

Murray Bookchin

El Naturalismo Filosófico

1990

Índice general

1	4
2	10
3	13
4	16
5	20
6	25

¿Qué es naturaleza? ¿Cuál es el lugar de la humanidad en la naturaleza? ¿Y cuál es la relación entre la sociedad y el mundo natural?

En una época de descalabro ecológico, responder a estas preguntas se ha vuelto de importancia trascendental para nuestra vida diaria y para el futuro que nosotros y las otras especies enfrentamos. No existen abstractas cuestiones filosóficas que deban ser relegadas a un remoto y aéreo mundo de especulación metafísica. Ni podemos responder a ellas bruscamente, con metáforas poéticas o sin pensar, con reacciones viscerales. Las definiciones y los estándares éticos con los cuales respondamos a ellas, pueden en última instancia decidir si la sociedad humana acogerá creativamente la evolución natural, o si volverá al planeta inhabitable para todas las formas complejas de vida, incluidos nosotros mismos.

En principio, todos “saben” que es la naturaleza. Es aquello que nos rodea —árboles, animales, rocas y similares. Es lo que la “humanidad” está destruyendo y bañando en petróleo. Pero tales definiciones iniciales se desmoronan cuando las examinamos con algún cuidado. Si la naturaleza de hecho es lo que nos rodea, es razonable preguntar, ¿es el pasto cuidadosamente arreglado de los suburbios naturaleza? ¿Y la casa de dos plantas de los vecinos, no es naturaleza? ¿Los muebles no son naturaleza?

Hoy en día, este tipo de cuestiones nos llevan a pensar que sólo lo “salvaje”, lo “primordial”, o incluso la naturaleza no-humana es auténticamente natural. Otras personas, no menos pensantes, nos responderían que la naturaleza es básicamente la materia, o las cosas materiales del universo en todas sus formas —aquello que los filósofos dramáticamente llaman el Ser. El hecho es que grandes diferencias filosóficas han existido en Occidente sobre la definición misma de la palabra naturaleza. Estas diferencias permanecen irresueltas incluso hoy, mientras la naturaleza genera los titulares que en materia medioambiental tienen una importancia enorme para el futuro de casi todas las formas de vida.

Definir la naturaleza se vuelve una tarea más compleja cuando incluimos a la especie humana como parte de ella. ¿Es la sociedad humana, con su ensamble de tecnologías y artefactos —por no hablar de características mucho más inefables tales como los conflictos de intereses sociales o las instituciones—, en parte menos naturaleza que los animales no-humanos? ¿Y si los seres humanos son parte de la naturaleza, son simplemente una forma de vida entre muchas, o lo son de una manera única que les coloca ante responsabilidades mayores respecto del resto de las formas de vida del mundo, responsabilidad que otras especies no comparten, ni son capaces de compartir?

De cualquier forma que definamos la naturaleza, tenemos que determinar de qué forma la humanidad “encaja” en ella. Y debemos confrontar la compleja y crítica cuestión de las relaciones entre la sociedad —más específicamente, las diferentes formas sociales que aparecieron en el pasado, que existen hoy y que

pueden mostrarse en el futuro— con la naturaleza. A menos que seamos capaces de responder a estas cuestiones con razonable claridad —o por lo menos que podamos discutir las completamente— careceremos de direccionamiento ético en nuestro manejo de los problemas medioambientales. A menos que sepamos qué es naturaleza y cuál es el lugar que sociedad y humanidad ocupan en ella, nos quedaremos con vagas intuiciones y sentimientos viscerales que ni se cohesionan en una visión clara, ni proveen guía para una acción efectiva.

1¹

Es bastante fácil intentar escapar de estas preocupantes preguntas rechazándolas impacientemente, respondiendo con pura emoción, o simplemente degradando cualquier esfuerzo por alcanzar una respuesta coherente —de hecho, atacando a la razón misma como “intermediario” (por usar una expresión de William Blake). Actualmente, crecientes números de gente sensitiva se siente traicionada por los largos siglos de glorificación de la razón, con su frío llamado a la eficiencia, la objetividad y la libertad de constricciones éticas —o de la forma de razón que ha nutrido tecnologías particularmente destructivas como la nuclear o la armamentística. Esta negativa reacción popular es entendible.

En nuestra aversión hacia una forma insensible y fría de razón, podemos haber optado fácilmente por un nublado intuicionismo y un misticismo como alternativas. A diferencia de la razón instrumental o analítica, después de todo, el rendirse a la emoción y las creencias místicas produce los cooperativos sentimientos de “interconexión” con el mundo natural y quizás incluso una actitud de solidaridad hacia él. Pero quizás precisamente porque la intuición y las creencias místicas son tan poco claras y arbitrarias —lo que es lo mismo que decir, tan poco razonadas— ellas pueden también “conectarnos” con cosas a las cuales quizás no deberíamos conectarnos en absoluto —a saber, el racismo, el sexismo y una sumisión abyecta a los líderes carismáticos.

De hecho, el seguir esta alternativa intuicionista puede volver nuestra perspectiva ecológica potencialmente muy peligrosa. Tan vital como la idea de la “interconexión” pueda parecernos, históricamente ha sido frecuentemente usada como base para mitos y creencias supernaturales que se vuelven medios para el control social y la manipulación política. La primera mitad del siglo XX es en gran medida la historia de movimientos como el Nacional Socialismo que se alimentaron del antirracionalismo y el anti-intelectualismo y un sentido personal de alienación, entre otras cosas. Este movimiento movilizó y homogeneizó millones de personas con una ideología “ecológica” pervertida y antisocial basada en la

¹ Agregado del traductor, para mejorar la referencialidad del texto (n. del t.).

intuición, con una “interconexión” con la tierra, el pueblo y con “la sangre y el suelo” que fue militarista y asesina en lugar de libre y comunitaria. Inoculado contra la crítica de la razón por su anti-intelectualismo y nacionalismo místico, el movimiento del Nacional Socialismo eventualmente volvió la mayor parte de Europa en un cementerio. Aun así ideológicamente, este fascismo totalitario tomo su sustancia de las creencias místicas e intuicionista del movimiento Romántico del siglo anterior —algo que nadie pudo haber previsto en ese momentos.

Necesitaremos de la sensación, los sentimientos y la perspectiva moral sí la razón instrumental y analítica no nos despojan de nuestra pasión por la verdad. Pero los mitos, los rituales soporíferos y las personalidades carismáticas pueden también quitarnos las facultades críticas que provee el pensamiento. Recientemente, una organización verde de Canadá livianamente proclamaba que buscaba la “cooperación” parte de su “nuevo paradigma” más que “confrontación”, la cual consideraban parte del rechazado “viejo paradigma”. En una época más radical, la confrontación es el propósito establecido de los movimientos radicales! Los aspectos míticos y acríicos de la “interconexión” que rechazan la confrontación parecen haber reducido a esta organización verde canadiense al nivel de la completa acomodación al status quo. Aquí, no solo es necesario confrontar los males de nuestro tiempo sino también oponerse inflexiblemente a que ellos han desaparecido en el irreflexivo pantano de las “buenas ondas” de la Nueva Era. El “amoroso” sendero de los compromisos a lo largo del cual dichas “buenas ondas” nos guían puede fácilmente terminar en puro oportunismo.

Nuestra revuelta contemporánea contra la razón descansa sobre la errada creencia de que la última alternativa a nuestra realidad presente es el misticismo y, también se basa, en la igualmente equivocada convicción de que existe sólo una clase de razón. Al reaccionar contra las formas instrumental y analítica de la razón, que son usualmente identificadas con la razón en sí misma, podemos pasar por alto otras formas de la razón que son orgánicas y mantienen sus cualidades críticas; que son procesuales, pero retienen su penetración analítica; que son éticas y conservan su contacto con la realidad. El racionalismo “libre de valores” que normalmente relacionamos con las ciencias físicas y la tecnología no es de hecho la única forma de razón que la filosofía occidental ha desarrollado a lo largo de los siglos —me refiero especialmente a la gran tradición de la razón dialéctica que se origina en Grecia hace unos veinticinco siglos y que alcanza su punto más alto, pero de ninguna forma su completitud, en los trabajos lógicos de Hegel.

Lo que tienen en común los pensadores dialécticos desde Heráclito en adelante, en varios grados, es una visión de la realidad como desarrollo —del Ser como un Devenir siempre desplegándose. Desde que Platón creó el dualismo entre un mundo supernatural de formas ideales y un mundo transitorio de imperfectas copias sensibles, la cuestión de la identidad en medio del cambio y del cambio

en medio de la identidad ha desconcertado a la Filosofía Occidental. La forma instrumental y analítica de la razón —a las que aquí me referiré genéricamente como razón convencional—² descansa en un principio fundamental, el famoso “principio de identidad”, o A es igual A , lo que significa que cualquier fenómeno dado puede ser sólo el mismo y no ningún otro que el mismo que es, o lo que nosotros inmediatamente percibimos que es, en un determinado momento del tiempo. Sin este principio, la consistencia lógica de la razón convencional sería imposible.

