

# ¿Por qué la cultura contemporánea no respeta la vida?

*Gianfranco Morra*

Lo que es elogiado como profundo misterio de la naturaleza, nosotros osamos sondearlo con nuestra inteligencia. Y lo que en otros tiempos la naturaleza hacía crecer como organismo, nosotros lo sabemos cristalizar.  
(GOETHE, *Fausto*, 6857-60)

## 1. Premisa

¿ QUÉ concepción de "vida" prevalece en la cultura europea actual y en sus ramificaciones extra-europeas? Podemos intentar señalarlo, con tal de reiterar: "cuál prevalece", en el sentido de que se reconozca que existen diversas concepciones globales del mundo (*Weltanschauungen*), entre las cuales algunas son predominantes, sin lograr por lo demás excluir las demás.

Anticipando la conclusión que esperamos lograr en términos convincentes, podemos decir que prevalece una concepción mecanicista y afinalista de la vida. Esta no es, por cierto, completamente nueva, dado que ya en el pensamiento griego había hallado una expresión en la escuela atomista y en el epicureísmo. Pero el mecanicismo, en toda la época clásica y, aún más, en la época cristiana, fue una excepción y un escándalo que acarreó mala fama a los epicúreos, para quienes el alma muere junto con el

cuerpo (*Inf.* 10, 15), y a Demócrito, que afirma que “el mundo existe por casualidad” (*ibid.* 4, 136).

El triunfo de la concepción mecanicista y afinalista de la vida sobre la concepción organicista y teleológica, aparece unido al gran acontecimiento del que es el fruto más considerable: la revolución científica del S. XVII. Pero para comprender la novedad extraordinaria de la orientación de Galileo, Descartes, Hobbes, debemos referirnos brevemente a la concepción a la cual ellos se oponen: la que nace de la síntesis armónica de filosofía griega y de revelación cristiana.

## 2. La grande cadena del ser

Para no extendernos demasiado, nos referiremos solamente a Aristóteles, que entre todos los filósofos griegos es el más abierto a la filosofía segunda, es decir, a las ciencias. El sistema elaborado por el Estagirita, a la vez que supera los peligros dualista-órficos de Platón, sitúa en una síntesis teleológica a todos los seres vivientes —plantas, animales, hombres. La diferencia entre los vivientes no proviene de la materia, sino de la diferente espiritualidad de cada uno, o sea, del hecho de poseer una sola facultad natural (la vegetativa, las plantas) o dos facultades (vegetativa y sensitiva, los animales) o las tres (en el hombre y sólo en él, se agrega la función racional). Lo que diferencia a los seres inanimados de los seres vivientes, es precisamente el alma. La vida, en efecto, es movimiento no recibido del exterior, o sea, es movimiento immanente. El alma es la forma que permite a la materia pasar de la vida potencial a la vida actual: el alma es “la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia” (*De anima*, II, 1, 412 a 27-8).

Platón ya había identificado alma y vida en el *Fedón* (105 c) y Plotino no vacilará en establecer la coincidencia entre vida y pensamiento, sobre la base de la consabida identidad parmenidea, de pensamiento y ser (*Enn.* III, 8: *pasa zoe noésis*). Luego, la filosofía griega ha definido la coincidencia entre vida y espiritualidad, de modo que el ser que tiene más vida coincide con el ser más espiritual, en cuanto que es todo forma y acto, carente de potencia y de materia. Justamente porque Dios es “pensamiento de pensamiento”, es también vida, es “vida perenne y perfecta” (*zōon aídion áriston*, in *Meth.* 12, 7, 1072 b 29).

La revelación cristiana encontrará una convergencia en una filosofía tan teológica y religiosa como la griega. No han fal-

tado, por cierto, las dificultades, pero por último, se definió un sistema coherente entre razón y fe, sobre todo, por obra de los padres griegos y de San Agustín. También para la Biblia Dios es viviente y espíritu. La sacralidad de la vida deriva del hecho de que ésta es una creación del "Dios de la vida" – aquel Dios que, por puro don gratuito, ha creado la vida de la nada y ha sido capaz también de restablecerla (*mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*), después que el hombre había vuelto la espalda a la vida con el pecado.

