escritos / Medellín - Colombia / Vol. 21, N. 46 / pp. 245-265
enero-junio 2013 / ISSN 0120 - 1263

LA FILOSOFÍA, EL ARTIFICIO O LA AFIRMACIÓN DEL *FACTUM*

PHILOSOPHY, ARTIFICE OR *FACTUM* AFFIRMATION

A FILOSOFIA, O ARTIFÍCIO OU A AFIRMAÇÃO DO *FACTUM*

Sergio Pérez Burgos[*]

RESUMEN

Existen conceptos o concepciones sobre la realidad que permean asiduamente el despliegue del pensamiento y la vida en sus devenires cotidianos o fácticos. En este sentido, quien comienza a formarse en los quehaceres de la investigación filosófica, encara con alguna frecuencia la responsabilidad de confrontar aquellas nociones que, bajo la forma de precomprensiones, obstruyen las transiciones comprensivas e interpretativas propias de toda tarea investigativa. En este caso, la posibilidad de distinguir el contenido característico de las ideologías naturalistas, de aquellas otras que le son propias a las filosofías trágicas o inmanentistas, quizá pueda incidir argumentalmente en las tensiones dialógicas que hoy atraviesan a las culturas cuando se pone de manifiesto el deseo de reivindicar posiciones totalitarias o relativistas en relación con esferas de la vida y del pensamiento humanos tan diversas como la política, la religión, el género, la sexualidad, la etnia, la raza, entre otras. La tarea de quien se forma en investigación filosófica consiste, en buena medida, en advertir que los conceptos filosóficos logran vivificarse cuando ceden a la interlocución vital que les proponen constantemente las contingencias propias de todo lapso histórico. En efecto, algunos asuntos se palpan en la atmósfera de un tiempo determinado; también se encuentran en las tramas tangibles de las existencias humanas.

[*] Magíster en Filosofía (2007) de la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). CC. 71.590.508. Docente titular de la Escuela de Educación y Pedagogía. Miembro de la línea: Pedagogía Del Concepto. Grupo Epimeleia UPB. El artículo pertenece al proyecto de investigación: *Hermenéutica de la Vida Fáctica. Modos de Ser del Hombre Contemporáneo,* CIDI-UPB.
Correo electrónico: sergio.perezb@upb.edu.co.

Artículo recibido el 15 de noviembre de 2012 y aprobado para su publicación el 15 de abril de 2013.

PALABRAS CLAVE
Trascendencia, Inmanencia, Vida fáctica, Totalitarismo, Relativismo.

ABSTRACT
There are concepts or conceptions about reality that frequently permeate the development of thoughts and life in their everyday or factual evolutions. In this sense, the person who begins to train in the tasks of philosophical inquiry often faces the responsibility of confronting and questioning those notions in the form of preconceptions that block the transition to comprehension and interpretation which characterizes all inquiries and research tasks. In this case, the possibility of distinguishing the characteristic contents of naturalistic ideologies, from those that are peculiar to the immanentist or tragic philosophies, may arguably impact on the dialogic tensions that current cultures are passing through today when the desire is revealed in order to restore totalitarian or relativistic positions in relation to areas of human life and thought as diverse as politics, religion, gender, sexuality, ethnicity, race, among others. The task for the person who is training in philosophical inquiry consists to a great extent, in warning that the philosophical concepts become alive when they allow the vital interlocution constantly proposed by the contingencies inherent in any historical period. Indeed, some issues can be felt in the atmosphere of a time; they are also found in tangible interwoven of human existences.

KEYWORDS
Transcendence, Inmanence, Factual life, Totalitarianism, Relativism.

RESUMO
Existem conceitos ou concepções sobre a realidade que permeiam assiduamente o desdobrar do pensamento e a vida, em seus devires cotidianos ou fáticos. Neste sentido, quem começa a formar-se nos afazeres da investigação filosófica, se depara, com alguma frequência, com a responsabilidade de confrontar aquelas noções que, sob a forma de pré-compreensões, obstruem as transições compreensivas e interpretativas próprias de toda tarefa investigativa. Neste caso, a possibilidade de distinguir o conteúdo característico das ideologias naturalistas, daquelas outras que são próprias às filosofias trágicas ou imanentistas, quiçá, possa incidir argumentalmente nas tensões dialógicas que hoje atravessam as culturas, quando se manifesta o desejo de reivindicar posições totalitárias ou relativistas em relação com esferas da vida e do pensamento humanos tão diversos, como a política, o gênero, a sexualidade, a etnia, a raça, entre outras. A tarefa de quem se forma em investigação filosófica consiste, em boa medida, em advertir que os conceitos filosóficos conseguem vivificar-se quando cedem à interlocução vital que lhe propõem constantemente as contingências próprias de todo lapso histórico. Com efeito, alguns assuntos se apalpam na atmosfera de um tempo determinado; também se encontram nas tramas tangíveis das existências humanas.

PALAVRAS-CHAVE
Transcendência, Imanência, Vida fática, Totalitarismo, Relativismo.