La razón convencional se basa en el análisis de un fenómeno definido con precisión, y su verdad depende de la consistencia interna y de su practicidad. Se enfoca en una cosa o fenómeno como fijándose, delimitando con claridad lo inmutable con fines analíticos. Nosotros conocemos una entidad, en esta ampliamente aceptada noción de razón, cuando podemos analizarla en sus componentes irreductibles y determinar cómo ellos trabajan como un todo funcional, por lo que el conocimiento de la entidad tendría aplicabilidad operacional. Cuando la delimitación que “define” una cosa en desarrollo cambia —como, por ejemplo, cuando la arena se convierte en suelo— entonces la razón convencional trata la arena como arena y el suelo como suelo, como si fueran independientes la una de la otra. La zona de interés en este tipo de racionalidad es la fijeza de una cosa o fenómeno, su independencia y, básicamente, su interacción con otros fenómenos o cosas similares o disimilares. La causalidad que describe la razón convencional es, sobretodo, del tipo cinética: una bola de billar golpea otra y causa que ambas se muevan de una posición a otra —lo que es lo mismo que decir, por medio de una causa eficiente. Las bolas no son alteradas por el golpe, sino que simplemente resultan reposicionadas en la mesa de billar.

Pero la razón convencional no puede abordar el problema del cambio en absoluto. Ella contempla a un mamífero, por ejemplo, como una criatura compuesta por un conjunto de características altamente fijas que lo distinguen de todo lo que no es mamífero. El “conocer” a un mamífero es explorar su estructura, literalmente analizándolo por medio del desmembramiento, para reducirlo a sus componentes, para identificar sus órganos y sus funciones y establecer el modo en que ellos operan conjuntamente para asegurar la supervivencia y reproducción del mamífero. Similarmente, la razón convencional contempla al ser humano en

² La razón de mi elección de la designación razón convencional es que abarca dos tradiciones lógicas que son frecuentemente referidas como intercambiables, como si ellas fueran sinónimos. En realidad son indistinguibles, la razón analítica es la lógica altamente formalizada y abstracta que fue elaborada a partir de los Analíticos Posteriores de Aristóteles; y la razón instrumental es la racionalidad más concreta desarrollada por la tradición pragmática en filosofía. Estas dos tradiciones se fusionan, con frecuencia inconscientemente, en una razón del sentido común que la mayor parte de la gente usa cada día en su vida; de allí el término convencional.

término de las etapas particulares del ciclo vital: una persona es un infante en un momento, un niño en otro, un adolescente luego, un joven y un adulto finalmente. Cuando analizamos un infante por medio de la razón convencional, no podemos explorar aquello en lo que se está convirtiendo en el proceso de desarrollarse en un adulto. Indudablemente, cuando los psicólogos del desarrollo y los anatomistas estudian un ciclo vital individual, algunos de ellos —como sea que su racionalidad convencional pueda ser— ignoran el hecho de que cada infante está en proceso de convertirse en un adulto y que las dos etapas del ciclo vital están de varias formas relacionadas entre sí. Pero el principio A igual A permanece como una premisa básica. Su estructura lógica es la autoridad de la consistencia y que las deducciones casi mecánicamente se derivan de las premisas. La razón convencional de esta forma nos sirve para realizar la función práctica de describir la identidad de la entidad dada y decirnos como esa entidad se organiza en sí misma. Pero no puede explorar sistemáticamente el proceso del devenir, o cómo una entidad viviente es diseñada como una potencialidad a ser descartada de una etapa de su desarrollo hacia otra.

La razón dialéctica, a diferencia de la razón convencional, reconoce la naturaleza procesual de la realidad al afirmar de una manera u otra que A es igual no sólo a A sino también a $\text{no-}A$. El pensador dialéctico que examina el ciclo vital humano observa a un infante como una identidad humana auto-mantenida mientras que simultáneamente se desarrolla en un niño, de niña en adolescente, de adolescente en un joven y de allí en un adulto. La razón dialéctica comprende no sólo cómo una entidad se halla organizada en un momento en particular, sino cómo se organiza para ir más allá de aquel nivel de desarrollo y convertirse en otro que el que es, incluso mantenido su identidad. La naturaleza contradictoria de la identidad —dígase, que A es igual a ambas, A y $\text{no-}A$ — es una característica de la identidad en sí. La unidad de los opuestos es, en realidad, una unidad de la cual está como emergiendo “otra”, lo que Hegel llamo “la identidad de la identidad y la no-identidad”.

El pensamiento de la razón convencional es hoy ejemplificada —y desastrosamente reforzada— por el “verdadero o falso” de las preguntas de las que están hechos mayormente los test estandarizados. Uno debe marcar en un casillero si una afirmación es “verdadera” o “falsa” —y hacerlo rápidamente, con la mínima reflexión. Este test, tan común hoy día, no permite matices en el pensamiento o el reconocimiento de transiciones. Que un fenómeno o afirmación pueda ser ambas, verdadera y falsa —dependiendo de su contexto y lugar en el proceso de convertirse otro que el que es—, es excluido por la premisa lógica sobre la cual estos test están basados. Este procedimiento de testeo produce malos hábitos de pensamiento entre los jóvenes, quienes son escolarizados para rendir exitosamente estos exámenes y de cuyos resultados dependen sus carreras y el

resto de sus vidas. Pero el proceso de pensar de la manera en que lo requieren estos test compartimentaliza y esencialmente computariza mentes de otra forma ricas, quitándoles a los jóvenes su habilidad natural para pensar orgánicamente y entender la naturaleza procesual del mundo real.

Otra gran presuposición de la razón convencional —uno que se desprende de sus conceptos de identidad y causalidad— es que la historia es una serie de capas separadas de un fenómeno, una mera sucesión de estratos, cada uno de los cuales es independiente del que le precede y del que le sigue. Estos estratos pueden ser pegados juntos en fases, pero estas fases son ellas mismas analizadas en sus componentes y exploradas independientemente de las otras. Entonces, los estratos de roca Mesozoica son independientes del Cenozoico y cada estrato existe prácticamente por sí mismo, lo mismo que aquellos a los que está pegado. En la historia humana, el periodo medieval es independiente del moderno; y la más antigua está conectada con la más tardía por series de segmentos independientes, cada una de ellas relativamente autónoma en relación con las precedentes y subsecuentes. Desde el punto de vista de la razón convencional, no siempre es claro cómo ocurre el cambio histórico o qué significado tiene la historia. A pesar del postmodernismo y del relativismo histórico actual, los cuales usan la razón convencional para examinar la historia y por ello para desbastarla, hubo un tiempo en el pasado reciente cuando la mayoría de los historiadores, influenciados por las teorías de la evolución y el Marxismo, consideraron a la historia como un fenómeno en desarrollo y a los periodos subsecuentes al menos como dependiendo de los anteriores. Esta es la tradición que la razón dialéctica abraza.

La aproximación intuicionista a la Historia no es una mejora sobre la de la razón convencional —en realidad, genera lo contrario: literalmente disuelve el desarrollo histórico en un indiferenciado continuo [de tiempo³] e incluso en un ubicuo, un “Uno” que lo abarca todo. La contraparte mística de la estratificación mecánico-materialista es el reduccionismo que dice que todo es “Uno” o “esta interconectado”, que todos los fenómenos se originan de un pulso de energía primaria, como el físico Victoriano quien creía que cuando golpeaba con el puño la mesa, aunque sea débilmente, Sirio temblaba. Que el universo tenga un origen, cualquiera este sea, no garantiza la creencia ingenua de que el universo todavía consiste “realmente” en nada más que en su fuente original; no más que un ser humano adulto puede ser explicado enteramente por referencia a su padres. Este modo de pensar no está lejos de la aproximación cinética causa-efecto de la razón convencional. Ni tampoco la “interconexión” de todas las formas de vida impide las claras distinciones entre la presa y predador, o entre las formas de vida guiadas instintivamente y las potencialmente racionales. Aún más este sin número

³ Agregado del traductor.

diferenciaciones reflejan innumerables innovaciones en el camino evolutivo, de hecho existen distintos tipos de evolución —ellas pueden ser inorgánica, orgánica o social. En vez de aprehender las cosas y fenómenos como diferenciados y aun así relacionados acumulativamente, la alternativa mística a la razón convencional tiende a verlas como, por usar la famosa cita de Hegel, “una noche en la cual todas las vacas son negras”.

