

ANOTACIONES HISTORICO-CULTURALES AL CONCEPTO DE FACTIBILIDAD

Es un hecho histórico evidente la erradicación de la vida humana de su medio natural de desenvolvimiento y su asentamiento progresivo en creaciones artificiales. Algún autor¹ ha calificado este proceso, que lleva a sustituir el don de la naturaleza por el producto de las manos del hombre, de tendencia estructural de la cultura moderna. La extensión de lo artificial adquiere tal dimensión cuantitativa que termina por convertirse en el horizonte vital, en el «humus» inmediato que posibilita y canaliza todo el despliegue de las sociedades actuales.

Pero lo más llamativo y desconcertante para el hombre interesado en comprender los avatares de su tiempo, no es la mera extensión cuantitativa del artificio que ya, de suyo, ofrece suficiente problematicidad al pensamiento del espectador más miope, sino lo que podríamos llamar «invasión cualitativa»: zonas enteras de la vida reservadas históricamente a la contemplación caen, de modo creciente, bajo el artificio y la planificación.

A veces leemos el incremento que experimentan en nuestro mundo las llamadas técnicas sociales, como medios idóneos para la regulación y control de las relaciones humanas; pensadores, como B. RUSSELL, nos dicen que

«La ciencia nos enseñó en un primer momento a construir máquinas; ahora nos enseña con auxilio de las leyes de Mendel

1. HANS FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955, pág. 15 y sig.

y de la embriología experimental, a crear nuevas plantas y nuevos animales. Entonces no puede ponerse en duda que en un futuro próximo nos conferirá el poder de crear, con el auxilio de métodos semejantes y dentro de un marco amplísimo, nuevos seres humanos que se diferenciarán de manera fijada de antemano, de aquellos individuos que han sido generados por vía natural»².

Frecuentemente oímos que «el papel fundamental que ha de ocupar la Psicología en la sociedad del futuro, pasa por los sistemas mecanicistas de FREUD y PAVLOV; que los problemas del arte, del conocimiento, de la religión y de la moral podrán tener solución en la nueva Psicología científica; que, en fecha próxima, los fenómenos atmosféricos podrán modificarse en función de los intereses humanos; que mediante los nuevos preparados químicos y hormonales el envejecimiento biológico puede retroceder sustancialmente y la felicidad personal encontrar nuevos medios de posibilidad... etc... etc...; en una palabra, que el hombre científico tiene en su mano la capacidad de regular a voluntad el proceso todo de la vida orgánica.

En todas estas ocasiones sentimos que la raíz misma de la realidad es afectada por el artificio. Apenas se descubre dimensión alguna de la naturaleza y, por consiguiente de la dinámica humana, cuya potenciación no esté de alguna manera circunstanciada, o tal vez determinada, por la existencia y dominio de lo artificial. «Progreso» y «tecnificación» vienen a constituirse en categorías culturales unitarias e indiferenciadas como si manifestaran un único y mismo proceso.

En este marco, el concepto de factibilidad adquiere una extensión y cualidad insospechadas que pueden incluso parangonarse al mismo concepto de realidad; ambos se presuponen e interaccionan de tal modo, que su esclarecimiento parece poder establecerse como recíproco.

En consecuencia, el hombre actual termina por con-

2. Citado por H. J. MEYER, *La tecnificación del mundo*, Gredos, Madrid, 1966, pág. 342.

vencerse de la posibilidad de «fabricar» todas las cosas, con lo que el horizonte de lo artificialmente posible parece no tener límites teóricos sino meramente prácticos, dado el nivel de la ciencia conseguida.

Bastan estas pocas líneas para subrayar la importancia fundamental que encierra para la Antropología el esclarecimiento del concepto de factibilidad. La profundización teórica en él se muestra, entonces, como uno de los grandes objetivos del análisis histórico-cultural.

En el presente artículo vamos a permanecer en este nivel. El «hombre» es el creador, manipulador y usufructuario de los artificios. Sólo él, entre los otros seres vivos crea la técnica y, en su compleja dinámica, han de encontrarse los puntos luminosos para su esclarecimiento. F. DESSAUER ha calificado a la técnica como «cumplimiento de ideas intencionales humanas a través de la creación de formas adecuadas al objeto»³.

El carácter «histórico» de los artificios es evidente. El mismo autor lo pone de relieve del siguiente modo:

«El carácter histórico de la técnica se pone de manifiesto en su procedencia del mundo de las ideas. Antes de ser inventado no existía ningún objeto técnico. Antes de la invención de la rueda... no había ruedas. En cada caso se trata del «no-ser-todavía», pero con posibilidad de ser, a la realidad del mundo material. Y esto es histórico por suceder en un lugar, en el espacio y en el tiempo...»⁴.