Por consiguiente, la vida no pertenece directamente al hombre, en cuanto que solo Dios es el Señor de la vida. De esto deriva la ley suprema del respeto a la vida humana en cada manifestación suya o momento. El cristianismo no es otra cosa que una religión de la vida: Dios mismo se encarna para sacrificar la vida y para recuperarla, venciendo la muerte con la muerte. Cristo es "la resurrección y la vida" (Jn 11, 25) y su palabra esparce "un olor de vida que da la vida" (2 Cor 2, 16), así como el Espíritu es Aquél "que da la vida" (ibid. 3, 6). No es una casualidad que el más griego de los Evangelios, el de Juan, sea también el que más que todos los otros emplea la palabra "vida"; y que sean precisamente las cartas de Juan, junto con las de Pablo, las que emplean la palabra "amor" (*agápe, charitas*) más que cualquier otro escrito neotestamentario. En efecto, decir vida equivale a decir amor – amor por el don inmerecido y extraordinario de que exista la vida en lugar de la nada. La vida nace del amor y el amor asegura la victoria de la vida sobre la muerte.

La síntesis escolástica no dejará jamás de mantenerse fiel conjuntamente a la identidad griega de vida y espíritu como a la coincidencia bíblica de vida y Dios. A pesar de la notable diferencia entre los diversos pensadores y escuelas, la estructura interna fundamental es común a todos. Podríamos definirla, junto con el historiador americano de las ideas, Arthur O. Lovejoy, valiéndonos del conocido verso del poeta inglés del S. XVIII, Alexander Pope, como "la grande (potente) cadena del Ser" (*vast –mighty – chain of being*, in *Essay on Man*, 1733-34).

El universo constituye una totalidad ordenada y caracterizada por la plenitud, por la graduación y por la continuidad: "uno, perfecto, continuo", como se expresa Nicolás de Cusa (*De docta ignorantia*, III, 1). El universo posee un centro, un principio y un fin. La cadena es también una *escala*, en cuanto se realiza en un orden ontológico-jerárquico, que coincide con la progresiva espiritualización de la materia y de la vida. Tal orden es objetivo,

en cuanto que cada ente ocupa un cierto eslabón en la cadena (un cierto peldaño en la escala) en virtud de su naturaleza. Y la naturaleza es el fundamento de su destino, en el sentido de que cada una de las acciones de cada ente vital es un esfuerzo en la realización de la propia finalidad constitucional. Al respecto, Dante Alighieri se expresaba con escolástica precisión:

“todas las cosas tienen un orden entre ellas, y esto es la forma que hace al universo semejante a Dios” (*Par.* I, 103-5).

El deber del hombre es injertarse en tal orden, respetándolo. Todas las cosas tienen su propia naturaleza (forma) que coincide con el fin para el cual han sido creadas. Es solamente dentro de tal orden que el hombre puede ejercitar su libertad. En efecto, la acción ética es sólo posible en cuanto parte del reconocimiento de un orden ontológico basado en la elección, como comprende muy bien Antonio Rosmini en su imperativo moral: “Ama al ser doquiera lo conozcas en el orden que él presenta a tu inteligencia” (*Principios de la ciencia moral*, IV, 7). El ser y la vida coinciden con el bien, aun si el grado de participación del *bonum* es diferente en los diversos seres. El deber del hombre de respetar la vida no es otra cosa que el respeto de tal orden.

### 3. La revolución científica

Esta concepción biomórfica y teleológica sufre una crisis en los siglos del pensamiento moderno. Los síntomas de tal crisis ya están presentes en los siglos del humanismo y del renacimiento –pero en este período sigue prevaleciendo (piénsese en Ficino, Pico della Mirandola, Leonardo, Bruno y Campanella) una concepción animista y pampsiquista de la realidad. El salto verdadero y propiamente tal se da sólo en el S. XVII, con la muerte de la filosofía de la naturaleza y el nacimiento de la ciencia moderna. Aun cuando sus fundadores no podían tener pleno conocimiento del proceso puesto en marcha por sus descubrimientos, hoy aparece claro que el método inaugurado por Galileo y Descartes en las ciencias físico-matemáticas, por Spinoza en la antropología y por Hobbes en la ciencia política, este método introduce una novedad absoluta con respecto al pasado. Es un método mecanicista y funcional, matemático y ateleológico. Su pretensión se funda en que sólo un conocimiento cuantitativo y mecánico es capaz de coger la realidad de los fenómenos físicos. La naturaleza es matematizada. Y todo lo que pertenece al mundo no-científico “de la vida” –como lo ha entendido Husserl en la *Krisis*– es declarado ilusorio y vul-

gar. Podemos decir también que con el método galileano la vida es desvitalizada y transformada en una función matemática: "Galileo, considerando el mundo en base a lo que aparece sensiblemente y que es matematizable, prescinde de los sujetos en cuanto personas, en cuanto vida personal, de todo lo que en cualquier sentido es espiritual, de todas las cualidades culturales que las cosas corpóreas han asumido en la praxis humana" (*Krisis*, par. 10).