> *Sería todo más fácil de entender si confesáramos, simplemente, nuestro infinito miedo, el que nos lleva a poblar el mundo de imágenes a la semejanza de lo que somos o creemos ser, salvo si tan obsesivo esfuerzo, es, al contrario, una invención del coraje, o la simple obstinación de quien se niega a estar donde el vacío esté, a no dar sentido a lo que sentido no tiene. Probablemente, el vacío no puede ser llenado por nosotros, y eso a lo que llamamos sentido no pasará de ser un conjunto fugaz de imágenes que en cierto momento parecen armoniosas, o en las que la inteligencia, presa del pánico, intentó poner razón, orden, coherencia.*
>
> José Saramago, *La balsa de piedra*

Para buena parte de la filosofía occidental, la tarea ha consistido en atribuirle a la naturaleza un poder explicativo de lo real, lo suficientemente solvente como para relegar el conjunto de los productos humanos al lugar de lo meramente artificial. Pero como la corriente de producción de artificios es inevitable en el hombre, entonces la filosofía ha sabido dotarse a sí misma de una inquietante facultad legisladora que, haciendo las veces de árbitro, termina decidiendo cuáles productos de la recurrente capacidad creativa humana se encuentran más del lado de la "madre naturaleza" y cuáles deben ser expulsadas de dicha cobertura selectiva. No obstante, la afirmación que aquí lanzamos no cubre con suficiente claridad las dos acepciones de naturaleza[1] que más han influido en el devenir de la filosofía y en las corrientes ideológicas de todas las épocas. Vale la pena entonces caracterizarlas a continuación:

a) Se entiende por naturaleza el principio del movimiento o sustancia.

De acuerdo con Abbagnano (1996), la interpretación de la naturaleza, como principio de vida y de movimiento de todas las cosas existentes es la más antigua y venerable, y ha informado el uso corriente del término: dejar hacer a la naturaleza, abandonarse a la naturaleza, seguir a la naturaleza, etc.; estas expresiones sugieren que la naturaleza es un principio de vida que atiende a los seres en los que se manifiesta. En este sentido, la naturaleza fue definida por Aristóteles de la siguiente manera:

1 Las dos nociones de naturaleza que exponemos a continuación fueron tomadas de: Abbagnano 1996 837-840.

"La naturaleza es el principio y la causa del movimiento y la calma de la cosa a la cual es inherente al principio y por sí, no accidentalmente". La exclusión de la accidentalidad sirve, lo explica el propio Aristóteles, para distinguir la obra de la naturaleza de la obra del hombre, es decir, del artificio y del azar.

La naturaleza puede ser también la materia, si se admite, como lo hacían los presocráticos, que la materia tiene en sí misma un principio de movimiento y de cambio; pero en verdad es este principio, por lo tanto, la forma o la sustancia de la cosa, en virtud de la cual la sustancia misma se desarrolla y resulta lo que es.

Este es el motivo por el cual la naturaleza adquiere el significado de forma, o sustancia, o esencia necesaria: una cosa posee su naturaleza al lograr su forma, cuando es perfecta en su sustancia. En conclusión, la mejor definición de la naturaleza es, según Aristóteles, la siguiente: "La sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas". Y a esta definición pueden ser reducidos todos los significados del término. En este sentido la naturaleza es no sólo causa, sino causa final.

La tesis del finalismo de la naturaleza se encuentra por lo común ligada a este concepto; tal concepto dominó por mucho tiempo en la especulación occidental y nunca ha sido abandonado del todo a favor de conceptos diferentes y concurrentes. Este concepto es la síntesis de los dos conceptos fundamentales de la metafísica aristotélica: los de sustancia y de causa.

Ahora bien, por su causalidad, la naturaleza es el poder creador mismo de Dios: es naturaleza creadora; pero dado que tal causalidad es inherente a las cosas que produce, la naturaleza es la totalidad misma de estas cosas, es naturaleza creada.

Esta idea causalista de la naturaleza se halla presente en Scoto Erígena, en Averroes, en Spinoza (teniendo en cuenta sin embargo, las diferencias conceptuales con las que estos filósofos tematizaron dicha acepción). Es claro por demás que dicha noción se mantendrá durante el siglo XVIII,

cuando en este mismo siglo se comenzó a oponer la naturaleza al hombre y se propugnó por el "retorno a la naturaleza". La naturaleza a la que se apelaba era aún la del viejo concepto aristotélico, o sea, un principio rector ínsito en el hombre en la forma de instinto.

b) La segunda concepción fundamental de la naturaleza es la que la entiende como orden y necesidad.

El origen de esta concepción se encuentra en los estoicos, quienes decían que: "La naturaleza es la disposición para moverse por sí según las razones seminales, disposición que lleva a cumplimiento y mantiene unidas a todas las que de ella nacen en tiempos determinados y coincide con las cosas mismas de las cuales se distingue" (Abbagnano 1996 837-840).

En esta definición se acentúa la regularidad y el orden del devenir que la naturaleza preside. Con este concepto de naturaleza se relaciona la noción de ley natural, que tuvo tanta importancia desde la antigüedad hasta el siglo XIX en la moral y en el derecho.

En efecto, la ley de la naturaleza es la regla de comportamiento que el orden del mundo exige sea respetada por los seres vivientes, regla cuya realización estaba confiada según los estoicos, ya sea al instinto (en los animales) o a la razón (en el hombre). Es cierto además que el aristotelismo del Renacimiento retoma el concepto de la naturaleza como orden, es decir, la necesidad absoluta del orden cósmico establecido por Dios.

De otro lado, el pensamiento que sirve de base a las primeras manifestaciones de la ciencia moderna, y que se halla presente en las obras de Leonardo, Copérnico, Kepler y Galileo, es el de un orden necesario de carácter matemático, que la ciencia debe buscar y descubrir. A este respecto Leonardo sostenía que "la necesidad, es tema e inventora de la naturaleza y freno y regla eterna"; por su parte Galileo consideraba que la naturaleza es el orden del universo, un orden que es único, que nunca ha sido ni será diferente; finalmente Newton pensaba que la naturaleza es totalmente consonante y conforme consigo misma.