De este modo, con el pie anclado en el propio decurso de los hechos históricos, podremos aventurar un esclarecimiento de significados y contenidos más que un mero análisis formal o una simple definición *a priori*. Lo factible se sitúa en el nivel de las peripecias reales del hombre para asegurar su supervivencia; se trata, pues, de un concepto que ha de estudiar la Antropología histórica. A su vez su esclarecimiento supone aportaciones valiosas al con-

3. F. DESSAUER, *Discusión sobre la técnica*, RIALP, Madrid, 1964, pág. 151 y sigs.

4. F. DESSAUER, *ob. cit.*, pág. 156.

cepto histórico de naturaleza con el que está íntimamente vinculado.

Este es el objetivo del presente artículo que se ofrece como un intento, sin mayor trascendencia, de análisis histórico-cultural.

Para mayor claridad y siguiendo en esto una clasificación que puede establecerse como clásica —y, desde luego, suficientemente explícita e históricamente sostenible— vamos a proceder dividiendo el trabajo en tres partes:

- I) El concepto de factibilidad en la visión mágica de la naturaleza.
- II) En la concepción clásica o «natural» de la realidad, y
- III) En la mentalidad científica.

I. EL CONCEPTO DE FACTIBILIDAD EN LA CONCEPCIÓN MÁGICA DE LA NATURALEZA

Cuando hablamos, en este artículo, de la factibilidad dentro de la concepción mágica de la naturaleza, no nos referimos a lo mágico como un fenómeno intemporal de cultura, sino al fenómeno histórico de la explicación mágica. Esta peculiar cosmovisión ha estado vigente no sólo en civilizaciones primitivas, en las que se manifiesta como la forma fundamental de explicación de la naturaleza, sino también en pueblos desarrollados. Según G. STEINHAUSEN⁵ la magia tuvo, incluso en Occidente, una importancia verdaderamente notable en múltiples campos de las ciencias, como lo demuestran los todavía frecuentes procesos de brujería de la época barroca. En cualquier caso, sea lo que fuere de su supervivencia histórica, es evidente que ha constituido una forma predominante de explicación del universo.

La interpretación de la magia como una técnica puede

5. *Geschichte der deutschen Kultur*, Leipzig, 1933, págs. 332 y sigs.

calificarse de clásica y común. A. LALANDE en su *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía* la define como una técnica, como un «arte», en el sentido greco-latino que este término tiene:

«...arte de obrar sobre la naturaleza... y de producir efectos...».

«Magia, universim sumpta... est ars...»⁶.

M. MAUSS en el magnífico y extenso estudio que dedica a la magia en su obra *Sociologie et Anthropologie*, a pesar de los esfuerzos y precisiones por obtener una nueva definición de la magia, reconoce su esencial dimensión técnica:

«Elle ressemble aux techniques laïques par ses fins pratiques, par le caractère mécanique d'un grand nombre de ses applications, par le faux air experimental de quelques-unes de ses notions principales»⁷.

Incluso llega a sostener que es en la técnica de la magia donde han tenido su primera expresión, artificios tan comunes como los de la pesca, la caza, la agricultura, la medicina, etc.⁸. Su distinción con respecto a otros artificios la establece, el antropólogo francés, en el hecho de que

«elle fait appel á des agents spécieux, á des intermédiaires spirituels, se livre á des actes de culte et se rapproche de la religion par ses empreintes qu'elle lui fait»⁹.

La magia es, pues, una técnica, un tipo de saber operativo configurador, encaminado a producir efectos que superan las fuerzas naturales, mediante artes secretas que se pueden aprender o recibir de modo sobrenatural. Sin embargo no basta, desde un punto de vista histórico-cultural, para esclarecer las peculiaridades de la factibilidad mágica subrayar, sin más, su carácter de saber operativo configurador. Este concepto complejo puede aplicarse también a

6. A. LALANDE, ed. castellana, 1966, pág. 597.

7. M. MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., París, 1968, pág. 79.

8. M. MAUSS, *ob. cit.*, págs. 11-12.

9. M. MAUSS, *ob. cit.*, pág. 79.

la técnica artesana y científica y, en nuestra opinión, son todas radicalmente distintas. La definición escolástica de la técnica como «*recta ratio factibilium*» se muestra histórico y culturalmente insuficiente y, tal vez, inadecuada por razones obvias.