Es verdad que Descartes considera válida la explicación mecanicista sólo para el mundo del espíritu (*res cogitans*), declarado consciente y libre sobre la base de un evidente dualismo (el mismo dualismo de Pascal, turbado frente al descubrimiento del universo infinito y privado de centro, en manera tal de volver las espaldas a la ciencia mecanicista y de encontrar el "dieu caché" no ya en la naturaleza o en los hombres, sino en una fe angustiada y solitaria). Pero tal dualismo durará poco. Durante todo el siglo XVIII, por obra de autores como Condorcet, d'Holbac, Helvetius se extenderá el mecanicismo desde la naturaleza al espíritu, desde el *animal machine* de Descartes al *homme machine* de Lamettrie.

El fisicismo moderno es ya un hecho acabado. En ningún caso han faltado esfuerzos para hacer revivir la concepción finalista de la naturaleza (baste pensar en Leibniz, Goethe, Schelling); pero la línea vencedora es la del mecanicismo materialista, que encontrará en el positivismo evolucionista su más acabada expresión. Y esto resulta comprensible si se considera que la línea fisicista, desde Galileo al positivismo, expresa las instancias productivistas y faustianas de la nueva clase social emergente: la burguesía con su espíritu comercial de iniciativa y su pretensión de dominio total sobre la naturaleza.

El aspecto pragmático de la ciencia, el "saber para el poder" de Bacon, que se expresará en las extraordinarias invenciones tecnológicas llamadas "magnalia hominis", no sólo prevalece sobre el aspecto teórico (el "saber para el saber"); sino que la ciencia llegará a ser una simple metodología al servicio de una tecnología capaz de convertir siempre más al hombre en el "maître et possesseur de la nature" (Descartes). La ciencia moderna y la ideología burguesa despojan a la naturaleza de toda sacralidad —ésta viene a ser el campo de la actividad y de las transformaciones del hombre. A pesar de que el sistema astronómico imperante es el copernicano y heliocéntrico, el hombre burgués permanece ptolemaico, en cuanto que se coloca a sí mismo en centro del universo y lo refiere todo a sí mismo. La primacía del trabajo sobre el pensamiento (podemos decir también con Marcel, del *tener so-*

bre el ser), que constituye el elemento común de la ideología liberal-burguesa y de la social-marxista, expresa muy bien esta concepción de la naturaleza, nacida de una "inversión de los valores", según la cual todo tiene sentido solamente en referencia a la actividad "libre" del hombre.

La naturaleza, no siendo ya más un espejo de lo sobrenatural, se convierte en un campo físico de fuerzas que hay que someter; la vida no es ya más un don ni un milagro, sino un fenómeno físico-químico, que el docto evolucionista John Burdan Sanderson Hamdane define en términos más precisos y universales: vida es "cualquier modelo de reacciones químicas que se autoperpetúan (*The Origin of Live*, in "*Rationalist Annual*", 1982, p. 148).

#### 4. Evolucionismo y comportamiento

El fundador del evolucionismo, Herbert Spencer, también ya había definido la vida como una adaptación del interior al exterior, o sea, a las acciones mecánicas de la química y de la física. Spencer escribe: "La vida es la combinación definida de cambios heterogéneos, simultáneos y sucesivos conjuntamente, en correspondencia con coexistencias y secuencias externas" (*Principi di Biologia*, par. 27).

El desenvolvimiento del evolucionismo, a través del behaviorismo y de la sociobiología, será coherente y decidido en esta reducción de lo vital a lo físico-químico, lo cual implica la negación más radical de la libertad del hombre. Bien sabemos que no pocos autores han intentado hermanar el evolucionismo y el creacionismo, sosteniendo (desde Gregorio de Nissa y Agustín hasta Fogazzaro y Marcozzi) que la creación se refiere a las razones seminales y no a su desarrollo. Pero el verdadero problema es otro en cuanto que el evolucionismo niega tanto la heterogeneidad como la autonomía del espíritu respecto de la materia —éste es, pues, no sólo incompatible con el cristianismo, sino con toda concepción del cosmos que afirme la superioridad y la independencia de lo espiritual sobre lo físico-químico.