No obstante las definiciones que acabamos de introducir, lo cierto es que nuestra tradición cultural también ha considerado el artificio como una prolongación de la naturaleza, pero con la condición de entender que si bien el artificio puede deshacer, exceder, concluir o traicionar lo que la naturaleza habría hecho, no tiene finalmente el poder autónomo de "hacer" por él mismo. Por el contrario, el artíficio adquiere su fuerza expresiva de la misma naturaleza, sólo la naturaleza habrá de permitir que sus prolongaciones artificiales puedan vivir y prosperar. En este sentido, la naturaleza no sólo se constituye en la fuerza que es capaz de trascender al artificio y al azar, sino que se constituye en el telón de fondo y en el escenario de la puesta en acto tanto del artificio como del azar.

Desde esta perspectiva, el artificio se encuentra configurado por todo el repertorio de acciones que despliega el hombre en relación con lo real. El artificio se opone a la naturaleza

> en cuanto que es tributario del azar, al reintroducir en la existencia, al igual que el azar, una instancia aleatoria: el riesgo. Riesgo glorioso quizá, porque es el distintivo específico del poder humano sobre la naturaleza, pero riesgo peligroso: el hombre está armado de un imprevisible poder de intervención que le permite simultáneamente consolidar y arruinar las construcciones naturales. En la cima de la escala de los seres el hombre reintroduce, por un ligero aumento de poder cuyo nombre es libertad, un elemento de incertidumbre que la naturaleza, por su conquista sobre lo real, había conseguido tachar del mapa de las existencias (Rosset 1974 34).

Dicha tachadura se realiza introduciendo la idea de un orden de expresión necesario y por ello ajeno al artificio o, más precisamente, diríamos que la necesidad natural se opone, por su capacidad de trascenderlas, a las formas de necesidad debidas al hombre, como son por ejemplo: el lenguaje humano, las matemáticas y las consecuencias lógicas de premisas construidas por el hombre.

De otro lado, no deja de ser inquietante que buena parte de la historia de la cultura occidental haya consistido en esforzarse por naturalizar sus propias creaciones de sentido, es decir, sus propios artificios. En efecto, no habría que forzar demasiado la mirada como para no ver en el devenir de

nuestra historia una suerte de mudanza de naturaleza: hemos tenido una naturaleza homérica, una naturaleza platónica, una naturaleza cristiana, una naturaleza racionalista, cientificista, tecnológica y, recientemente, una naturaleza neocapitalista-consumista. Esta situación pone en evidencia el hecho antropológico de que nuestra especie, a partir de un momento de su evolución biológica, se hace viable sólo a través de la creación de posibles simbólicos, es decir, de artificios. Desde esta perspectiva, toda realidad humana no es más que un residuo de posibles, es decir, que de todo el juego de posibles que inaugura la dinámica pregunta-respuesta, los seres humanos históricamente sólo elegimos unas cuantas variables de posibles, que puedan hacer viable, finalmente, la relación con nosotros mismos y con la "realidad" que nos circunda.

Quizá el hecho de que tendamos a elegir un residuo de posibles, es decir, de artificios, marginando o despreciando a los demás, se deba finalmente a la necesidad profunda de ofrecernos cierta sensación de seguridad y de estabilidad intelectiva y somática. Sin embargo, dicha estabilidad siempre será necesariamente parcial y momentánea, ya que la relación estimulante que mantenemos con el entorno, aquel entorno que incluso somos también nosotros mismos, nos reta a transformar el ángulo de nuestra mirada: ello quiere decir que no sólo el mundo y nosotros somos reales, sino que esa realidad es el producto de un juego de posibles. Por tanto, nuestro deseo se mueve en una doble tensión: en primer lugar, manteniendo abierta la posibilidad de diferir de nosotros mismos, y en segundo lugar, tendiendo a ofrecernos una conclusión o un acabamiento de nuestro propio ser. Dicho de otra manera, esa tensión que nos funda y nos define se explica por el hecho de que estamos precedidos y proseguidos por un movimiento lúdico de posibles, de re-creaciones, en una palabra, de artificios.

Somos, desde una perspectiva biológica, una especie inacabada que constantemente se ve forzada a transformar sus estrategias hermenéuticas, es decir, interpretativas, a no ser que la cerrazón del ejercicio totalitario, ya sea éste religioso, político, social, filosófico, etc., cercene en nosotros nuestra facultad interrogativa y entonces proceda, por vía del dominio,

a naturalizar, es decir, a imponer como orden necesario y sustancial cualquiera de sus propias visiones del mundo y a obligarnos a desechar la posibilidad interrogativa que nos atraviesa y que simultáneamente nos permitiría, no sólo desarraigarnos de tales imposiciones totalitarias, sino también sospechar para relativizarla, la misma noción de naturaleza en la que suelen respaldarse.

En términos de la vida cotidiana, hemos sido lo suficientemente entrenados por las instituciones educativas, en las que se sustentan las sociedades humanas, para reproducir culturalmente todo aquello que se ha naturalizado como verdadero, garantizando que aquellos seres que ponen en funcionamiento esos mecanismos institucionales se vuelvan parte del mismo engranaje ideológico, facilitando de esta manera su incuestionabilidad; y ello debido a que el proceso de entrenamiento educativo o imitativo es capaz de seleccionar a los mejores hombres, es decir, a aquellos dotados de la habilidad y el poder suficientes para replicar la coerción ideológica requerida en cada caso. Por esto, si nos preguntamos: ¿Alguna vez un inquisidor dudó de la verdad natural que afirma que es necesario oponer la existencia del bien divino a la del demonio? ¿Alguna vez un nazi dudó de la verdad que encarnaba la teoría de una raza naturalmente pura? ¿Alguna vez un torturador habrá pensado que alguien no es por naturaleza un asesino? ¿Alguna vez un dirigente político habrá sospechado que la constitución que respalda su ejercicio ejecutivo no es más que el producto de un consenso colectivo? En todas estas situaciones, lo que termina ocultándose es la pregunta por la autoría del ejercicio ideológico que lleva no sólo a naturalizar teorías, sino a naturalizar, con base en éstas, las prácticas de inclusión o exclusión de las acciones humanas.