En los tres tipos de factibilidad de que hacemos mención en este trabajo, se da una *recta ratio* —un «saber»— con dimensión operativa configuradora —*factibilium*—, pero no hay modo de establecer la radical distinción de cada uno de esos tipos de técnica, en la hipótesis de que esto se admita, como sucede en nuestro caso.

Evidentemente la delimitación de los diversos sentidos que histórica y culturalmente tiene ese *facere* no puede venir de un análisis de la factibilidad formalmente considerada —es la misma en todos los casos—, sino de una profundización en el contenido y significado que adquiere, en el decurso de la historia, el «saber» o la *recta ratio*. Sólo, pues, una explicación objetiva de lo que supone el saber mágico, como explicación fundamental del universo, puede hacer comprender el alcance, los límites, la naturaleza y peculiaridades de la factibilidad mágica. Este tipo de *facere* tiene su horizonte de posibilidad, sus límites infranqueables, sus cauces de poder que lo definen y encuadran. En ese medio —que hemos de esclarecer— adquiere su pleno significado. Los ritos mágicos son un auténtico lenguaje y, como tal, traducen una idea; las prácticas que realiza el mago ancestral están llenas de sentido, encierran representaciones intelectuales muy ricas y complejas. Este mundo de la representación ideal, del saber, de la *recta ratio* que presupone la factibilidad mágica es el que vamos a intentar esbozar brevemente siguiendo el estudio citado de M. MAUSS.

A. Subraya en primer lugar el pensador francés, en lo que nosotros llamamos saber mágico, unas representaciones impersonales abstractas, que constituyen lo que podríamos llamar las leyes que la factibilidad mágica supone implícita o explícitamente. En este sentido, ésta constituye

un cierto tipo de ciencia, pues quien dice leyes dice saber científico.

«Ajoutons que la magie fait fonctions de science et tient la place des sciences a naïtre. Le caractère scientifique de la magie a été généralement aperçu et intentionnellement cultivé par les magiciens»¹⁰.

Más concretamente, la magia supone, como base de todo su artificio operativo, el principio de causalidad. Admite en el que la practica la posibilidad de causación de determinados hechos y ello con absoluta seguridad.

La recurrencia a un factor sobrenatural es lo que diferencia el uso de este principio en la factibilidad científica y en la mágica. Para esta última no existe una clara distinción entre lo natural y lo sobrenatural o no existe en absoluto. Ignora, diríamos, situados en el ámbito de la ciencia moderna, que tal efecto «sólo» puede suceder de forma natural; es decir, está muy lejos de esa visión de la naturaleza en la que las cosas se acomodan sin excepción a la causalidad «natural». En la magia el efecto es objetivo oculto y, la causa, medio misterioso para los fines pretendidos.

Las leyes que supone el saber mágico no tienen que ver con el carácter impersonal y abstracto de la ciencia moderna, son las leyes de correspondencia por simpatía o antipatía. Descansan en la creencia de que existen entre los seres del cosmos relaciones regulares de contigüidad, semejanza y contraste vinculadas a una visión simpática de la realidad; o mejor, se sitúan en una concepción animista según la cual todas las cosas están dotadas de alma, de espíritu, que explican sus peculiaridades y movimientos. Este punto es fundamental y él solo subraya múltiples aspectos de la factibilidad mágica: Su extensión a cualquier evento, su dimensión religiosa, su carácter misterioso y esotérico, su origen, a veces, extranatural en el que la posee, etc., etc.

10. M. MAUSS, *ob. cit.*, pág. 56.

B. Este elemento que constituye el vector fundamental de la concepción mágica de la naturaleza es vuelto a subrayar por M. MAUSS al indicar otros factores representativos de la misma: las «propiedades» o «cualidades» de los seres, como última instancia para explicar su índole y actividad. Incluso podríamos decir que los ritos mágicos se explican, más que por la suposición de las leyes de la simpatía, por la transferencia de propiedades cuyas acciones y reacciones se reconocen previamente. La magia blanca o natural es la fiel expresión de esta concepción.

Una prueba evidente de la importancia que en el mundo de la magia tiene el concepto de «propiedad» es que una de las más perentorias obligaciones del mago consiste en llegar a determinar la naturaleza e índole de las cosas para, de este modo, dominar sus poderes ocultos. Su praxis futura queda siempre vinculada a este conocimiento.

En realidad, las leyes de que hablábamos antes constituyen una serie de formas vacías y mal establecidas del principio de causalidad. Es precisamente a través de la noción de propiedad natural cuando estamos en presencia de verdaderos rudimentos de leyes científicas, es decir, de relaciones necesarias y positivas que se supone existen entre las cosas. Por este camino llega la conciencia mágica a la noción de causalidad. Y a partir de ella termina por configurar, de una manera mecánica, las virtualidades de símbolos y ritos.