La razón convencional, podemos estar seguros, tiene su costado útil. La consistencia interna de las proposiciones, sin importar el contenido, juega un rol indispensable en el pensamiento matemático y en las ciencias matemáticas, en ingeniería y en el meollo de múltiples actividades cotidianas. Es indispensable para construir un puente o una casa: para tales propósitos, no tiene sentido el razonar a lo largo de líneas evolutivas o procesuales. Sí usamos una lógica basada en cualquier cosa que no sea el principio de identidad para construir un puente o una casa, no tengamos duda de que puede ocurrir una catástrofe. Las operaciones fisiológicas de nuestros cuerpos, por no hablar sobre el vuelo de los pájaros y el trabajo de bombeo del corazón de los mamíferos, dependen en gran medida de principios que asociamos con la razón convencional. El entender o diseñar una entidad mecánica requiere una forma de razón que es instrumental y un análisis de la realidad en sus componentes y su funcionamiento. Las verdades de la razón convencional, basadas en la consistencia, son útiles en estas áreas de la vida. En realidad, la razón convencional ha contribuido inconmensurablemente a nuestro conocimiento del universo.

Durante siglos, de hecho, la razón convencional sostuvo la promesa de disipar la autoridad dogmática de la iglesia, el comportamiento arbitrario de los monarcas absolutos y los aterradores fantasmas de la superstición —y en verdad que hizo mucho por cumplir esta promesa. Pero dado que alcanzar la consistencia constituye su principio fundamental, la razón convencional saca a la ética de entre sus intereses y de su discurso. Y como un instrumento que sirve para lograr cierto fin, el carácter moral de esos fines, los valores, ideales, creencias y teorías queridas por la gente, son irrelevantes para ella, lo mismo que las cuestiones de estado de ánimo o gusto. Con su mensaje de identidad y consistencia como verdad, la razón convencional nos falla no porque sea falsa como tal, sino porque el reclamo sobre su propia validez para explicar la realidad, es demasiado amplio. Es más redefine la realidad para que encaje en su visión, de la misma forma en que muchos físicos matemáticos redefinen la realidad como sí pudiera ser formulada en términos matemáticos. Pero no es sorprendente entonces, que en nuestra altamente racionalizada sociedad industrial, la razón convencional se muestre como repelente. La autoridad penetrante, la tecnocracia impersonal, una ciencia sin sensación ni sentimiento, las burocracias monolíticas —la existencia misma de todos ellos se le imputan a la razón como tal.

2

He aquí que nos hallamos en un dilema. Está claro que no podemos eliminar los principios más despreciables de la razón convencional del día a día de nuestra vida; ni podríamos vivir sin muchas de sus tecnologías —incluidos los sofisticados binoculares para observar aves o ballenas y las cámaras para fotografiarles. Siendo este el caso, déjennos cambiar hacia nuestro irracional, místico y religioso mundo privado para que podamos sostener nuestras creencias morales y espirituales. Déjennos buscar la comunión con el místico “Uno”, incluso si trabajamos para corporaciones para sobrevivir. Así, aunque protestemos contra el dualismo y roguemos por un mayor sentido de unidad, nosotros estamos tajantemente dualizados [dualize] en nuestras existencias. Incluso si buscamos una espiritualidad elevada, comunión y conexión giramos hacia gurús mundanos, personalidades carismáticas y figuras de culto quienes se comportan más como empresarios que venden un místico nosotros, que como guías financieramente desinteresados que procuran la perfección moral. Incluso si denunciemos la mentalidad materialista y consumista, nosotros mismo nos volvemos consumidores de costosos productos supuestamente espirituales o ecológicos, mercancías “verdes” que portan mensajes elevados. Por lo tanto, aquellos que consideramos los atributos más vulgares del reino de la razón continúan por invadiendo nuestras vidas bajo la apariencia de mercancías irracionales, místicas y religiosas.

Nuestras casillas de correos están inundadas con catálogos y nuestras bibliotecas con contratapas que nos ofertan nuevos caminos hacia la comunión mística y hacia una Nueva Era en la cual podremos abandonar y darles las espaldas a las irritables realidades que constantemente nos asaltan. Frecuentemente, este abandono místico nos lleva a un estado de quietismo social que es más ensueño que realidad, más pasividad que actividad. Más preocupados por el cambio personal que por el cambio social, más interesados en los síntomas de nuestras impotentes, alienadas vidas que por sus raíces causales, nosotros cedemos el control sobre los aspectos sociales de nuestras vidas, incluso cuando ellos son tan importantes para dar forma a nuestras vidas privadas.

Pero no puede haber “redención” personal sin “redención” social; y tampoco puede haber una vida ética sin una vida racional. Si las metáforas con connotaciones místicas no son un reemplazo para el entendimiento y si el oscurantismo no puede reemplazar las intuiciones genuinas —todo en reacción a las limitaciones de la razón convencional y su énfasis en las formas de pensamiento “libre-de-valores”— debemos examinar la forma alternativa de razón que ya introduce. Está, déjenme insistir, no es una cuestión filosóficamente abstracta. Tiene grandes implicaciones para el cómo nos comportamos como seres éticos y para nuestro entendimiento de la complejidad de la naturaleza y de nuestro lugar en el mundo

natural. Más aún, afecta directamente la clase de sociedad, de sensibilidad y los modos de vida que elegimos alentar.

Déjenos garantizar que los principios de identidad, de causa eficiente y de estratificación se aplican a una realidad particular del sentido común que se vuelve inteligible por su uso. Pero cuando vamos más allá de esa realidad, no podemos seguir reduciendo la rica abundancia de la diferenciación, el flujo, el desarrollo, la causalidad orgánica y la realidad procesual a un vago “Uno” o a una igualmente vaga noción de “interconexión”. Existe una abundante literatura que puede datarse hasta los antiguos griegos que posee las bases de una forma orgánica de la razón y de una interpretación procesual de la realidad.

Con unas pocas excepciones, el dualismo platónico de identidad y cambio reverbera de una manera u otra a lo largo de la filosofía occidental hasta el siglo XIX, cuando los trabajos lógicos de Hegel resolvieron esta paradoja al mostrar sistemáticamente que la identidad, o auto-persistencia, en realidad se expresa a sí misma a través del cambio un siempre-diferenciado desplegarse de la “unidad en la diversidad”,⁴ por usar sus propias palabras. La grandeza del esfuerzo de Hegel no tiene igual en la historia de la filosofía occidental. Como Aristóteles antes que él, tuvo una interpretación “emergente” de la causalidad, de cómo lo implícito se vuelve explícito a través del desarrollo de sus formas latentes y posibilidades. En gran medida a lo largo de dos grandes volúmenes, él ensambla casi todas las categorías por las cuales la razón explica la realidad, y como saca una forma de otra en un continuo inteligible y significativo graduado en una rica diferenciación, crecientemente comprensivo, o “adecuado”, por usar su terminología.

Podemos rechazar lo que Hegel llama su “idealismo absoluto”, la transición de su lógica hacia su filosofía de la naturaleza, la culminación teleológica de lo subjetivo y lo objetivo en un divino “Absoluto”, y su idea de un Espíritu cósmico (Geist). Hegel deforma la razón dialéctica en un sistema cosmológico que bordea lo teológico, al intentar reconciliar con el idealismo, el conocimiento absoluto y el despliegue místico del logos que él frecuentemente designa “Dios”. Poco familiarizado con la ecología, Hegel rechaza la evolución natural como una teoría viable,

⁴ Deseo realizar aquí una advertencia. Aunque soy dialéctico, no soy hegeliano, sin importar lo mucho que me he beneficiado del trabajo Hegel. No creo en la existencia de un Espíritu cósmico (Geist) que encuentra su encarnación en el mundo existente y en la humanidad. Armado de su Espíritu cósmico que se elabora a sí mismo a través de la historia humana, Hegel tiende a embotar el empuje crítico de su dialéctica y poner a lo “real” —lo dado— en conformidad con lo “actual” —que es, lo potencial. Sigo las implicaciones de la Hegel a lo largo de líneas naturalistas. Entonces mi visión —o mi interpretación, si les gusta más— de su proyecto, despojándolo del Espíritu cósmico, nos provee con una rica visión de la realidad que incluye el racional “lo-que-debe-ser” tanto como el frecuentemente irracional “que-es”. La razón dialéctica es, pues, ética ontológicamente tanto como lógicamente dialéctica; una guía para la praxis racional al mismo tiempo que una explicación naturalista del Ser.

en favor de la estática jerarquía del Ser. Por el mismo motivo, Friedrich Engels entremezcla la razón dialéctica con “leyes” naturales que están más cercanas de las premisas de los físicos decimonónicos que de una metafísica plástica o de una perspectiva organicista, produciendo un crudo materialismo dialéctico. De hecho, tan enamorado estaba Engels de la materia y el movimiento como irreductibles “atributos” del Ser, que un cinetismo basado en el mero movimiento invade su dialéctica del desarrollo orgánico.