Es importante señalar cómo en su momento Nietzsche, a través de su propio peregrinaje filosófico, había insistido en que la vida y la ciencia no eran posibles sin concepciones falsas o imaginarias, es decir, artificiales, que sin embargo en ocasiones son asimiladas como verdades inamovibles. Ello quiere decir, para efectos de lo que aquí nos interesa reflexionar, que el ser humano tiende a naturalizar sus ilusiones como si fuesen la expresión de

una verdad, pero lo cierto es que "entre el sujeto y el objeto no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, sino a lo sumo un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje extraño, para lo que se necesita una fuerza mediadora que es nuestra fantasía" (Nietzsche 2001 23).

Insistamos, pues, en afirmar que esa mediación fantasiosa, que permite hablar de un vínculo verdadero entre el hombre y lo real, es la noción de naturaleza, y será la naturaleza la que ejerza el poder de determinar si el artificio humano afirma o niega sus designios, que a su vez son expresados bajo la forma de un orden sustancial y necesario. De acuerdo con Nietzsche, es porque el engaño y la falsificación le son intrínsecos a la vida, al menos tan intrínsecos como las ideas verdaderas, que no sólo el hombre se ajusta a ellos, sino también toda vida orgánica: "la ilusión… comienza con el mundo orgánico"; "Así lo han hecho la humanidad y todos los seres orgánicos; han procedido ordenando el mundo en la acción, en el pensamiento, en la imaginación, hasta que han hecho de él algo que pueden usar, algo con lo que pueden contar"; "la capacidad de crear (hacer, inventar, imaginar) es la capacidad fundamental del mundo orgánico"; "en el mundo orgánico comienza el error: cosas, sustancias, atributos, actividades… estos son los errores específicos por medio de los cuales viven los organismos". Pero el hombre no se da por contento con estas falsificaciones menores: "son las falsificaciones mayores y las interpretaciones lo que en el pasado nos ha arrancado la simple felicidad animal" (Nietzsche 2001 69).

Insistamos una vez más. En esta distinción de Nietzsche, existen lo que él llama las falsificaciones menores (en nuestros términos, artificios menores), es decir, aquellos que hacen viable la experiencia orgánica de sobrevivir en el contexto complejo y coyuntural de lo real y, de otro lado, existen las falsificaciones mayores, es decir, un cúmulo de artificios a partir de los cuales el hombre ha falseado, tergiversado y amordazado las fuerzas vitales con que se expresa lo real en su conjunto, totalidad que nos contiene y que él denomina en otro lugar "el sentido de la tierra". Por tanto, y desde su perspectiva, tanto el racionalismo socrático como la consolidación institucional de la religión, son dos de las falsificaciones

mayores que durante más tiempo han naturalizado el espíritu de la cultura occidental. La naturalización de dichas "falsificaciones mayores" ha terminado por generar en el hombre lo que el filósofo denominará "la enfermedad de las cadenas". En este sentido, el hombre subyugado por la ideología naturalista no sólo ha tenido en Sócrates el referente de una mirada racionalista que, al desplegarse soberanamente sobre el conjunto de lo real, ha terminado por convertirlo en un reducto de compartimentos estancos, sino que también el hombre habrá de ser mutilado de sus fuerzas primarias y vitales al ser subsumido por el proyecto ascético propuesto y divulgado por la institucionalidad religiosa.

Lo que Nietzsche finalmente encuentra problemático no es la necesidad biológica de ampararnos en el despliegue de falsificaciones o artificios, sino en el hecho de que el hombre (tanto el individuo como el colectivo) termine por naturalizar la falsificación o el artificio convirtiéndolos en verdades absolutas. Así pues, el valor vital que posee la falsificación o el artificio reside precisamente en que se constituyen de suyo en perspectivas posibles de interpretación de lo real: el ser de la falsificación se expresa como perspectiva; tener perspectiva significa poder orientarse a partir del artificio respecto a este o aquel ámbito de la realidad, pues por sí misma la realidad, la naturaleza, no nos ofrecen principios directos de orientación o comprensión. La necesidad falsificadora inscrita en nuestra sangre es, pues, manifestación creadora. Al naturalizar nuestras falsificaciones y artificios reducimos o neutralizamos el juego perspectivístico del sentido y, por supuesto, la sobreabundancia con la que la vida nos reclama.