C. Esta noción de propiedad natural, conviene subrayarlo y lo recuerda con toda nitidez M. MAUSS, es explicitada finalmente a través de representaciones personalistas: todo el complejo mundo de espíritus y demonios que vivifican el cosmos y la materia en la concepción mágica.

Aunque no parezca inmediatamente evidente, entre esta noción antropomórfica y las ideas concretas y abstractas de que hemos hablado —la ley de simpatía como expresión mágica del principio de causalidad y la noción de propiedad natural— no hay solución de continuidad. La idea de un agente personal latiendo en el núcleo mismo de las cosas puede considerarse como el término al que conducen

ineludiblemente los esfuerzos por representarse de modo concreto la eficacia de ritos y artificios. Esta es la postura de la mayoría de los antropólogos que explican la demonología mágica como el medio plástico de configurar los fenómenos naturales. Así pues, la noción de «daimon» más que oponerse a las otras nociones, es un concepto supletorio que explicita perfectamente el juego de las leyes y cualidades ínsitas en el cosmos.

Bastan estas breves pinceladas para subrayar la concepción de la naturaleza en la que se inserta la factibilidad mágica:

a) La realidad es considerada como algo vivo y animado, no como un contexto muerto de fenómenos. Las cosas están llenas de espíritus y propiedades misteriosas; la separación clara entre lo natural y sobrenatural no existe. La última raíz que explica la actividad e índole de los seres es esa corriente vital y «demoníaca» —en su sentido más etimológico— cuyas fuerzas quieren someter el artificio mágico. Tras el acontecer natural se ocultan potencias personales, poderes benignos o maléficos que provocan toda la vibración natural.

b) La conciencia mágica conoce la relación causal pero está muy lejos todavía de la secularización de este principio que impondrá la ciencia moderna. No piensa su exclusividad natural, es decir, el hecho de que los fenómenos cósmicos son fenómenos naturales que poseen su razón de posibilidad únicamente en causas naturales. Tras el proceso natural, nos dirá la ciencia moderna, no se ocultan potencias personales sino únicamente leyes necesarias y abstractas. En este sentido, las leyes que la conciencia animista supone que existen entre los seres son, como hemos apuntado más arriba, de la especie de correspondencia por simpatía y antipatía, más que una estructura formal provocada o descubierta por la razón matemática.

c) De esta vinculación de la causa a poderes sobrenaturales surgen sus poderes teúrgicos, sorprendentes, misteriosos, sobrehumanos. La técnica mágica doblega y somete con sus mecanismos a fuerzas ocultas infinitamente pode-

rosas, que están por encima del poder natural del artesano y del científico: poder sobre los vivos y muertos, sobre el azar y el destino, sobre las divinidades malélicas, sobre las fuerzas cósmicas, sobre el amor, la felicidad y la desgracia...

d) A pesar de la complejidad técnica de sus artificios para encontrar el mecanismo causal de la naturaleza y obligarla a obedecer a sus deseos, la racionalidad de la magia es siempre limitada y choca continuamente con factores inhibidores:

1) El personalismo de las fuerzas naturales supone siempre un margen más o menos amplio de libertad y espontaneidad; en cualquier caso, de imposibilidad de pleno control. Siempre es presumible, en medio de sus procesos artificiales, lo fortuito, inesperado y arbitrario.

2) El mundo todo de la magia se apoya en creencias atávicas y colectivas más que en pruebas y procesos metodológicos. En este sentido se trata de una postura apriorística; procede necesariamente a la experiencia. Los fallos reales en los efectos pretendidos no afectan para nada la creencia fundamental, sencillamente invitan a cambiar los procedimientos. Y quien dice creencia dice adhesión de todo el hombre a unas nociones, no sólo a través de la ideación sino también con el sentimiento y la voluntad.

3) La trascendencia es propia de la naturaleza mágica; el hombre queda sometido a sus procesos como un mero espectador extrínseco y, por cierto, como un espectador medroso y asustado ante los poderes tremendos que le rodean. No se trata de la contemplación activa y poderosa del hombre clásico que en la visión teórica de las esencias inmutables descubre el último sentido necesario de las cosas y, de este modo, se sitúa en el escalafón más alto de relación con el mundo, sino de una postura medrosa, más práctica que teórica, más interesada que altruista. No es tanto la esencia del cosmos, inalcanzable por la profundidad de su misterio, cuando los mecanis-

mos por los que actúa, el objetivo de la conciencia mágica. En este sentido su única meta es descubrir, encontrar, precisar las leyes simpáticas de los procesos naturales y provocarlos en su provecho por medio de artificios apropiados.