Rechazar a la razón dialéctica por las fallas del idealismo de Hegel y el materialismo de Engels, como sea, sería perder de vista la impresionante coherencia que la razón dialéctica puede proporcionar y su extraordinaria aplicabilidad en ecología —particularmente para una ecología enraizada en el desarrollo evolucionario. A pesar de los prejuicios de Hegel contra la evolución orgánica, lo que destaca entre los arcaísmos metafísicos y comúnmente teológicos de su trabajo, es la educación total de las categorías lógicas como si fueran la anatomía subjetiva del desarrollo de la realidad. Lo que es necesario, es liberar esta forma de la razón de ambas visiones, la cuasi-mística y la apenas científica del mundo, que en el pasado la han hecho ajena al mundo viviente; al separarla del empíreo hegeliano, básicamente un antinatural idealismo dialéctico, y del acartonado, frecuentemente científicista, materialismo dialéctico de la ortodoxia marxista. Despojada de ambos, idealismo y materialismo, la razón dialéctica puede volverse naturalista y ecológica, siendo concebida como una forma de pensar naturalista.

Este naturalismo dialéctico ofrece una alternativa para un movimiento ecologista que justamente desconfía de la razón convencional. Puede brindarle coherencia al pensamiento ecológico, y puede disipar las tendencias arbitrarias y anti-intelectuales, en el mejor caso, y las peligrosamente anti-patriarcales, místicas y potencialmente reaccionarias, en el peor, hacia unas sentimentales, turbias y teístas. Como forma de razonar sobre la realidad, el naturalismo dialéctico es lo suficientemente orgánico como para darle un sentido más liberador a palabras vagas como interconectividad y holismo sin sacrificar el intelecto. Puede responder a las preguntas que realizo al inicio de este ensayo: qué es la naturaleza, cuál es el lugar de la humanidad en la naturaleza, en el empuje de la evolución natural, y la relación de la sociedad con el mundo natural. Igualmente importante, es que el naturalismo dialéctico adiciona una perspectiva evolucionaria al pensamiento ecológico —a pesar del rechazo de Hegel hacia la evolución natural y el uso de Engels de las mecánicas teorías evolutivas de hace un siglo. El naturalismo dialéctico discierne el fenómeno evolucionario fluida y plásticamente, sin despojar a la evolución de una interpretación racional. Finalmente, la dialéctica que ha sido “ecologizada” [ecologized], o a la que se le ha dado un núcleo naturalista y una verdadera comprensión procesual de la realidad, podría proveernos de las bases para una ética ecológica.

Ninguna exposición general de la razón dialéctica puede ser sustituto de la lectura de los trabajos lógicos de Hegel. Por sus análisis forzados y sus dubitativas transiciones al educir una categoría lógica de otra, la “Ciencia de la Lógica” de Hegel es la razón dialéctica en su forma más elaborada y dinámica. Su obra, en muchos aspectos, absorbió la lógica convencional de los Analíticos Posteriores de Aristóteles dentro de la Metafísica del mismo pensador griego, con su intrépida visión de la naturaleza de la realidad. Por ello no pretendo que una descripción amplia de la dialéctica pueda reemplazar la detallada presentación realizada por Hegel, ni intentaría forzar el despliegue teórico en un resumen de “definiciones y conclusiones” que de ordinario son recuentos de ideas. Como Hegel mismo observo en su Fenomenología del Espíritu: “En efecto, la cosa no se reduce a su *fin*, sino que se halla en su *desarrollo*, ni el *resultado* es el todo *real*, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí”.⁵ La dialéctica de Hegel desafía, en efecto, los requerimientos de una definición al estilo del diccionario. Esto puede ser entendido solamente en términos de la elaboración de la razón dialéctica en sí misma, del mismo modo que una psicología profunda nos obliga a conocer a un individuo a través de su biografía completa, y no solo por los resultados numéricos de las pruebas físicas y los test psicológicos.

3

Mínimamente, debemos asumir que existe un orden en el mundo, una asunción que incluso la ciencia ordinaria debe hacer sí quiere existir. Mínimamente, también, debemos asumir que existen el crecimiento y los procesos que llevan hacia la diferenciación, no solamente la clase de movimientos que resultan de las fuerzas de empujar-tirar, de la gravitación, las electromagnéticas y otras similares. Finalmente, mínimamente, debemos asumir que hay alguna clase de direccionalidad hacia una creciente diferenciación y completitud que en tanto potencialidad es realizada en su completa actualidad. No debemos retornar a las nociones teológicas medievales de una inquebrantable predestinación en una jerarquía del Ser para aceptar esta direccionalidad; por el contrario, solo necesitamos apuntar al hecho de que el desarrollo del mundo real es generalmente ordenado o, para usar terminología filosófica, un desarrollo “lógico” cuando el proceso alcance a convertirse en aquello que esta estructurado para convertirse.

⁵ G. W. F. Hegel, “*Fenomenología del Espíritu*”, Fondo de Cultura Económica, S. A.; Bs. As. (Argentina); trad. Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra; 1992. Pp. 8.

En los trabajos lógicos de Hegel, tanto como en la Metafísica de Aristóteles, la dialéctica es más que un sorprendente “método” para lidiar con la realidad. Concebida como la expresión lógica de una forma de causalidad procesual de amplio alcance, la lógica, en la obra de Hegel, va de la mano con la ontología. La dialéctica es simultáneamente una manera de razonar y un recuento del mundo objetivo, con una causalidad ontológica. Como forma de razonar, las categorías básicas en dialéctica —incluso categorías tan vagas como “Ser” y “Nada”— se diferencian por su propia lógica en categorías más completas y complejas. Cada categoría, a su tiempo, es una potencialidad que por medio del pensamiento educativo, es dirigida hacia una exploración de sus potencialidades latentes e implícitas, conduce a una expresión lógica en la forma de auto-realización, o aquello que Hegel llama “actualidad” (Wirklichkeit).

Precisamente porque también es un sistema causal, la dialéctica es ontológica, objetiva y, por tanto, naturalista, tanto como una forma de razonar. En términos ontológicos la dialéctica no es simplemente movimiento, fuerza o cambio de forma de las cosas o fenómenos en desarrollo. En realidad, dado que todo ser es devenir, la causalidad dialéctica es la diferenciación de la potencialidad en la actualidad, en el curso de la cual cada nueva actualización deviene potencialidad para una futura diferenciación y actualización. La dialéctica explica como ocurre el devenir no sólo en el mundo natural sino también en el social.

Cómo lo implícito, en tanto que una forma latente relativamente indiferenciada, con la posibilidad de devenir en una forma más diferenciada que es coherente con el modo en que su forma potencial está constituida, es clarificado por las mismas palabras de Hegel. “La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida”, escribe. Tiene una direccionalidad distintiva —en el caso de los seres conscientes, también un propósito. “De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal”. No tiene ningún valor, en este pasaje, que lo que pueda “brotar” no este necesariamente desarrollado: una bellota, por ejemplo, puede volverse comida para una ardilla o marchitarse sobre una vereda, en vez de desarrollarse en lo que potencialmente está constituida para ser —en este, caso un roble. “La razón de este brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo”, observa Hegel agregando, “. . . pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta

culminación de ella, el final predeterminado, es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al estado primero”.⁶

Lo que nosotros vagamente llamamos los factores “inmanentes” que producen el auto-desenvolverse del desarrollo, la dialéctica hegeliana los considera como la naturaleza contradictoria que esta incumplida, en el sentido de que esta sólo implícita o incompleta. Como pura potencialidad, no se ha “alcanzado a sí misma”, por así decirlo. Un ente o fenómeno en la causalidad dialéctica permanece irresuelto, inestable, en tensión —tanto como un feto madurando hacia el alumbramiento, para nacer porque así está constituido— hasta que el desarrollo en sí se desarrolle en lo que “debe ser” en su completa totalidad y plenitud. No puede permanecer en una tensión sin fin o “contradicción” con lo que está organizado para convertirse, sin malograrse o deshacerse en sí mismo. Debe madurar hasta la plenitud de su ser.