Hasta este momento, hemos mostrado cómo el artificio, la re-creación, el juego de posibles, se constituyen de hecho en la condición y en el límite de la expresión orgánica y fisiológica de las especies animales en general, y muy particularmente, de la especie *homo sapiens*, y ello debido, por supuesto, a la gran complejidad de mundos simbólicos con los que hemos sabido cubrir la casi totalidad de nuestro planeta. Pero es necesario que aún enfrentemos una pregunta: ¿acaso finalmente lo real, la naturaleza, son expresiones del gobierno de la necesidad o, por el contrario lo real, la naturaleza, son expresiones directas del azar,

del artificio? Esta pregunta tiene, además, la fuerza de desplegar una inquietud ontológica de gran calado: ¿por qué lo real y no la nada? ¿Por qué el ser y no el no ser? Hasta donde tenemos entendido, ni la filosofía ni ninguna otra disciplina científica han logrado contestarla y quizá, viéndolo bien, dicha pregunta nunca podrá ser resuelta por nosotros (de ahí que siempre nos arriesguemos a aventurar supuestos). Tal vez Nietzsche tenía razón cuando nos indicaba que el hombre sólo puede interrogarse por el comienzo de algo y no por el origen de ese algo. En efecto, preguntar por el comienzo supone que todo acontecimiento es el producto de contingencias múltiples que son susceptibles de ser interpretadas, y ello debido a las dosis de empiricidad mayor o menor que sustentan toda contingencia; por el contrario, la pregunta por el origen se realiza en el vacío, allí donde el espacio y el tiempo y las empiricidades que los aglutinan se sustraen irremediablemente de nuestra experiencia.

Digamos, no obstante, que intentar amparar el conjunto de lo real o la naturaleza, bien sea en la noción de necesidad o, por el contrario, en las nociones de azar y de artificio, se constituye en un ejercicio especulativo que nos aboca al hecho de que tanto las ideas de necesidad, azar o artificio se constituyen en blancos para el pensamiento, toda vez que pretendan arrogarse el poder ontológico de explicación de lo real, de la naturaleza.

¿Necesidad, orden, azar y artificio, blancos del pensamiento, en el momento en el que éste hace reclamos por el ser de lo real? Sí. No obstante, ello no se ha constituido en un obstáculo para los filósofos; de hecho, la historia de la filosofía occidental es el testimonio de que algunos filósofos han sustentado la existencia del conjunto de lo real en las nociones de sustancia, orden y necesidad (estos filósofos naturalistas han conformado conceptualmente el denominado plano de trascendencia o la historia de la metafísica). Otros filósofos, por el contrario, han sustentado la existencia del conjunto de lo real en las nociones de azar o artificio, con una salvedad, entendiendo por azar no el desorden, sino un enigma anterior a cualquier idea de orden o desorden (estos filósofos han conformado conceptualmente el denominado plano de inmanencia o materialista).

Lo que ante los ojos de los filósofos inmanentistas o materialistas resulta extraño, asombroso, es que los filósofos metafísicos o trascendentes necesiten explicarse la realidad de lo existente a través de conceptos justificatorios (orden, sustancia, necesidad). Es cierto que el conjunto de lo real es demasiado extenso y denso como para ofrecernos principios de inteligibilidad concluyentes, pero dicha sobreabundancia *es*. ¿Por qué negarle su abigarrado ser a lo real oponiéndole principios justificatorios que, además, son exteriores a lo real mismo? (Idea, espíritu, alma del mundo, etc., son otras tantas ideas justificatorias que terminan sumándose al largo caudal ya abierto por el pensamiento). ¿Por qué no filosofar a propósito y a partir de la sola realidad? De ahí las eternas ironías lanzadas por la mayoría de estos filósofos a los que confiesan interesarse por la experiencia inmediata, incluso contentarse con ella, como es el caso de Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, entre otros. Recordemos cómo, por el contrario, un filósofo de la trascendencia como lo fue Hegel, nos indicaba al principio de *La fenomenología del espíritu* que todo aquel que erigiera la dimensión de lo sensible como conocimiento primero y solvente de la realidad se encontraba por debajo de la sabiduría de los animales; pues los animales, según él, son capaces de despreciar lo sensible porque tienen certeza de su nulidad: las cosas sensibles no son más que un escalón despreciable que nos conduciría después de un largo ejercicio abstractivo a las cosas en sí. Como si fuese necesario convencer primero a los cerdos acerca del flaco y precario contenido que tiene el pasto que se les ofrece para señalarles la absoluta certeza de su nulidad y entonces, ya convencidos, procedan decididamente a hincarle el diente.

Desde el punto de vista materialista o inmanentista, es imposible creer abiertamente en un modelo de Naturaleza (con mayúscula) providente, organizadora, centro de operaciones y de control de una realidad diseñada de acuerdo con un plan. Dentro de la tradición del materialismo o inmanentismo natural, encontramos representantes bastante significativos. Entre los presocráticos, por ejemplo, tenemos fragmentos como éste de Empédocles: "No hay naturaleza (*physis*) para ninguna de las cosas mortales, sino solamente mezclas y disociaciones de las mezclas, que los hombres han llamado naturaleza". Más adelante, el filósofo latino

Lucrecio, en su obra *De rerum natura*, afirmando enfáticamente la noción de azar, dirá:

> Pues los átomos no se han puesto cada uno en su sitio tras haberse concertado ni por su gran sagacidad, ni tampoco han estipulado cuáles serían sus movimientos, sino que después de haber reiteradamente tropezado unos con otros y proyectados en muchedumbre por choques innumerables a través del infinito, a fuerza de intentar todos los movimientos y uniones, llegan por fin a estructuras (disposituras) tales como los que constituyen nuestro mundo… los átomos por sí mismos y espontáneamente, al albur de sus encuentros, tras toda suerte de uniones vagas, estériles y vanas, se agruparon por fin en estas combinaciones que, en cuanto se reunieron, formaron siempre los orígenes de las grandes cosas conocidas, la tierra y el mar, el cielo y toda suerte de seres animados (Savater 1996 258).