Podíamos seguir analizando el concepto de naturaleza en el que se inserta la factibilidad mágica, pero dadas las limitaciones de espacio propias de un artículo, creemos que lo dicho es suficiente a nuestro propósito.

Estos pequeños comentarios sitúan perfectamente este tipo de factibilidad en un marco suficientemente explícito. A partir de él se pueden comprender sus poderes reales, su alcance, sus límites e incluso la naturaleza de sus procesos. Es decir, el artificio mágico encuentra en el concepto de naturaleza que supone la razón última de su posibilidad. Su «peculiar» modo de «hacer» surge de su peculiar modo de «saber». A medida que maduramos el contenido de éste, se nos ilumina nítidamente el proceso operativo configurador. Sin este primer paso apenas puede subrayarse otra cosa que su aspecto meramente formal que, en nuestra opinión, coincide con otros tipos de factibilidad.

II. LA FACTIBILIDAD EN LA CONCEPCIÓN «NATURAL» DE LA NATURALEZA

Para el análisis del significado, alcance y límites de la factibilidad dentro de la concepción clásica de la realidad, hemos escogido algunos textos de uno de sus pensadores más representativos: ARISTÓTELES. Sin duda su obra constituye la expresión filosófica más depurada de esta etapa histórica del pensamiento.

Conviene notar, desde el principio, que la conciencia mágica de la realidad y la concepción natural tienen múltiples tangencias y puntos de contacto. En general puede decirse que ambas se sitúan en una consideración antropomórfica y teleológica de la naturaleza. Sin em-

bargo la concepción natural margina, en sus formulaciones más significativas, el animismo en favor de una nueva visión de las cosas en la que tienen lugar preeminentemente, fuerzas y entidades abstractas, consideradas como dimensiones reales y objetivas de las cosas. Esto es suficiente para tenerla como «nueva» postura del espíritu y para averiguar en ella un peculiar sentido del concepto de factibilidad.

En V, 4, de la *Metafísica* explica ARISTÓTELES el significado de «fisis». Como buen analítico subraya varios sentidos de esta palabra:

a) «En un sentido es la generación de las cosas que crecen» — ἡ τῶν φυσικῶν γενέσεις.

b) «En otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece» — ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρῶτον τὸ φυσικόν ἐνυπάρχοντος.

c) «Además aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos, en cuanto tales» — ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἢ πρώτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει.

d) «Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales» — ἔτι δ' ἄλλον τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἢ τῶν φύσει ὄντων οὐσία.

Subrayados estos matices del concepto de φύσις, ARISTÓTELES tiene buen cuidado de indicarnos su significado fundamental — ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη — :

«la naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio de movimiento en sí mismas en cuanto tales» — ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά.

Y sintetiza en esta noción fundamental los demás significados:

«la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del

movimiento de los entes naturales es éste, immanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia»¹¹.

El sentido, pues, más propio del concepto de φύσις aparece aquí como la οὐσία de las cosas que tienen en sí mismas el principio de movimiento, es decir, ese principio —no conviene olvidar que ARISTÓTELES lo califica de οὐσία— de cada cosa en virtud del cual la sustancia misma se desarrolla y se constituye en lo que es.

En el libro II de la *Física* subraya esta misma concepción:

«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»¹².

La naturaleza se constituye, entonces, como la sustancia en cuanto principio immanente del movimiento y ser de las cosas.

Si quisiéramos una mayor explicitación, habría que recurrir al concepto de οὐσία, pues ese principio immanente de movimiento y calma en las cosas ha sido especificado precisamente como οὐσία.

Todos sabemos que la οὐσία en su sentido original significa la sustancia primera, el ser real concreto, individual e independiente. Este significado original se da en Sócrates, en Calías, no en el hombre tomado en general. Sin embargo no es este el último punto de la metafísica del Estagirita. Ciertamente ella es el fundamento de toda esa infinita serie de manifestaciones cambiantes y accidentales que manifiesta el devenir cósmico; pero todavía puede preguntarse por aquello que constituye la sustancia primera en lo que es, es decir, cual es, en realidad, la esencia de Sócrates y Calías.

La respuesta aristotélica viene a situarse en lo más significativo del pensamiento de PLATÓN: en el οὐσία, en la forma, en lo universal común y necesario. Sócrates es

11. *Met.*, V, 4, 1014b 15 y sigs.

12. *Fis.*, II, 1, 192b20.

«hombre», he ahí su elemento específico, su ser esencial. Por si fuera poco, ARISTÓTELES mismo nos dice que ese elemento común, necesario y universal es «por naturaleza» algo anterior y más conocido¹³.