La ciencia moderna ha intentado describir casi todos los fenómenos en términos de causa eficiente o del impacto cinético de fuerzas sobre una cosa o fenómeno, reaccionando contra la concepción medieval de causalidad en términos de causa final —o sea, en términos de la existencia de una deidad quien empuje el desarrollo, y esto por la sola virtud de “Su” propia perfección. La noción hegeliana de “imperfección” —más apropiadamente, de “inadecuación” o contradicción— como factor impelente del desarrollo va parcialmente más allá de ambas nociones de causa eficiente y final. Y digo “parcialmente” por una razón específica: los arcaísmos filosóficos que corren a través de la dialéctica hegeliana debilitan su posición desde un punto de vista naturalista. Desde los tiempos de Platón hasta inicio del mundo moderno, las nociones teológicas de perfección, infinito y eternidad permearon el pensamiento filosófico. Las “formas ideales” eran lo “perfecto” y lo “eterno”, de lo cual es todas las cosas existentes son copias. El Dios aristotélico, particularmente como fue cristianizado por los escolásticos medievales, era el “perfecto” Uno hacia el que todas las cosas se afanaban, dadas sus finitas “imperfecciones” y limitaciones inherentes. De esta forma un ideal supranatural define la “imperfección” de los fenómenos naturales y, por tanto, los dinamizaba en su afanarse hacia la “perfección”. Hay un elemento de este pensamiento cuasi-teológico en la noción hegeliana de contradicción: el curso completo culmina en el “Absoluto”, el cual es “perfecto” en su plenitud, totalidad y unicidad.

El naturalismo dialéctico, por el contrario, concibe la finitud y la contradicción como distintivamente naturales en el sentido de que las cosas y fenómenos son incompletos e in-actualizados en su desarrollo —no “imperfectos” en algún sentido idealista o sobrenatural. Hasta que lleguen a ser lo que están constituidos para ser,

⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía Vol. I-II*, Fondo de Cultura Económica; México, D. F. (México); trad. Wenceslao Roces; 1995. Vol. I, p. 27.

ellos existen en una tensión dinámica. La perspectiva del naturalismo dialéctico no tiene nada que ver con la suposición de que las cosas finitas o fenómenos fallan en aproximarse a un ideal platónico o a un Dios escolástico. En cambio, ellas todavía continúan en el proceso de devenir o, más mundanamente, están desarrollándose. El naturalismo dialéctico no termina en un Absoluto hegeliano al final del sendero del desarrollo cósmico, sino más bien nos aproxima a la visión de una creciente totalidad, plena y rica en diferenciación y subjetividad.

La contradicción dialéctica existe dentro de la estructura del ente o fenómeno por medio del arreglo formal de que es incompleto, inadecuado, implícito e incumplido en relación con lo que “debía ser”. El marco naturalista no nos limita a la causalidad eficiente con un acento mecanicista. Ni tenemos la necesidad de recurrir a una “perfección” teísta para explicar la educación casi magnética del proceso. La causalidad dialéctica es singularmente orgánica porque opera dentro del proceso —en los grados de formación de un ente o fenómeno, en la manera en que está organizado, en las tensiones o “contradicciones” a las cuales su ensamblado formal dan surgimiento y en su auto-mantenimiento y autodesarrollo metabólico. Tal vez la palabra que mejor expresa este tipo de desarrollo es crecimiento —crecimiento pero no por mera adición, sino por un proceso verdaderamente inmanente de auto-formación orgánica en una graduada y crecientemente diferenciada dirección.

Un continuo distintivo emerge de la causalidad dialéctica. Aquí, causa y efecto no son meros fenómenos coexistentes o “correlacionados”, por usar una expresión positivista; ni se distinguen claramente el uno del otro, como una causa externa que impacta sobre una cosa o fenómeno para producir un efecto mecánico. La causalidad dialéctica es acumulativa: lo implícito o “en sí” (an sich), para usar terminología hegeliana, no es simplemente reemplazado o negado por su versión más explícitamente desarrollada o “para sí” (für sich); en su lugar, es absorbido dentro de un desarrollo que trasciende lo explícito, en una más plena, más diferenciada y más adecuada forma —el hegeliano “en y para sí” (an und für sich). En tanto que lo implícito es plenamente actualizado al convertirse en aquello que está construido para ser, el proceso es verdaderamente racional, es decir, se cumple en virtud de su lógica interna. La continuidad del desarrollo es acumulativa, conteniendo la historia de sus desarrollos.

4

La realidad no es simplemente lo que experimentamos: existe un sentido en el que lo racional tiene su propia realidad. Entonces, existen realidades que son irracionales e irrealizadas realidades que son racionales. Una sociedad que falla en actualizar su potencialidad para la felicidad y el progreso es suficientemente real en el sentido de que existe, pero es menos que verdaderamente social. Es

incompleta y distorsionada, y sin embargo persiste y, por tanto, es irracional. Es menos de lo que debería ser socialmente, del mismo modo que un animal es defectuoso es menos de lo que debería ser biológicamente. A pesar de que es “real” en un sentido existencial, está incompleta y por tanto es “irreal” en relación a sus potencialidades.

El naturalismo se pregunta cuál es verdaderamente “real” el incompleto, abortado, irracional “lo-que-es”, o el completo, plenamente desarrollado y racional “lo-que-debería-ser”. La razón, en la forma de la causalidad dialéctica tanto como de la lógica dialéctica, lleva a una comprensión no convencional de la realidad. Un proceso que sigue su auto-desarrollo inmanente hacia su actualidad lógica es más propiamente “real” que un dado “lo-que-es”, que es un aborto o distorsión y por tanto, en termino hegelianos, es “falso” respecto de sus posibilidades. La razón tiene la obligación de explorar las potencialidades que están latentes en cualquier desarrollo social y educir su auténtica actualización, su cumplimiento y “verdad” hacia una nueva y más racional organizacional social.

Sería filosóficamente frívolo el abrazar el “lo-que-es” de una cosa o fenómeno como constituyendo su “realidad”, sin considerar a la luz de “lo-que-debería-ser”, lo que podría lógicamente emerger de sus posibilidades. Ni lo haríamos ordinariamente en la práctica. Constantemente evaluamos a los individuos en relación a sus potencialidades conocidas, y nos formamos juicios fundamentales sobre si un individuo verdaderamente se ha “completado” a sí mismo. De hecho, en privado, los individuos hacen tales autoevaluaciones repetidamente, las cuales pueden tener importantes efectos sobre sus comportamientos y autoestima.

El “lo-que-es”, concebido estrictamente como existencia, es una “realidad” degradada. Aceptado empíricamente sin calificación, excluye el pasado porque, estrictamente hablando, el pasado no “es”. Al mismo tiempo, conduce a una discontinuidad con el futuro que —de nuevo, estrictamente hablando— todavía no “existe”. El “lo-que-es”, concebido en términos estrictamente empíricos, excluye la subjetividad —ciertamente al pensamiento conceptual de cualquier rol en el mundo salvo el de espectador, el cual puede o no ser una “fuerza” en el comportamiento.

Dentro de la lógica de una filosofía estrictamente empírica, la mente simplemente registra o coordina la experiencia. La “realidad” es un momento temporal dado que existe como un segmento de experiencia de un continuo asumido. Lo “real” es un congelado “aquí y ahora” al cual meramente adicionamos un pasado adventicio y del cual presumimos un futuro con el fin de experimentar inteligiblemente la realidad. La clase de empirismo radical expresado por David Hume reemplaza la noción del Ser como Devenir con la experiencia del momento dado que conduce a pensar el pasado como “irreal”, como haciendo inferencias sobre el futuro. Este tipo de “realidad”, como Hume claramente comprendió, es imposible de vivir en el día a día; por tanto él se vio obligado a definir la continuidad, aunque él lo hizo

en términos de costumbre y hábito, no en términos de causalidad. Concibiendo la realidad empírica inmediata como totalidad de lo “real”, el esencialismo se desvanece en retrospectiva y en prospectiva como poco más que meras conveniencias. De hecho, un enfoque estrictamente empírico disuelve el tejido lógico que integra lo orgánico, la continuidad acumulativa del pasado con el presente y de ambos con el futuro.

En contraste, en una dialéctica naturalista, ambos pasado y futuro son parte de una acumulación, lógica y objetiva, continuada que incluye el presente. La razón no es solamente un medio para analizar e interpretar la realidad; ella extiende los límites de la realidad más allá de la experiencia inmediatamente presente. Pasado, presente y futuro son un proceso graduado y acumulativo que el pensamiento verdaderamente puede interpretar y encontrar significativo. Podemos legítimamente explorar tal proceso en relación a si sus potencialidades se han realizado, abortado o deformado.