Adviértase cómo a través de estas dos perspectivas materialistas (Empédocles, Lucrecio) es imposible hablar de "leyes naturales", como si el conjunto de lo real estuviera orientado por una legislación inamovible y universal que fuese capaz de introducir dichas leyes con el propósito de que reinaran invariable y eternamente. Por el contrario, esas pautas regulares de funcionamiento que advertimos en el conjunto de la realidad son, desde la óptica materialista, un repertorio de alianzas materiales y orgánicas más o menos estables, cuya duración puede ser tan grande desde nuestro punto de vista finito, que tendemos a considerarlas, por cierta comodidad, como eternas. Finalmente y en cualquier caso, la realidad o naturaleza entendida desde este punto de vista, se identifica por no tener principio ni fin, Tampoco posee un propósito claro en su constante tejer y destejer. De esta manera, las filosofías materialistas hacen suyo el término *azar* con el propósito de rechazar las ideas de proyecto cósmico, voluntad originaria del universo y cualquier tipo de planificación principal.

Así mismo, las "fuerzas" y "orientaciones" que empíricamente constituyen y definen a la realidad en su conjunto no son otra cosa que constataciones fácticas de ciertas regularidades cuya entidad tampoco responde a una decisión providencialmente calculada. Todo lo contrario, los cuerpos elementales cuyas combinaciones forman todas las realidades que conocemos y tantísimas más que podemos suponer se han ido federando

al azar de millones de choques y de mezclas desafortunadas: algunas de tales alianzas han funcionado mejor que las otras y han obtenido mayor éxito en el empeño de durar, constituyendo a los seres y paisajes que ahora (un ahora que para nosotros es siempre) nos rodean; pero antes o después también esas mezclas se disolverán, para dar lugar a nuevos intentos frustrados y nuevas coagulaciones episódicas de la materia: provenimos de lo casual e indeliberado, de aciertos ocasionales de un ciego tantear. Para los materialistas, esta condición fortuita y provisional nos libera de pánicos sobrenaturales y nos permite hacernos cargo como humanos entre humanos de la transitoriedad de nuestro destino.

Esta perspectiva inmanentista o materialista nos ofrece un matiz de inmensas consecuencias para la reflexión que hemos venido desarrollando: si la naturaleza no es la expresión de ningún tipo de principio ordenador de lo real sino, por el contrario, la expresión directa de una aleatoriedad no previsible, entonces es perfectamente posible establecer una cierta continuidad entre los artificios humanos y el resto de las producciones naturales del cosmos. Las creaciones humanas no son distintas de las cosas que pueblan el universo. Las creaciones humanas tienen su origen en las necesidades y deseos de seres que son tan naturalmente inmanentes o materiales como los demás.

Nuestras creaciones duran o perecen de acuerdo con su grado de conveniencia dentro de una concurrencia de circunstancias determinadas. En el régimen de los artificios humanos prevalecen, por ejemplo, los éxitos de adecuación social, ya se trate de instituciones políticas, de leyes jurídicas, de métodos científicos o de logros artísticos. Así mismo, en el orden cósmico terminan por prevalecer, por ejemplo, los éxitos de adecuación física u orgánica. Podríamos decir entonces que el *homo sapiens*, los herbívoros, los dinosaurios y la ley de gravitación de los cuerpos han logrado ser manifestaciones exitosas de la realidad cósmica; así también lo han hecho la cultura griega, el Imperio Romano o las obras de Víctor Hugo, como expresiones de la capacidad de creación humana.

A este respecto es poco pertinente sacar conclusiones morales. No obstante, es importante señalar que todo aquello cuyo ser adquiere cierto grado de permanencia dentro de la dinámica de lo real, posee aspectos eficazmente positivos, pero ello no nos da licencia para suponer que la naturaleza pueda darnos lecciones "éticas" ni indicarnos cómo vivir, pues los humanos vivimos en última instancia como podemos, como también lo hacen el resto de los seres reales. De otro lado, tampoco resulta pertinente que nosotros debamos proyectar nuestros valores a escala cósmica. Por lo demás, es cierto que los seres humanos destruimos plantas, animales o condiciones ecológicas que no somos capaces de recrear; pero tendríamos que añadir que la naturaleza no tiene cómo reinventar las computadoras sin ayuda humana, y sin embargo, ello no le impide destruirlas dado el caso.

A este respecto, tendríamos que concluir afirmando que, para el punto de vista del materialismo o inmanentismo natural, todas nuestras creaciones artificiales son tan azarosas como los planetas, el firmamento y los vegetales; por lo tanto, no pueden ser aptas de un juicio de valoración a través de nociones totalitarias como bien y mal, pues estas valoraciones morales se realizan siempre desde nuestra subjetividad racional, como ocurre con todo el resto.

Téngase presente, pues, que el prestigio legitimador de las ideologías naturalistas ha consistido en tratar de naturalizar a la sociedad humana y sus valores. Sabemos bien que las sociedades humanas y sus valoraciones son la manifestación de lo artificial por excelencia, pues pertenecen al orden de lo voluntario, lo discutible, lo pactado, lo revocable, lo utilitario, lo sujeto a innovación y, sin embargo, en el transcurso de la historia de la cultura advertimos cómo, por ejemplo, se habla de comunidades políticas naturales, de fronteras lingüísticas, raciales y religiosas naturales y hasta de costumbres naturales. También suelen instituirse ciertas dicotomías como si fuesen sucintas de una natural jerarquización, por ejemplo: la natural objetividad de la ciencia por encima de cualquier artificio subjetivista, la natural primacía de la heterosexualidad por encima del promiscuo artificio

de la homosexualidad, el natural privilegio de la raza blanca por encima del exótico artificio de la raza negra, la natural viabilidad del capitalismo por encima de la inviable artificialidad del comunismo, la natural pureza de la sangre por encima del artificial mestizaje de los grupos étnicos, etc.