En consecuencia la naturaleza adquiere en el filósofo griego el significado de forma, o sustancia o esencia necesaria; una cosa tiene su naturaleza cuando es perfecta en su sustancia, es decir, cuando ha logrado su forma. En definitiva, la forma es el principio inmanente de su dinamicidad y, a la vez, su causa final y su perfección

Puede sostenerse, entonces, que ARISTÓTELES sigue el planteamiento formal de PLATÓN y, en este sentido, la tradición socrática y la dirección más significativa del pensamiento griego; la naturaleza de las cosas en su realidad más profunda se descubre en los conceptos de la mente. Lo universal constituye la verdadera naturaleza de las cosas. La originalidad aristotélica con respecto a su maestro estará en la superación del tan discutido χωρισμός. Eso general, inmutable y necesario que la mente descubre como la verdadera naturaleza de las cosas, es algo inmanente a ellas mismas. Lo universal real, la forma, el εἶδος, se da existiendo en las cosas concretas y éstas existen en tanto en cuanto realizan en su situación espacio-temporal una esencia necesaria. La naturaleza es, entonces, en su significado más genuino lo universal, necesario e inmutable existiendo en lo singular.

Es históricamente cierto que, con matizaciones diversas este concepto de naturaleza que, a veces, hemos denominado clásico ha estado vigente en Occidente hasta el nacimiento de la ciencia moderna. Por otra parte, no hace falta ser muy agudo para darse cuenta de que un concepto semejante de naturaleza es vinculante para el hombre, es decir, se le impone con toda la contundencia de su ejemplaridad. La naturaleza aparece como algo definitivamente dado, impuesto al hombre o por la eter-

13. *Phys.* A, 1.

na necesidad o por los infinitos designios de Dios. Todo posee su razón suficiente o por sí mismo o recibido de modo inmutable del poder divino. El hombre no es más que un «hijo» de la naturaleza o su «interlocutor» modesto y humilde que acepta la norma de su ejemplaridad y, mejor, su «servidor» y «usufructuario» en cuanto puede suplir por el arte las deficiencias de la misma; deficiencias evidentemente, con respecto a sus fines propios, *ad sui utilitatem* como dirían los escolásticos.

Pues bien, en esta concepción de las cosas los fenómenos todos de la realidad se presentan como eventos «unidos» íntimamente, como complejas totalidades indivisas que el hombre puede contemplar, describir pero cuyas condiciones últimas están dadas. No cabe en esta posición la pregunta por las condiciones de su posibilidad, ni menos aún el análisis en su pleno significado. Esto supondría la destrucción de la índole o condición propia de las cosas. Se trata, en resumen, de un conocimiento meramente aceptativo de una naturaleza concebida como ejemplaridad vinculante.

A partir de aquí, puede hacérsenos inteligible la factibilidad en esta concepción de la realidad.

A) Con respecto al mundo orgánico la palabra que precisa la relación humana con la naturaleza es el *colere*, el cultivo, el cuidado. Este término vendría a ser o significar el concepto operativo más congruente y más íntimamente ligado a esta concepción de las cosas. No en vano a este modo de pensar corresponde históricamente el desarrollo de las grandes culturas agrarias o, de otro modo, el proceso de la existencia humana vinculado a la concepción orgánica de la naturaleza¹⁴.

En verdad, el «hacer», en el sentido de «*facere*», de «fabricar» no tiene nada que ver con una naturaleza vi-

14. Usamos aquí el término «orgánico» como opuesto a inerte y artificial; se refiere a aquel desarrollo que resulta de una fuerza interna que obra de un modo teleológico y que, por tanto, no depende de una acción exterior.

va, ni con las leyes del crecimiento biológico ni con los ciclos «naturales» de los procesos cósmicos. El laboreo de la tierra, el pastoreo, la domesticación de animales que ocupan la mayor parte del «hacer» humano en la situación agraria tienen el significado preciso de cuidado, atención, cultivo sumiso y humilde. Su «hacer» se limita a llevar a su pleno desarrollo las fuerzas ocultas de la naturaleza. Podríamos decir que la esencia del «*colere*» está en que el trabajo desvele las posibilidades escondidas en la disposición orgánica de una forma natural, es decir, en las fuerzas naturales hay algo latente que puede ser llevado a su realización por el cultivo. Para el hombre que realiza este proceso, la naturaleza es siempre algo ejemplarmente vinculante, nunca un mero objeto al que se pueda manejar según leyes y principios subjetivos. El cuidado, la atención y el cultivo quedan vinculados como modos de «hacer» típicos de esta concepción de la naturaleza en la que a su ejemplaridad trascendente sigue un sometimiento humano total.

