «natural» con Nietzsche, Schopenhauer, Marx y Sartre —sin olvidar en ningún modo a Heidegger— es evidente. En definitiva parece que resuena la tesis once de las tesis de Marx sobre Feuerbach y que, en otras ocasiones hemos citado. «Cuando se ha descubierto, dice Marx, que la familia celestial se funda sobre la familia terrena es a ésta a la que hay que destruir en la teoría y en la práctica». Pues, bien, en la medida en que no ya la familia monógama es indisoluble, sino la misma naturaleza puede ser el punto de partida de la existencia de Dios —recordemos la carta a los Romanos y el salmo en el que San Pablo se inspira—, es esta naturaleza la que ha de ser negada.

El pensamiento postmoderno ha emprendido, como no se había hecho antes, la crítica más revolucionaria a la noción de naturaleza.

Como ejemplo de pensamiento artificialista, no naturalista, en el plano de la filosofía política encuentra el filósofo francés a Maquiavelo y a Hobbes. Nada menos sorprendente que esto. Del primero alaba su falta absoluta de moralidad, con estas palabras

sintéticas: «Si Maquiavelo no habla jamás de moral, es en primer lugar porque desconoce una instancia que sirve de fundamento necesario a toda preocupación moral: la idea de naturaleza. Y precisamente porque ignora la idea de naturaleza, Maquiavelo ignora también toda exigencia de orden moral» (ibíd., pág. 192).

Más revelador ha de resultar el juicio sobre el Leviathan de Hobbes. Apenas hay una línea de desperdicio en este capítulo que ya comienza con toda la presentación de la tesis, por otro lado, ya nada sorprendente, conociendo a Hobbes y conociendo la tesis del autor francés: «Desde las primeras líneas del Leviathan —escribe Rosset— Hobbes define la organización política como el reino del artificio». Y completa en el párrafo siguiente las características de este artificio político que es el Estado: «Que todo sea producción implica que todo es azar, en el sentido que la producción no acompaña su acto productivo de un diploma de necesidad natural y metafísica: ley fundamental de todo pensamiento artificialista. De esto resulta en el pensamiento de Hobbes, un cierto número de negaciones características: en el plano físico negarse a considerar una naturaleza que es algo más que una red de producciones no producidas por el hombre, pero no menos artificiales que las producciones humanas; en el plano moral negarse a todo principio, excepto aquellos que resultarán artificialmente del Estado y de sus prescripciones soberanas; en lógica, negarse a toda necesidad excepto aquellas producidas por la convención del lenguaje, o mejor de los lenguajes humanos». Y podemos añadir una tercera cita para terminar esta descripción somera de este pensamiento «desnaturalizador»: «El *Leviathan*, del que el *Larousse* del siglo xx dice que es una "obra maestra de lógica cruel y pesimista", aparece como una lógica muy rigurosa de lo peor o, lo que viene a ser lo mismo, una lógica de lo mejor en el peor de los mundos posibles: es decir, en el mundo del azar, que podemos también llamar ausencia de mundo (mundo, por su origen etimológico—mundus—, implica una idea de elaboración estética resultado de una voluntad creadora incompatible con la idea del azar). La clave de esta lógica hobbiana reside en esta intuición de que todo orden debe ser íntegramente construi-

do, sin esperar una guía o algún tipo de ayuda por parte de una naturaleza del hombre o del mundo: en un mundo en que todo es artificialmente construido, toda construcción (política o social) debe ser arbitrariamente inventada. Dicho de otra manera: una construcción lo será sin punto de apoyo o no lo será» (ibíd., págs. 209-211).

Podemos definir —para concluir— el pensamiento postmoderno sobre la naturaleza como la más alta recusación de Dios, realizada sobre su obra, la creación. El pensamiento postmoderno no usa ya intermediarios «modernos» en su rechazo de Dios que de algún modo sustituyan a Dios. Augusto Comte decía: «sólo se destruye lo que se sustituye». Pero Comte no era todavía un postmoderno. La tentación a que está sometido el pensamiento actual no pasa ya por la mediación de lo que puede suplantar a Dios, sino que se elige su directa antítesis.