En tal sentido, el evolucionismo no sólo ha destruido uno de los fundamentos de la civilización europea, sino que además ha fortificado la principal ideología de la manipulación de la vida. El hombre, en cuanto resultado último (por ahora) de la evolución, con su ciencia y su tecnología, puede apropiarse de la mutación genética y producir nuevas formas de vida. La evolución

biológica traspasa a la evolución cultural. En la base de esta pretensión está el rechazo de la fijación de los arquetipos y de la aceptación de la concepción moderna de la mutación como bien (no es el bien el que juzga la mutación, sino que es la mutación la que, sea como fuere, produce el bien). Es en tal sentido que Burrhus F. Skinner, en su conocido estudio *Más allá de la libertad y de la dignidad*, podrá encontrar la solución a todos los problemas del hombre en una *pars destruens*, que elimina saludablemente, junto con el concepto "absurdo" de persona, la noción "obsoleta" de libertad, dignidad y responsabilidad; y en una *pars construens*, que se realiza como modificación tecnológico-genética, para finalidades ético-sociales, del comportamiento: hormonas, calmantes, lobulotomía, ingeniería genética. "Un yo escribe Skinner, es un repertorio de comportamientos apropiados a un determinado conjunto de contingencias... Una persona no actúa sobre el mundo, sino que es el mundo el que actúa sobre ella" (op. cit., pp. 231, 245).

No es diverso el modo como la sociobiología construye el sistema teórico de la continuidad entre las sociedades animales y las sociedades humanas. El hombre, este "mono desnudo" (Morris), es un "animal cultural" (Mainardi), pero sus complejas y maravillosas estructuras son el producto de los genes y de los "momos" (o sea de los "genes" culturales). La sociobiología es uno de los frutos del matrimonio entre la hipótesis darwiniana de la evolución y los descubrimientos de la genética moderna. En ella convergen la teoría clásica de la predisposición de parte del genotipo y la confianza en una posibilidad para el hombre de modificar el fenotipo, mediante operaciones de ingeniería cultural. No es, por cierto, una casualidad que precisamente en USA (la patria de E.O. Wilson, fundador de la sociobiología, este calvinismo biológico) se haya creado el "Banco del esperma", que ofrece genes seleccionados de hombres eminentes, desde campeones deportivos a premios Nóbel, para lograr una inteligente reproducción. Platón y Hitler eran ciertamente principiantes.

Pero el fundamento de semejantes aberraciones no es casual, sino lógico. Semejantes "absurdidades" son la justa consecuencia del credo fisicista, que Arthur Koestler, en su estudio *El fantasma dentro de la máquina*, ha llamado los "cuatro pilares de la insensatez": "a) la evolución biológica resulta de las mutaciones casuales, determinadas después por la selección natural; b) la evolución psíquica es el resultado de tentativas casuales determinadas después por "refuerzos" ("remuneraciones"); c) todos los organismos, incluido el hombre, son esencialmente autómatas pasivos, controlados por el ambiente, cuyo solo fin en la vida es la reduc-

ción de tensiones mediante respuestas de adaptación; d) el único método científico digno de este nombre es la medición cuantitativa; y por consiguiente, los fenómenos complejos se reducen a elementos simples susceptibles a tal tratamiento, sin preocupaciones inútiles por el hecho de que durante el proceso se puedan perder caracteres específicos de un fenómeno complejo (por ejemplo: el hombre)" (pp. 15-6).

Todo el comportamiento neodarwiniano, en sus múltiples expresiones, aparece solidario con la negación de una finalidad en el proceso evolutivo, el cual deriva de modificaciones casuales, convertidas después en hereditarias. Al claro conocimiento de Jacques Monod no le caben dudas al respecto: la vida humana es una casualidad necesaria, un elemento de un conjunto sin sentido, al cual nos vemos obligados a reconocerle un sentido por el simple hecho casual de que existe: "El hombre sabe que está solo en la inmensidad indiferente del Universo, del cual ha emergido por casualidad. Su deber, así como su destino, no se halla escrito en ningún lugar" (*La casualidad y la necesidad*, p. 172).

## 5. Relativismo moral y nihilismo

La tendencia cultural que hemos tratado de describir, bien puede definirse como cientismo tecnológico: *cientismo*, en cuanto que eleva la ciencia a una forma de saber privilegiado, que no es capaz de mantenerse dentro de sus límites constitutivos, sino que tiende a invadir toda otra esfera del saber; *tecnológico*, en cuanto que la doctrina científica se extiende a una técnica de dominio de la cual la ciencia es el presupuesto metodológico. Pero el cientismo tecnológico está dirigido inevitablemente a llevar a término toda modificación de la vida, dado que no admite ningún valor absoluto que pueda detener las intervenciones. La misma moral es, en efecto, una producción genética —es la obra del gen egoísta que se convierte en altruista hasta el sacrificio, por la utilidad de la especie (como afirmaba Haldane, yo no me sacrificaría por un hermano, pero por tres hermanos comenzaría a considerarlo).