B) Incluso el mundo inorgánico de los artificios surgidos en esta situación cultural tiene caracteres semejantes: hablamos de la creación artesana. Bastan unas sencillas precisiones para notar su vinculación al concepto clásico de naturaleza:

a) El artesano maneja su material con un doble sometimiento: aceptando las peculiaridades específicas del material que maneja —en este sentido es distinto el trabajo del tejedor, del orfebre, del ceramista, del forjador— y repitiendo las formas que le ofrece la riqueza plástica de la naturaleza.

b) Por consiguiente, en esta concepción adquiere su pleno sentido la categoría de «imitación» para medir y significar la producción humana. No puede ser de otro modo cuando la naturaleza misma es considerada como la norma objetiva reguladora de la acción en cualquier posibilidad. Una profundización en el concepto de *μίμησις* sería enormemente revelador para lo que venimos di-

ciendo. En cualquier caso, es extraña a la mentalidad clásica la noción de «creación» —hoy en plena vigencia— para calificar las producciones humanas.

c) Dado el sometimiento del artesano a la objetividad natural es extraño a su concepto de factibilidad la planificación racional del proceso configurador y, a la vez, todas las categorías de la acción programada. De aquí su aspecto irrepetible y artísticamente valioso. Cada artesano posee personalmente una serie de conocimientos prácticos obtenidos a través del asiduo y cariñoso trato con el material de elaboración. De alguna manera su propia personalidad individual queda patente en el vidrio policromado, en la forja, en la cerámica caprichosa. Lejos de su proceder el impersonal, el abstracto y mimético desarrollo de la técnica científica. Es el objeto el que impone su ley y no el sujeto.

d) La escisión sujeto-objeto, la dimensión óptica y posibilitante del sujeto y, por lo tanto, la progresiva «subjetivación» según la dinámica del yo, es algo extraño al pensamiento artesano y a su estructura concien- cial. La artesanía es el resultado de una concepción de la naturaleza que excluye salir fuera de las posibilidades de la intuición natural.

Bastan estas breves pinceladas para poner de manifiesto la naturaleza, los límites y el alcance del concepto de factibilidad en la concepción natural de la realidad. El hacer artesano queda, así, circunscrito a un campo muy estrecho de actividad y sometido en todas sus posibilidades a la ejemplaridad natural.

Sin duda por estas razones el técnico, el artesano el *homo faber* no constituye nunca el supremo valor en el humanismo clásico. Las peculiaridades y calidad de un tipo semejante no suponen un valor supremo, sino algo limitado y relativo; canaliza, sin más, un fin secundario. Es el hombre teórico el que se constituye en paradigma de la suprema perfección. A él está reservado el ápice más alto de la calidad de vida. Ante una naturaleza que impone sus formas y estructuras necesarias, objetivas,

eternas, ejemplares, sólo queda como posibilidad de simbiosis personal con la misma la visión intelectual, el Θεορεῖν. Es el único modo de poseer realmente las cosas aceptando, a la vez, su rotundidad ejemplar. En ese acto se patentiza el supremo latido del hombre y en él se constituye su perfección y felicidad. El sabio será siempre el ideal supremo, plenamente congruente, en semejante visión de la naturaleza; nunca el técnico. El asunto es históricamente tan claro que no creemos sea necesario ningún comentario.

III. EL CONCEPTO DE FACTIBILIDAD EN LA CIENCIA MODERNA

Siguiendo el esquema que viene repitiéndose en este artículo vamos a subrayar algunos aspectos del concepto de naturaleza supuesto en la ciencia moderna que permitan esclarecer, en su origen, la índole, la extensión y límites de la factibilidad que implica.

«Al ir abandonando —dice R. PANIKER— la cultura moderna el saber filosófico e ir internándose en la visión científica de las cosas, va perdiendo, paulatinamente la noción de la *parcialidad* de esta mirada y termina por creer que es una visión total de las cosas y, por lo tanto, única. En ella se nos descubrirá la auténtica *naturaleza* de los seres. En virtud de los presupuestos gnoseológicos del cartesianismo, se va operando el *escamoteo* de la realidad. Puesto que sólo es verdad aquello que se ve clara y distintamente y las visiones claras y distintas más manifiestas para el hombre son las que proceden de una simplificación de las cosas y de su *reducción a lo cuantitativo inteligible*, resultará que la naturaleza se confundirá con lo que la ciencia moderna, la fisicoquímica, descubre; la naturaleza será el esqueleto cuantitativo de la realidad y, en consecuencia, en cuanto reducido a cantidad, totalmente inteligible. Es el inicio del cientifismo. La naturaleza es la cantidad o lo reducible a ella, pues sólo lo cuantificable es asimilable —inteligible— a los métodos que utiliza la ciencia —mensuración— para acercarse a la realidad»¹⁵.