En una dialéctica naturalista, la palabra realidad adquiere entonces dos sentidos claramente diferentes. Esta la inmediatamente presente y empírica “realidad” —o *Realität*, por usar el lenguaje de Hegel— que no necesita ser completada por la potencialidad; y hay una “actualidad” dialéctica —*Wirklichkeit*— que constituye la completitud de un proceso racional. Incluso si la *Wirklichkeit* aparece como una proyección del pensamiento dentro de un futuro que todavía tiene que realizarse existencialmente, la potencialidad de la cual la *Wirklichkeit* se desarrolla es una existencia como el mundo que sentimos en la experiencia inmediata ordinaria. Por ejemplo, un huevo existe patente y empíricamente, incluso si el ave cuya potencialidad contiene ya se ha desarrollado y alcanzado su madurez. Es así que la potencialidad dada de cualquier proceso existe y constituye la base para el proceso que debería realizarse. Por tanto, la potencialidad si existe objetivamente, incluso en términos empíricos. La *Wirklichkeit* es lo que el naturalismo dialéctico infiere de una potencialidad dada objetivamente, está presente, aunque sea implícitamente, como un hecho existente, y la razón dialéctica puede analizarla y someterla a inferencias procesuales. Incluso en la más vistosamente subjetiva proyección de la razón especulativa, *Wirklichkeit*, el “lo-que-debería-ser”, está anclado en un continuo que emerge de una potencialidad objetiva, o “lo-que-es”.

El naturalismo dialéctico está entonces íntegramente comprometido con el mundo objetivo —un mundo en el cual el Ser es Devenir. Déjenme enfatizar que el naturalismo dialéctico no sólo captura la realidad como un continuo desenvolvimiento de la existencia, sino que también forma un marco objetivo para producir juicios éticos. El “lo-que-debería-ser” se vuelve un criterio ético para juzgar la verdad o validez de un objetivo “lo-que-es”. Entonces la ética no es una cuestión personal de gusto o valor; está factualmente anclada en el mundo como una medida objetiva de auto-realización. El que una sociedad sea “buena” o “mala”,

moral o inmoral, por ejemplo, puede ser objetivamente determinado por medio de sí ha colmado sus potencialidades de racionalidad y moralidad. Potencialidades que son ellas mismas actualizaciones de una continuo dialéctico presente en el reto de un auto-cumplimiento ético —no simplemente en la privacidad de la mente sino también en la realidad de un mundo procesual. Aquí yace la única base significativa para un socialismo o anarquismo, uno que sea más que un cuerpo de “preferencias” subjetivas que descansan sobre la opinión y el gusto.

Uno bien podría cuestionar la validez de la razón dialéctica al retar el concepto de Wirklichkeit y su afirmación de ser más adecuado que el de Realität. De hecho frecuentemente me he preguntado: «¿Cómo puedes saber que lo que vos llamas una realidad distorsionada, “no-verdadera” o “inadecuada”, no es la preciada “actualidad” que constituye la auténtica realización de la potencialidad? ¿No estás simplemente realizando un juicio moral privado sobre qué es “no-verdadero” o “inadecuado” y denegando la importancia a los hechos inmediatos que no sustentan tú noción personal de lo que es “verdadero” y “adecuado”?».

Esta cuestión está basada en el concepto convencional de validez usado por la lógica analítica. Los “hechos inmediatos” —o más coloquialmente, los “hechos en bruto”— no son menos escurridizos que la realidad empírica a la cual la razón convencional misma se confina. En primer lugar, no es relevante para determinar la validez de un proceso su “testeo” contra los “hechos en bruto” que son ellos mismos productos epistemológicos de una filosofía basada en fijeza. Una premisa lógica fundada en el principio de identidad, A es igual A, difícilmente pueda ser usado para testear la validez de una premisa lógica basada sobre el principio A es igual A y no-A, las dos son simplemente inconmensurables. Para la lógica analítica, las premisas de la lógica dialéctica son un sinsentido; para la lógica dialéctica, las premisas de la lógica analítica son facticidad osificada en endurecidos e inmutables “átomos” lógicos. Para la razón dialéctica los “hechos en bruto” son distorsiones de la realidad desde que el Ser no es una aglomeración de entidades y fenómenos fijos, sino que está siempre en flujo, en estado de Devenir. Uno de los principales propósitos de la razón dialéctica es explicar la naturaleza del Devenir, y no simplemente explorar el Ser fijo.

Correlativamente, la validez de un concepto derivado de un desarrollo procesual en vez de los “hechos en bruto”, debe ser “testeada” sólo por el examen de su proceso de desarrollo, particularmente la estructura de la potencialidad de la cual dicho proceso emerge y la lógica que puede ser inferida desde sus potencialidades. La validez de las conclusiones que se derivan de la razón convencional y la experiencia ciertamente pueden ser testeadas por los “hechos en bruto” fijos, de allí el gran éxito, por ejemplo, de la ingeniería estructural. Pero intentar testear la validez de las actualizaciones que se derivan de una exploración dialéctica de las potencialidades y su lógica interna usando los “hechos en brutos” sería como

el querer analizar el emerger de un feto de la misma forma en que uno analiza el diseño y construcción de puentes. El verdadero proceso de desarrollo debe ser testeado por una lógica de los procesos no por la lógica de los “hechos en bruto”, que es analítica y se basa en los datos o fenómenos fijos.

5

He enfatizado la palabra naturalismo en mi recuento de la razón dialéctica no sólo para distinguir la forma dialéctica de las interpretaciones idealistas y materialista; sino, más significativamente, para mostrar como enriquece nuestra interpretación de la naturaleza y el lugar de la humanidad en el mundo natural. Para alcanzar ese fin, me sentí obligado a resaltar la coherencia total de la razón dialéctica como una perspectiva permanente del desarrollo de la realidad en sus muchas gradaciones como continuo.

Sí el naturalismo dialéctico puede explicar las cosas o fenómenos apropiadamente, su ontología y sus premisas deben ser entendidas como más que puro movimiento e interconexión. Un continuo es una premisa más relevante para la razón dialéctica que cualquier movimiento o la interdependencia de los fenómenos. Esa fue una de las fallas del “materialismo dialéctico” que toma como premisa de la dialéctica a la física de la materia y el movimiento del siglo XIX, de la cual el desarrollo se las arregla para emerger. Sería tan limitado como reemplazar el proceso enteletico involucrado en la diferenciación y realización de la potencialidad con la “interconectividad”. Una dialéctica basada meramente en la noción de “interconexión” tendería a ser más descriptiva que educativa; no explicaría claramente cómo la interdependencia lleva a un graduado desarrollo enteléutico —que es, la autoformación a través de la auto-realización de la potencialidad.

Afirmar que lobos y bisontes “dependen” unos de otros (en una aparente “unión de opuestos”), o que “pensar como una roca” —una visión prestada de la ecología mística— nos acercaría a una mayor “conexión” con el inorgánico mundo mineral, explica poco. Pero es mucho lo que se puede explicar estudiando como bisontes y lobos se diferenciaron en el curso de la evolución de un antecesor mamífero común, o cómo el mundo orgánico emerge del inorgánico. En los casos anteriores, podemos aprender algo sobre como el desarrollo ocurre, como la diferenciación emerge de las potencialidades dadas y que dirección estos desarrollos siguen. También aprenderíamos que un desarrollo dialéctico es acumulativo, o sea que cada nivel de diferenciación descansa en los previos. Algunos desarrollos entran directamente dentro del nivel dado, otros se aproximan a él y otros quedan ciertamente lejos. Lo anterior jamás desaparece completamente sino que es convertido en algo nuevo. Entonces, de acuerdo con lo que el registro fósil nos dice, la pelambre en los mamíferos y las plumas en las aves son diferenciaciones tardías de las

escamas de los reptiles, mientras que las mandíbulas de todos los animales son una diferenciación tardía de las branquias.

El pensamiento no dialéctico que abunda en el movimiento ecologista generalmente produce preguntas como: «¿Qué pasaría si las secoyas tuvieran una consciencia que se comparase a las nuestras?», siendo que es un reto fatuo a la razón dialéctica el oponérsele con “y qué . . .” que no tienen raíces en el continuo dialéctico. Cada “sí” inteligible debe ser el mismo una potencialidad que sea contabilizada como uno de los productos del desarrollo. Un “sí” hipotético que flota aislado, careciendo de raíces en un desarrollo continuo, es un sinsentido. Como el encantador personaje de Denis Diderot, Jacques, en el dialogo picaresco “Jacques El Fatalista”, que exclamaba cuando su amo lo acosaba con preguntas al azar: “Sí, sí, sí. . . sí el mar hirviera, habría muchos peces cocidos”.