Pero el uso inhumano de la ciencia, del que nuestra época recibe pruebas continuas, aparece posible solamente a la luz de la otra tendencia preponderante en nuestra cultura: el relativismo moral (y hablamos de moral, o sea, de la teoría ética, no de la moralidad, esto es, del comportamiento moral, el cual ha estado siempre, en mayor o menor medida, alejado de las normas éticas). El relativismo moral es también, a la par del cientismo

tecnológico, un componente de la antropología moderna. Por lo demás, el relativismo moral es la consecuencia necesaria del cientismo tecnológico: dado que la ciencia sólo puede emitir juicios de hecho, es natural que el juicio ético llegue a ser puramente subjetivo y emotivo, en todo caso, no definible en términos racionales. Una ciencia moral como tal ya no es posible, sino como ciencia de las costumbres, o sea, como descripción neutral del relativismo moral.

El relativismo ético está implícito en el movimiento subjetivista del modernismo. Es una consecuencia necesaria de la pretendida imposibilidad de la metafísica. La famosa pregunta de Bayle: "¿puede existir una moral para los ateos?", se podría también transcribir así (y el transcriptor sería Antonio Rosmini): "quitada la metafísica y su objeto (la idea del ser) ¿cómo es aún posible una moral?". No es pura casualidad que Kant, que niega las ilusiones de la metafísica, al intentar después fundar una moral absoluta, no lo logra sino en términos formales, es decir, vacíos y abstractos, con un imperativo categórico vacío de todo contenido ("¡Tú debes!"), que resulta, conjuntamente, ineficaz y deshumano.

Kant pertenece a los escritores "blancos" del modernismo; corresponderá a los más coherentes y rigurosos escritores "negros" revelar la total amoralidad de la ética moderna. El autor más significativo (aún por motivos de sus "renacimientos" en épocas del surrealismo y de la revolución antropológica de los años sesenta) es Sade, precisamente porque el sadismo (entendido en sentido mucho más amplio que el escándalo moral, o sea, en el sentido de que la perversión moral no es otra cosa sino la consecuencia lógica de una perversión metafísica), constituye un elemento notable de nuestra cultura en la cual ejerce un papel, por así decir, de bisagra entre el cientismo tecnológico y el relativismo ético.

Todas las heroínas y los héroes de los millares de páginas de las obras del *"Divino Marqués"* pueden comprenderse como las manifestaciones de una idea de fondo: que Dios ha muerto, que finalmente el hombre es libre, en cuanto que no existen más principios éticos que la afirmación científica de la propia racionalidad. Aún antes del *Nuevo mundo amoroso* de Fourier, Sade había fundado lo que Italo Calvino ha denominado "la alianza del eros con la cibernética".

Sade realiza el gran sueño del iluminismo: el hombre adulto y la razón libre de toda tutela. Sade no es un sádico, es sólo

un iluminista coherente. Sus obras —calculadas racionalmente a tal punto de ser ascéticas, en cuanto a que lo que vale no es el placer, sino el dominio— realizan sin límites el sueño religioso de la clase burguesa, activa y dominadora, calculadora y productivista. Una vez superada la doctrina católica del *ordo*, toda acción puede ser válida en la medida en que sirva para realizar finalidades, que no están “escritas” en la naturaleza, sino que son impuestas gratuitamente por el hombre a la naturaleza, mediante una planificación tecnológica.