Es necesario tener en cuenta que, en muchísimas ocasiones, la relación jerárquica de las dicotomías que acabamos de caracterizar suele dislocarse, es decir, invierten la relación jerárquica, pero lo que sigue siendo claro es que por detrás de tal tarea se agazapa la voluntad de verdad en la que suele escudarse toda ideología naturalista y cuyo único propósito consiste en excluir o anular todo aquello que se considera mera expresión del artificio.

Ahora bien, todo el recorrido reflexivo que hemos realizado hasta el momento nos exige deducir algunas perspectivas que sean capaces de iluminar nuevas formas de relación, no sólo con el devenir de la realidad en general, sino también y muy especialmente, con el estado de cosas que caracterizan el devenir de nuestro presente.

Para alcanzar este propósito habremos de servirnos de la guía conceptual que nos ofrece uno de los filósofos que mejor encarna en nuestra época la tradición inmanentista o materialista occidental; nos referimos a Clément Rosset. Es precisamente Rosset quien afirma que una de las características más sobresalientes de las ideologías naturalistas de todas las épocas consiste en generar un desprecio frontal por tal o cual forma de modernidad. Como si toda modernidad fuera la expresión de la polución, la falsificación o el deterioro de la autenticidad de épocas pasadas. Este rechazo que es al mismo tiempo la añoranza de un antaño, implica de suyo un desprecio encubierto a toda forma de presente histórico que, además, es acusado "de disolver toda existencia digna de elogio en la irrealidad de lo pasajero". A las formas modernas de la existencia jamás se les ha reprochado tanto el ser tales como el ser presentes, es decir, el manifestar abruptamente su vinculación al mundo del artificio, que es, en última instancia, el reino del presente y del hecho.

Cuando nos referimos al *hecho* o a los hechos estamos haciendo una referencia directa a la dimensión de lo fáctico. Lo fáctico es lo que sucede irrecusablemente en el devenir inmediato de lo real; por lo tanto, lo que sucede en cada instante de la manifestación de lo real es el *factum*, y el *factum* se hace carne en el artificio. El artificio es el testimonio del encuentro en simultánea tanto del azar, con el que se expresa el universo cósmico, como también de la manifestación de las creaciones o artificios humanos. Por lo tanto, el rechazo naturalista de la facticidad (del hecho) es el rechazo del artificio y de su expresión inmediata, es decir, del tiempo presente en el que se actualiza: el único tiempo en el que podemos, efectivamente, aprehenderlo.

De esta manera, "lo ficticio, antes de ser falso es simplemente algo al que se le reprocha acontecer en el tiempo, el que represente un puro y simple acontecimiento". Clément Rosset aclara, además, que el término "ficticio" (término que se utiliza para despreciar el presente en tanto que artificial) no remite directamente a la idea de falsedad (*falsum*), sino que remite, por el contrario, a la idea de hecho (*factum*): lo que se rechaza en primer lugar no es la falsedad de la existencia, sino su carácter fáctico, es decir, el de ser un hecho: "resulta muy curioso que la palabra latina *factum* haya generado un doble sentido: en primer lugar, *factum* significa lo que existe (el hecho real por oposición a la ilusión y al sueño) y, en segundo lugar, *factum* significa lo que es fabricado (el artificio por oposición a la naturaleza)".

También el rechazo de lo fabricado es el rechazo de lo que existe y, por tanto, el rechazo de la modernidad inmediata, es decir, la que epocalmente nos corresponde, la del tiempo de existencia real. En eso consiste el rechazo propio de las ideologías naturalistas, el cual se caracteriza por aprobar la existencia, pero a excepción de la manifestación de sus coyunturas actualmente presentes, lo cual supone aprobar todo rechazando paradojalmente lo que existe. En este sentido, el naturalismo es un pensamiento del pasado y del futuro. Por tanto, el naturalismo alaba insistentemente la idea de naturaleza pero, o hay que restaurarla

(naturalismo conservador: ¡hay que recuperar el sentido de la naturaleza!) o, por el contrario, hay que instaurarla (naturalismo revolucionario: ¡hay que crear el verdadero sentido de la naturaleza!).

Así pues, para el naturalismo sólo las manifestaciones del tiempo como expresión del pasado y del futuro deben ser tenidas en cuenta; en este sentido, la existencia presente sólo es un accidente pasajero y malogrado. Desde otro lugar, el artificialismo se constituye, por el contrario, en un pensamiento del presente, que termina afirmando lo que existe en su desnudez abierta. El hombre del artificio aprueba la existencia de lo real y, por tanto, limita su aprobación solamente al presente.

Clément Rosset es consciente del peligro que pudiera acarrear la asunción o consentimiento abierto del presente, pues como él mismo lo advierte, "el don del presente, que es el don mismo del artificio (del *factum*), supone inevitablemente una intención trágica". Téngase en cuenta que el presente, todo presente, es la expresión de la reunión de un conjunto de hechos, capaces de desplegarse en una multiplicidad de significaciones que resultan finalmente limitadas. Además, estos mismos hechos son incapaces de perdurar durante mucho tiempo, pues son, en última instancia, la expresión directa de las contingencias históricas de las que surgen y en las que terminan difuminándose.