El continuo que la razón dialéctica investiga, es un proceso altamente graduado, ricamente enteletico, lógicamente educativo y auto-directivo de desenvolvimiento hacia una mayor diferenciación, completitud y adecuación, y por tanto cada potencialidad es completamente actualizada a su rango de desarrollo específico. Factores externos, reacomodamientos internos, accidentes, incluso groseras irracionalidades pueden distorsionar o impedir un desarrollo potencial. Pero en tanto el orden existe en la realidad y no es simplemente impuesto a ella por la mente, la realidad tiene una dimensión racional. Dicho coloquialmente, existe una “lógica” en el desarrollo de los fenómenos, una direccionalidad general que da cuenta del hecho de que lo inorgánico se convierte en orgánico, como resultado de su capacidad implícita para la organicidad; y por el hecho de que lo orgánico se vuelve más diferenciado y metabólicamente auto-sustentable y auto-consciente, como resultado de las potencialidades que producen sistemas hormonales y neuronales altamente desarrollados.

Stephen Jay Gould⁷ puede deleitarse con el azar —actualmente, la fecundidad— de la naturaleza y los post-estructuralistas pueden intentar disolver ambas evoluciones, la natural y la social, en un agregado de eventos no relacionados, pero la direccionalidad de la evolución orgánica irremisiblemente sale a la superficie en estas más bien caóticas colecciones de “hechos en brutos”. Gústenos o no, seres humanos, primates, mamíferos, vertebrados y así retrocediendo hasta los más elementales protozoos son una presencia secuencial en el registro fósil mismo, cada una emergiendo de la forma misma, cada una emergiendo de las formas de vida precedentes. Como afirma Gould, el esquisto de Burgess de la Columbia británica atestigua una larga variedad fósiles que no pueden ser clasificados dentro de una

⁷ Biólogo evolucionista, autor junto con Niles Eldredge de la Teoría del Equilibrio Puntuado en 1972: “*Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*” (<http://www.blackwellpublishing.com/ridley/classic texts/eldredge.pdf>) (n. del t.).

«cadena unilineal del ser». Pero lejos de retar la existencia de una direccionalidad en la evolución hacia una mayor subjetividad, el esquivo de Burgess provee extraordinaria evidencia de la fecundidad de la naturaleza. La fecundidad de la naturaleza se fundamenta en la existencia del cambio, de hecho en la variedad, como una precondition para la complejidad de los organismos y ecosistemas (como mi ensayo «Libertad Y Necesidad En la Naturaleza», aquí mismo argumenta⁸) y, por virtud de esa fecundidad, por el surgimiento de la humanidad de las potencialidades que envuelven una creciente subjetividad.

Nuestra premisa ontológica y educativa para el naturalismo dialéctico, como sea, sigue siendo el continuo graduado que ya he descrito —y a pesar del esquivo de Burgess, los seres humanos no son patentes aquí, pero nuestra evolución puede ser explicada. La razón dialéctica corta con el modo convencional de pensar sobre el mundo natural y las interpretaciones místicas de él. La naturaleza no es simplemente el paisaje que vemos desde el marco de la ventana, en un momento desconectado de aquellos que lo preceden y que lo seguirán; ni la vista desde un pico elevado de la montaña (como apunto en mi ensayo «Pensando Ecológicamente», también aquí). La naturaleza ciertamente es todas esas cosas —pero es significativamente más. La naturaleza biológica es sobre todo una acumulación evolutiva y de formas de vida siempre diferenciándose y crecientemente complejas con un vibrante e interactivo mundo inorgánico. Continuando una tradición que llega por lo menos hasta Cicerón, podemos llamar a este relativamente inconsciente desarrollo natural «naturaleza primera». Es naturaleza primera en el sentido primario del registro fósil que claramente conduce a los mamíferos, primates y humanos —sin mencionar la extraordinaria fecundidad y otras formas de vida— y en que es la primera naturaleza que exhibe un alto grado de orden de continuidad en la actualización de las potencialidades que hacen más complejas y autoconscientes o subjetivas formas de vida. En la medida en que como continuidad es inteligible, tiene significado y racionalidad en términos de sus resultados: la

⁸ Este artículo es la introducción a “The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism (La Filosofía de la Ecología Social: Ensayos sobre Naturalismo Dialéctico)”; Black Rose Books, Montreal; 1ª ed. 1990, 2ª ed. revisada, 1995. La versión usada como fuente en inglés de la presente traducción, es la revisada de 1995 como aparece publicada en **Anarchist Archives**; republicado en “Society and Nature: The International Journal of Political Ecology” [Londres y Atenas] 1:2 (Sept.-Dic. 1992), pp. 60-88. Según la **bibliografía de Bookchin preparada por J. Biehl**, fue escrito el 31 de marzo de 1990; y no cuenta con traducciones previas al español. Traducción: Eleuterio @crata, S. M. de Tucumán, @rgentina, 2013. Aparte del presente artículo, el mentado trabajo se compone de los siguientes ensayos: *Hacia una Filosofía de la Naturaleza: bases para una ética ecológica*; *Libertad y necesidad en la Naturaleza: Problemas de ética ecológica*; *Pensando ecológicamente: Una aproximación dialéctica*; *Historia, Civilización y Progreso: esbozo para una crítica del relativismo moderno (agregado a la 2ª ed.)*; (n. del t.).

elaboración de formas de vida que puedan conceptualizar, entender y comunicarse entre sí en términos crecientemente simbólicos.

En sus más diferenciadas y plenamente desarrolladas formas, estas capacidades auto-reflexivas y comunicativas son el pensamiento conceptual y el lenguaje. La especie humana posee estas capacidades en una extensión que no tiene precedentes en cualquier forma de vida. La conciencia que la humanidad tiene de sí misma, su habilidad para generalizar esta conciencia hasta el nivel de un entendimiento altamente sistemático del mundo en la forma de filosofía, ciencia, ética y estética y, finalmente, su capacidad para alterarse a sí misma y a su medio ambiente sistemáticamente por medio del conocimiento y la tecnología, la sitúan más allá del reino de la subjetividad que existe en su naturaleza primera.

Al singularizar a la humanidad con una forma de vida que puede conscientemente cambiar por completo el reino de su naturaleza primera, no estoy afirmando que la naturaleza primera fue «hecha» para ser «explotada» por la humanidad, como esos ecologistas críticos del «antropocentrismo» a veces claman. La idea del mundo creado tiene su origen en la teología, principalmente en la creencia de que un ser sobrenatural creó el mundo natural y en que la evolución está infusa con un principio teísta, ambos al servicio de la necesidad humana. Por la misma razón, los humanos no pueden «explotar» la naturaleza, perteneciéndole un lugar de «mando» en una supuesta «jerarquía» de la naturaleza. Palabras como mando, explotación y jerarquía son términos sociales actuales que describen como las personas se relacionan unas con otras; aplicarlas al mundo natural es el antropomorfismo.

Mucho más relevante desde el punto de vista del naturalismo dialéctico es el hecho de que la vasta capacidad para alterar su naturaleza primera es ella misma un producto de la evolución natural —no de la deidad o con autorización de un espíritu cósmico. Desde el punto de vista evolucionario, la humanidad sea constituido para intervenir activa, consciente y premeditadamente en su naturaleza primera con una efectividad sin paralelos y para alterarla a escala planetaria. El denigrar esta capacidad es negar el empujón mismo de la evolución natural hacia la complejidad y la subjetividad orgánica —la potencialidad de la naturaleza primera para actualizarse a sí misma en una intelectualidad auto-consciente. Uno puede elegir argumentar que este empujón fue premeditado con inexorable certeza como resultado de una deidad, o puede contentarse con que fue estrictamente fortuita, o uno puede afirmar —como lo haría yo— de que hay una tendencia hacia una mayor complejidad y subjetividad en su naturaleza primera, surgiendo de la mismísima interactividad de la materia; de hecho, un esfuerzo sostenido hacia la autoconciencia. Pero lo que es decisivo aquí es el hecho irresistible de que la capacidad natural de la humanidad para intervenir conscientemente en y actuando sobre la naturaleza primera ha dado lugar a una «naturaleza segunda»,

que es más una naturaleza cultural, social y política que hoy en día absorbió a la naturaleza primera.

No existe parte del mundo que no haya sido profundamente afectada por la actividad humana —ni en las remotas fortalezas de la Antártica ni los cañones profundos de los océanos. Incluso las áreas salvajes requieren protección de la intervención humana; mucho de lo que designamos hoy en día como salvaje ya ha sido profundamente afectado por la actividad humana. De hecho, la vida silvestre podemos decir que existe en primer lugar como resultado de la decisión humana de preservarla. Casi todas las formas de vida no-humanas que existen en la actualidad, gústenos o no, están en algún grado bajo la custodia humana, y cómo ellas son preservadas en su forma de vida silvestre depende en gran medida de las actividades y el comportamiento humano.