En Sade el primado del saber científico se convierte en destrucción racionalmente programada, sobre la base de la separación apática entre amor y placer. En tanto, la “muerte de Dios” libera a la fantasía del hombre de todo tabú moral, la tecnología neutral le permite a la razón de dominio encontrar siempre nuevas vías. Juliette desenmascara a Franklin: ambos son los apóstoles del activismo productivista sobre la base científico-tecnológica, pero Franklin esconde la razón de dominio tras la pseudo-religión del *Beruf*, mientras que Juliette, impregnada aún de sanos principios católicos, llama delito al delito, en cuanto sabe que todo está permitido, dado que Dios ha muerto. Sade desmistifica los ateísmos de la compasión (Schopenhauer, Leopardi, Pascoli, Camus): la naturaleza es madrastra, el hombre ha nacido por casualidad, la vida no es otra cosa que un estado de asociación con la muerte, la superioridad del hombre sobre la planta y sobre el animal radica sólo en la libertad destructiva y en la agresividad maligna. El hombre es el culmen de la evolución en cuanto lleva al grado máximo la violencia y la lucha propias de la naturaleza, hasta el punto de inventar operaciones desconocidas a la estúpida crueldad del mundo animal: engaño, calumnia, robo, tortura, aborto, infanticidio, asesinato, suicidio. Por el hecho de que el hombre es un ente finito y su esencia no es diferente a la de sus excrementos, quien suprime al hombre no hace otra cosa que colaborar con la obra de la naturaleza.

El carácter provocativo y nihilista de las obras de Sade es considerado como la indicación del punto de llegada de la moderna razón de dominio, allí donde su tendencia no sea reprimida o mistificada por consideraciones filantrópicas. En tal sentido, Lely tenía razón, en su clásica biografía sobre Sade, al hablar de “necesidad metafísica” de los romances sadianos. Nadie pretende que los comportamientos del hombre tecnológico sean los mismos de Sade; pero nadie puede negar que la línea teórica sea la misma, hasta el punto de que con facilidad algunos estudiosos (entre los cuales se cuentan Lombardi Vallauri y Samek Lodovici) han

mostrado la coincidencia aun verbal entre Sade y la cultura gnóstico-radical en la justificación y sacralización de comportamientos, considerados un tiempo inmorales como homosexualidad, autoerotismo, libertinaje, aborto, eutanasia.

Ahora podemos tratar de responder a la pregunta inicial: ¿Cuál será la concepción de "vida" que prevalezca en nuestra "cultura" actual? La respuesta es: cientismo tecnológico y relativismo moral como frutos de la revolución del modernismo. Como lo ha demostrado con crítico rigor Paolo Rossi, en su vasto estudio sobre *Los filósofos y las máquinas*, la novedad de la ciencia moderna consiste en la profunda modificación del concepto de naturaleza, de la cual ha suprimido toda "esencia" y toda "forma", toda "cualidad" y toda "jerarquía", para describirla como una máquina, cuyas piezas tienen todas el mismo valor, aun si se descomponen y se componen de manera precisa, o sea, útil para el hombre.

En tal sentido, desde las "sensatas demostraciones" de Galileo a la gravitación universal de Newton, desde el evolucionismo al psicoanálisis, desde la cibernética a la informática, el proceso es uno solo: la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo, de lo teleológico a lo mecánico, de lo ordenado a lo casual.

El desarrollo de la tecnología le permite al hombre realizar en términos imprevistos el dominio sobre la naturaleza y sobre el hombre como naturaleza, hasta el límite, ya ampliamente alcanzado, de la destrucción y de la incomunicabilidad. No hay quien no reconozca que el cientismo mecanicista está en la base, no sólo de descubrimientos y de realizaciones benéficas para la humanidad, sino también, y más aún de catástrofe irreversibles. Tanto es así que, de diversas partes se afirma que los estragos de la ciencia y de la tecnología son ciertamente reales, pero que no derivan de ellas, sino de su mal uso. En efecto, un "buen" uso exigiría una sabiduría metafísica y ética capaz de dirigir los descubrimientos al crecimiento del hombre y de su dignidad. Desgraciadamente no sólo falta tal sabiduría, sino que no será jamás alcanzable en una estructura cultural que, privilegiando el saber científico, hace imposible la metafísica y, por consiguiente, la ética. El relativismo moral, que impide el uso responsable de la tecnología, es también hijo de la revolución científica moderna.

El poeta inglés William Blake, que fue contemporáneo de Sade y muy cercano a él, aunque sin saberlo, resumió su concepción de la vida en los *Proverbios del infierno*, uno de los cuales dice: "es mejor despedazar directamente a un niño en la cuna que

alimentar deseos no realizados” (p. 31). Uno de los más grandes intérpretes de la crisis del modernismo, Simone Weil, en sus *Escritos desde Londres*, comenta así esta afirmación: “cuando se pierde la noción de lo sobrenatural, el materialismo que deriva de ello obliga a despreciar al hombre; éste pone el bien en la materia y lleva a tratar al hombre como materia –o más bajo aún” (p. 169).