Los hechos son entonces rebeldes ante cualquier control, sea éste práctico o intelectual. La facticidad de los hechos significa al mismo tiempo instantaneidad y artificialidad: la instantaneidad del hecho lo priva de duración (fracaso de cualquier tipo de control práctico que se ejerza sobre él). El artificialismo del hecho impide que sea integrado en una red naturalista de significados (fracaso de cualquier tipo de control intelectual que se ejerza sobre él). Por lo tanto, aprobar la existencia en su dimensión fáctica, es decir, artificial, supone entonces aprobar lo trágico, y aprobar lo trágico no significa otra cosa que consentir con una intangibilidad de la existencia en general. En efecto, cuando se consiente con la intangibilidad, nebulosidad u opacidad de la existencia, se está renunciando a pedirle a

la realidad en su conjunto que nos revele la verdad de su ser; pues esto significaría caer en la trampa del naturalista que está constantemente reclamándole a la suma de las existencias un sentido trascendente, es decir, un más allá que funcione como principio explicativo concluyente.

El hombre del artificio sabe que no tiene comunicación con el ser total de las cosas y, sin embargo, sabe, está enterado de que las cosas son y pueden ser sólo en la inmediatez de su expresión; por eso, para él la existencia no es aprobable si no es aprobado al mismo tiempo su carácter ficticio y artificial: la aprobación de la existencia es trágica o no lo es.

Ahora bien, se puede observar cómo hasta el momento la tarea filosófica de Clément Rosset ha consistido en afirmar y elogiar el artificio en contra de la naturaleza. Él mismo, sin embargo, es consciente de que presentar el "lugar" de la existencia humana como el lugar de la creación, es decir, del artificio, significa señalar un dominio ajeno a toda naturaleza, y ello supone quizá que él mismo está de hecho haciendo la labor de naturalista. No obstante y paradojalmente, Rosset admite que si su tarea es la de presentar el artificio como verdad de la existencia y la idea de naturaleza como error y fantasma ideológico, ello lo hace porque primero ha sido posible una labor de desnaturalización de la idea de naturaleza que le permita al hombre naturalizarse en el artificio.

Llegados a este punto, Rosset nos indica cómo el artificialismo de los sofistas, de Montaigne, de Nietzsche, por ejemplo, conduce a sabiendas a felices hallazgos con una naturaleza humana liberada de la idea de naturaleza. Se trata, en suma, de hacerle reconocer al hombre como suya una ausencia de todo entorno definible, acostumbrarle paulatinamente a la idea de artificio, haciéndolo renunciar progresivamente a un conjunto de representaciones naturalistas cuya ausencia de respuesta en la realidad no ha dejado de conducir a la desadaptación y a la angustia. Lo cual equivale a decir que la soltura en la artificialidad aparece como una idea de reconciliación y de plenitud, y no como la fuente de una visión dramática y conflictiva de la existencia humana:

El reconocimiento del artificio implica una asunción de lo trágico, pero esta asunción implica, por su parte, la serenidad y la alegría. Paradojas: el reconocimiento del artificio como el único modo de existencia real tiene como segunda intención un cierto sentimiento de lo natural; y esta afirmación de una adecuación posible –y "natural"– entre el hombre y el artificio es al mismo tiempo la afirmación de una falta de adecuación mayor puesto que ocasionalmente se trata de una adecuación a nada, de una afirmación intelectualmente vacía, incluso cuando es sentida como gozosa: porque el hombre del artificio dice sí a una instancia puramente negativa (el azar), a algo de lo que lo único que sabe es que es incapaz de pensarlo, sea lo que sea. Tal es la paradoja constante de la filosofía trágica, cuyo objeto consiste en gozar sin razón y detallar todo el horror del mundo solamente por el placer de destacar el carácter inalterable de su alegría –alegría de la que, sin embargo, sabe que jamás podrá decir nada, sólo un balbuceo ininteligible.

Probablemente, la definición misma de la alegría sea como ese balbuceo, que implica el reconocimiento de la impotencia para pensar lo que se experimenta y la renuncia a toda forma de control intelectual de la existencia. En este sentido, una de las virtudes constitutivas de la alegría parece ser la humildad. Humildad que no significa la renuncia a un esplendor del tipo que sea, sino solamente la aceptación del artificio: la aceptación de que el más brillante esplendor sólo puede pertenecer al orden del tiempo y de los hechos, es decir, en el mejor de los casos, a un presente un poco prolongado. Sabemos que a Pascal le faltó esta humildad (de ahí procede la salida religiosa); pero no faltó a ciertos filósofos muy próximos a Pascal, Lucrecio y Nietzsche, por ejemplo. porque aquí es preciso distinguir entre la fórmula moral y religiosa ("sed en primer lugar humildes y veréis cómo surge la felicidad") y la fórmula jubilosa ("Sed en primer lugar felices y necesariamente seréis humildes"). La segunda fórmula es más segura que la primera, porque la alegría garantiza la humildad (Nietzsche), mientras que la humildad no garantiza la alegría (Pascal). Matiz cronológico y psicológico de importancia, que significa que la más profunda sabiduría no recomienda que seamos primeramente humildes, sino primeramente felices (Rosset 1974 300). e

Referencias

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: F.C.E., 1996.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre la verdad y la mentira en sentido extamoral*. Madrid: Tecnos, 2001.

Rosset, Clément. *Lógica de lo peor*. Barcelona. Taurus, 1976.

Rosset, Clément. *El principio de crueldad*. Valencia: Pre-Textos, 2008.

Rosset, Clément. *La antinaturaleza*: Taurus, 1974.

Savater, Fernando. *Diccionario filosófico*. Bogotá: Planeta, 1996.