Que la naturaleza segunda es el resultado de la evolución de la naturaleza primera y por ello podemos denominarla como natural, sin que signifique que la naturaleza segunda es necesariamente una creación o incluso que es completamente consciente de sí misma en ningún sentido evolutivo. Así mismo la naturaleza segunda es sinónimo con sociedad y naturaleza interior humana; y ambas están actualmente evolucionando, para bien o mal. A pesar de que la evolución social está fundada y, de hecho, emerge de la evolución orgánica; es también profundamente diferente de esa evolución orgánica. La conciencia, la voluntad, las instituciones alterables, y la operación de las fuerzas económicas y técnicas pueden ser desarrollos para realzar el mundo orgánico o bien llevarlo al punto de la destrucción. La naturaleza segunda como existe actualmente está marcada de atributos monstruosos, las jerarquías manifiestas, las clases, el estado, la propiedad privada y un competitivo mercado económico que obliga a los rivales a crecer unos a expensas de otros o perecer. Este juicio ético, déjenme decirlo, tiene significado sólo si asumimos que existe una potencialidad y auto direccionalidad en la evolución orgánica hacia una mayor subjetividad, conciencia y autorreflexión; por inferencia, es responsabilidad de la forma de vida más consciente —la humanidad— el ser la «voz» de la naturaleza muda y actuar inteligentemente para fomentar la evolución orgánica.

Si esta tendencia o esfuerzo continuado de la evolución natural es negada, entonces no existe ninguna razón por la cual la especie humana, como cualquier otra especie, no debía utilizar sus capacidades para servir a sus propias necesidades o para que consiga su propia «autorrealización» a expensas de otras formas de vida que impidan sus intereses y deseos. Denunciar a la humanidad por «explotar» la naturaleza orgánica, de «abusar» de ella y comportarse «antropocéntricamente» es simplemente una forma oblicua de reconocer que la naturaleza segunda es portadora de responsabilidades morales que no existen en el reino de la naturaleza primera. Es reconocer que si todas formas de vida tienen un «valor intrínseco»

que debe ser respetado, lo tienen sólo porque las habilidades humanas intelectuales, morales y estéticas se los han atribuido a ellas —habilidades que ninguna otra forma de vida posee. Únicamente los seres humanos pueden llegar a formular el concepto de «valor intrínseco» y dotarlo con responsabilidad. El «valor intrínseco» de los seres humanos es por tanto evidentemente excepcional, de hecho extraordinario.

Es esencial enfatizar que la naturaleza segunda es, de hecho, un inacabado, más bien inadecuado, desarrollo de la naturaleza como todo. La visión de Hegel de la historia humana, es la de un banco de masacre. La jerarquía, las clases, el estado y similares son evidencia —y, de ninguna forma, evidencia meramente accidental— de las potencialidades incumplidas que se actualizan a sí mismas como una naturaleza que es conscientemente creativa. La humanidad como existe actualmente, es naturaleza convertida en autoconciencia. El futuro de la biosfera principalmente depende de si la naturaleza segunda puede ser traspasada a un nuevo sistema de conciliación social y orgánica, que quisiera llamar «naturaleza libre» —una naturaleza que debería disminuir el dolor y el sufrimiento que existe en ambas naturalezas, la primera y la segunda. La naturaleza libre, en efecto, sería una naturaleza consciente y ética, una sociedad ecológica que he explorado en detalle en mi libro «Hacia Una Sociedad Ecológica», en las partes finales de «La Ecología De La Libertad» y en «Rehaciendo La Sociedad».

6

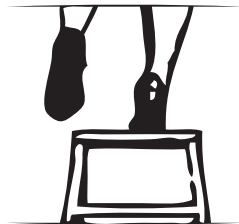
El último cuarto del siglo XX ha sido testigo de una espantosa regresión de la racionalidad en intuicionismo, del naturalismo en sobre-naturalismo, de realismo en misticismo, de humanismo en provincialismo, de teoría social en psicología. Demasiado frecuentemente, las metáforas reemplazan a los conceptos y el egoísmo reemplaza al idealismo humanista. En número creciente la gente está más preocupada por encontrar los motivos que presumiblemente son causantes de las visiones expresadas, que con el contenido racional de las visiones mismas. La argumentación, tan necesaria para la clarificación de las ideas, ha cedido el paso a la «meditación», a la notable reducción de las auténticas diferencias intelectuales y de los intereses sociales en colisión al mínimo; frecuentemente puntos triviales que todos los partidos tienen en común. En concordancia, las diferencias reales son empapeladas con el más bajo nivel de diálogo, en vez del más elevado para crear una síntesis o una clara y abierta divergencia.

El afirmar frívolamente el «biocentrismo», o el «valor intrínseco», o incluso metafóricamente una «democracia biocéntrica» (por usar la deplorable palabrería de la ecología mística), como si el «valor intrínseco» de los seres humanos fuera

equiparable al, digamos, de un mosquito —y entonces pedirles a los seres humanos que posean responsabilidad moral sobre el mundo— es degradar el proyecto completo de una ética ecológicamente significativa. En este libro intento mostrar que la naturaleza puede de hecho adquirir un significado ético —un sentido ético fundado objetivamente. En vez de un amorfo cuerpo de valores personificados, comúnmente arbitrarios, este sentido ético involucra una visión expandida de la realidad, una visión dialéctica de la evolución natural y un distintivo —aunque de ninguna forma jerárquica— lugar para la humanidad y la sociedad en la evolución natural. Lo social no puede seguir separado de lo ecológico; no más de lo que puede la humanidad separarse de la naturaleza. El ecologismo místico que dualiza lo natural y lo social al contrastar «biocentrismo» con «antropocentrismo», tendiendo a disminuir crecientemente la importancia de la teoría social en la conformación del pensamiento ecológico. La acción política y educativa ha cedido lugar a los valores de la redención personal, el comportamiento ritualista, la denigración de la voluntad humana y a las virtudes de la irracionalidad. En una época en la que el ego humano, no la personalidad, es amenazada por la homogeneización y la manipulación autoritaria, la ecología mística ha difundido un mensaje de retraimiento, pasividad y obediencia a las «leyes de la naturaleza» que son sostenidas como el ser supremo por sobre los reclamos de las actividades y prácticas humanas. Una filosofía debe desarrollarse que rompa con el aberrante amortiguamiento de la razón, la acción y la preocupación social.

He llamado a este libro «La Filosofía de la Ecología Social» porque creo que naturalismo dialéctico constituye el fundamento del mensaje de la ecología social: que nuestros problemas ecológicos surgen de los problemas sociales. Esperamos profundamente que el lector use este libro como un medio para introducirse en mis trabajos sobre ecología social equipado con un modo de pensar orgánicamente los problemas planteados y las soluciones ofrecidas. De hecho, «pensar ecológicamente» constituye una transición directa de lo filosófico y ético a lo social y visionario. Décadas de reflexión sobre cuestiones e ideas ecológicas me han mostrado que la filosofía, particularmente en naturalismo dialéctico, no inhibe nuestro entendimiento de la teoría social y los problemas ecológicos. Por el contrario, nos provee con los medios racionales para integrarlos en un todo coherente y establece un marco para extender este todo hacia direcciones más fecundas e innovadoras.

La Biblioteca Anarquista
Anti-Copyright
13 de julio de 2014



Murray Bookchin
El Naturalismo Filosófico
1990

“El Naturalismo Filosófico”, según la **bibliografía de Bookchin preparada por J. Biehl**, fue escrito el 31 de marzo de 1990, como introducción a “The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism (La Filosofía de la Ecología Social: Ensayos sobre Naturalismo Dialéctico)”; (Black Rose Books; Montreal, 1° ed. 1990, 2da ed. revisada, 1995); republicado en “Society and Nature: The International Journal of Political Ecology” [Londres y Atenas] 1:2 (Sept.-Dic. 1992), pp. 60-88. No cuenta con traducciones previas al español. Aparte del presente artículo, el antes mentado volumen se compone de los siguientes ensayos individuales: Hacia una Filosofía de la Naturaleza: bases para una ética ecológica; Libertad y necesidad en la Naturaleza: Problemas de ética ecológica; Pensando ecológicamente: Una aproximación dialéctica; Historia, Civilización y Progreso: esbozo para una crítica del relativismo moderno (agregado en la 2da ed.). Traducción: Eleuterio @crata, para la Difusora Virtual Libertad, S. M. de Tucumán, @rentina, 2013.

Texto proporcionado por Difusora Virtual Libertad.