Las intervenciones contra la vida y su dignidad, acompañadas de una ideología que pretende justificarlas como progreso filantrópico y social, aparecen por tanto del todo coherentes con la “filosofía” que hoy prevalece. Aun lo absurdo y lo demoníaco tienen su lógica, la cual se puede criticar solamente criticando sus premisas erróneas. Para dar un solo ejemplo, piénsese en la actual copresencia, en las mismas personas, de la exaltación del aborto libertario y de la petición de prohibir la caza de animales. Algunos hallan contradictorio que, conjuntamente, se quiera salvar a los pajaritos y planificar tecnológicamente el exterminio de tantos seres humanos. En realidad, las dos propuestas son coherentes entre sí, en cuanto nacen de la misma lógica zoomórfica: la compasión por el animal es sólo la otra cara del desprecio por el hombre, el horror por la caza sirve para humanizar al animal, sólo para poder, con la mística del aborto y de la ingeniería genética, bestializar al hombre.

## 6. La vía de la recuperación

Si el mecanicismo y el consiguiente desprecio por la vida parecen ser la tendencia prevaleciente en nuestra cultura también es cierto que en algunos autores no faltan el conocimiento del nihilismo ni la nostalgia por la recuperación. Pero tal recuperación no sobrevendrá poniendo en discusión la tendencia general cientista y evolucionista, sino mostrando su insuficiencia para explicar algunos fenómenos que no responden a una explicación mecánica y cuantitativa. De tal manera, la tendencia mecanicista y evolucionista no es declarada como falsa, sino como parcial e insuficiente. En otras palabras, la recuperación no propone una nueva teoría general en lugar de la antigua teoría general, sino que se limita a mostrar la insuficiencia de ésta. Es el caso de Popper y de Eccles, los cuales, con sus teorías sobre tres cerebros y sobre tres mundos (físico, psíquico y espiritual), pretenden reafirmar que existe una esfera específica del *homo sapiens* (lenguaje, concepto, ciencia, tecnología, arte, filosofía, moral, derecho, religión, etc.), que no sólo falta en todos los otros animales, sino que representa un salto inexplicable en términos evolutivos.

Su teoría es ciertamente útil para destruir el monismo materialista y para reafirmar el "misterio del hombre" y la "maravilla del ser humano": "nosotros pensamos que la ciencia se ha sobrepasado en la destrucción de la confianza del hombre en la propia grandeza espiritual, de lo cual sirven de ejemplo los magníficos productos del Mundo 3, haciéndole creer que es solamente un animal insignificante, nacido de la casualidad y de la necesidad en un planeta insignificante perdido en la gran inmensidad del cosmos" (Eccles Robinson, p. 187). Pero su teoría no sobrepasa la *pars destruens* del mecanicismo, incapaz de cimentar una nueva concepción integral diferente de la simple exigencia.

Esto es efectivamente comprensible, si se considera que no es tarea de los doctos definir una antropología filosófica; ya es mucho que ellos sientan su necesidad. Corresponde a la religión y a la filosofía responder a la pregunta: ¿qué cosa es la naturaleza humana y cuál es el destino del hombre? Pero la respuesta se puede hallar solamente en una nueva unidad de las tres formas del saber (religión, filosofía, ciencia). El drama de nuestra época es contar con Einstein y con Planck, sin contar con Aristóteles o con Santo Tomás.

Hans Georg Gadamer, el gran discípulo de Heidegger, lo ha comprendido muy bien en su estudio sobre *La razón en la edad de la técnica*, volviendo a proponer como vía de solución al cientismo nacido con Galileo y Huygens (p. 39) y a la consecuente reducción en el operar de la técnica (p. 51), el redescubrimiento de la unidad noética de microcosmos y macrocosmos, de razón humana y de Razón absoluta (o sea, la vuelta al descubrimiento de los griegos y, añadimos nosotros, de los escolásticos): "la racionalidad del ser, esta gran hipótesis de la filosofía griega, no es ante todo un rasgo distintivo de la autoconciencia del hombre, sino que es una determinación del ser mismo, que por lo tanto es el todo, y se manifiesta como todo: por eso la razón del hombre debe ser considerada como parte de esta racionalidad y no como una autoconciencia que se sabe impuesta al todo" (p. 33).

En otras palabras, el respeto por la vida es una sola cosa con el redescubrimiento de las categorías fundamentales de la cultura europea: racionalidad y trascendencia. Y esto significa el rescate de la filosofía de la religión, en modo alguno para negar el saber científico, sino sólo para rebatir su pretensión ofídica del "seréis como Dios" (cfr. Gén 3, 5) y para elaborar una ciencia y una tecnología corregidas u orientadas por una filosofía de la naturaleza metafísica y religiosamente fundada.

Sólo entonces el hombre podrá amar y respetar la vida, pues haciendo caso omiso de los reduccionismos fisicistas, podrá comprender, junto con Ruskin, "el poder espiritual del aire, de las rocas y del agua" (Nasr, p. 75); podrá devolver el sentido a la vida humana, en la medida en que haya recobrado el sentido de la muerte; podrá ponerse frente a la vida, en cada uno de sus grados o momentos, con un sentido de amor y de responsabilidad en cuanto que es nuevamente conocedor de que todo aquello que existe, por el simple hecho de existir, es un bien y que la naturaleza no es un campo mecánico de fuerzas, sino un organismo vivo, el cual, en cada una de sus partes, habla de Dios ("omnis natura de Deo loquitur", Hugo de S. Víctor, *Eruditio didascalica*, 6, 5).

### GIANFRANCO MORRA

Doctor en Filosofía por la Universidad de Bologna (Italia). Actualmente es profesor ordinario de "Sociología del conocimiento" en la misma universidad. Entre otras obras destacan sus libros: *Sociologia del sapere*, *Sociologia e antropologia*, *Sociologia della conoscenza*.

### BIBLIOGRAFÍA

#### 1

- AA. VV., *Lezioni di bioetica*, Centro Culturale S. Adalberto, Verona 1986;  
 R. GUARDINI, *Il potere e Ansia per l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1954, 1969;  
 G. MORRA, *La cultura cattolica e il nichilismo contemporaneo*, Rusconi, Milano 1979; *La scure del nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila 1985;  
 J. H. NASR, *L'uomo e la natura*, Rusconi, Milano 1977.

#### 2

- E. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1969;  
 W. JAEGER, *Paideia*, voll. 3, La Nuova Italia, Firenze 1967;  
 A. O. LOVEJOY, *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966;  
 M. POHLENZ, *L'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

#### 3

- L. GOLDMANN, *Il dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei "Pensieri" di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari 1971;  
 E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961;  
 A. KOYRÉ, *Dal mondo del pressapoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino 1967, Dal mondo chiuso all'universo infinito;  
 G. MARCEL, *Lineamenti di una fenomenologia dell'avere*, in *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966;  
 P. ROSSI, *I filosofi e le macchine 1400-1700*, Feltrinelli, Milano, 1976;  
 M. SCHELER, *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1976.

## 4

- AA. VV., *Sociobiologia e natura umana*, Einaudi, Torino 1980;  
 R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna 1979;  
 A. KOESTLER, *Il fantasma dentro la macchina*, SEI, Torino, 1970;  
 D. MAINARDI, *L'animale culturale*, Rizzoli, Milano 1975;  
 J. MONOD, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1974;  
 D. MORRIS, *La scimmia nuda*, Bompiani, Milano 1974;  
 B. F. SKINNER, *Oltre la libertà e la dignità*, Mondadori, Milano 1973;  
 H. SPENCER, *Principi di biologia*, in *Pagine scelte*, Facchi, Milano 1920;  
 E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979; ed. ridotta: *Lineamenti di sociobiologia*, ibid 1983.

## 5

- W. BLAKE, *Innocenza e crudeltà. Liriche*, Ed. Accademia, Milano 1976;  
 D. A. F. DE SADE, *Opere*, Mondadori, Milano 1976;  
 CH. FOURIER, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso*, a cura di I. Calvino, Einaudi, Torino 1971;  
 M. HORKHEIMER-T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966;  
 P. KLOSSOWSKI, *Sade prossimo mio*, SugarCo, Milano 1970;  
 G. LELY, *Sade profeta dell'erotismo*, Feltrinelli, Milano 1968;  
 L. LOMBARDI VALLAURI, *Abortismo libertario e sadismo*, Scotti-Camuzzi, Milano 1976;  
 E. SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979.

## 6

- J. ECCLES-D. ROBINSON, *La meraviglia di essere uomo*, Armando, Roma 1985;  
 J. ECCLES, *Il mistero uomo*, Il Saggiatore, Milano 1981;  
 R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1960;  
 H. G. GADAMER, *La ragione nell'età della scienza*, Il Melangolo, Genova 1982;  
 K. R. POPPER-J. C. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981;  
 S. WEIL, *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957;  
 K. WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Vita e pensiero, Milano 1980.