15. R. PANIKER, *El concepto de naturaleza*, C.S.I.C., Madrid, 1951, pág. 205-6.

En este texto me he permitido subrayar unos conceptos que me parecen especialmente interesantes a nuestro propósito: conciencia de parcialidad, escamoteo, reducción cuantitativa.

En otros términos pero sustancialmente con el mismo sentido poníamos de manifiesto estas nociones en nuestro artículo del pasado año¹⁶. Lo que sí vamos a intentar, una vez más, es radicalizar al máximo la concepción científica de la naturaleza, pues de ello surgirán, casi espontáneamente, todas las virtualidades que encierra el moderno concepto de factibilidad.

En el artículo mencionado hacíamos notar que «la subjetividad, raíz y fundamento de la filosofía cartesiana —y del pensamiento moderno— es la *razón matemática* que se constituye en condición de posibilidad de la nueva objetividad, en el horizonte histórico donde surge la noción de ser propia de la modernidad»¹⁷.

La tensión metafísica sujeto-objeto adquiere en la cultura moderna plena madurez y, por cierto, en favor del primero de los términos, que va a constituirse en polarizador fundamental de todos los factores y papeles de la modernidad. La explicitación de este sujeto, verdadero protagonista de nuestra situación histórica, como razón matemática, no puede ser más reveladora si, como hemos afirmado, las condiciones de posibilidad de la nueva naturaleza van a ser un mero despliegue de ese yo demiúrgico. M. HEIDEGGER ha puesto de manifiesto suficientemente el proyecto matemático de la naturaleza en la ciencia moderna y ha subrayado agudamente que el proyecto bosqueja la forma en que el objeto ha de vincularse al sujeto¹⁸. Puesto que la vinculación de la ciencia moderna al objeto tiene el carácter de exactitud, éste se reduce a meras magnitudes espacio-temporales, único or-

16. «Anuario Filosófico» (Universidad de Navarra), volumen V, 1972 págs. 155-169.

17. Pág. 160.

18. Cfr. en general «Wissenschaft u. Besinnung» de sus *Vorträge u. Aufsätze*, Pfullingen, 1954.

den de lo real en el que la razón matemática puede realizarse plenamente.

El ser, que para el pensamiento clásico tradicional era algo valioso —uno, verdadero, bueno—, realización en el tiempo de un «eidos», de una ejemplaridad inteligible, queda reducido a la dimensión de objeto, y de objeto posibilitado por un yo calculador; su reducción, pues, su «escamoteo» —como dice PANIKER con término poco filosófico pero muy plástico—, su parcialidad, camina unidimensionalmente hacia el nivel de cosa, de lo inerte, material y axiológicamente vacuo.

«El que el mundo aparezca de pronto como objeto dice H. J. MEYER, de una posible denominación y utilización por parte del hombre constituye un acontecimiento inaudito, totalmente nuevo. Jamás hasta entonces había sido visto bajo esta luz fría, objetiva, procedente «de esta lado» y exenta de todo matiz de un más allá trascendente. Este hecho equivale a que hombre y mundo entren en una nueva relación mutua que suprime, por sí misma, la vinculación mundana en que ha vivido hasta la sazón. Esta transformación por parte del mundo se corresponde con una transformación del hombre igualmente profunda. El hombre es considerado como un ingeniero racional que dirige y utiliza en su propio provecho a las fuerzas del cosmos. Descartes concibe con ello —y es el primero en hacerlo— una relación fundamentalmente técnica del hombre con la totalidad del universo»¹⁹.

Esta vinculación técnica con la realidad, y la consiguiente reducción del concepto de naturaleza ha sido ya objeto de múltiples comentarios por parte de científicos y pensadores. N. ABBAGNANO, en su *Diccionario de Filosofía*, al estudiar los diversos significados fundamentales que el concepto de naturaleza ha tenido en la historia expone el de la cultura científica como «el campo de encuentro o de unificación de determinadas técnicas de investigación...».

«En este sentido —termina diciendo— la naturaleza no es identificada con un principio o con una apariencia metafísica

19. H. J. MEYER, *La tecnificación del mundo*, Gredos, Madrid, 1966, pág. 78.

EL CONCEPTO DE FACTIBILIDAD

ni con un determinado sistema de relaciones necesarias, sino que puede ser determinada, en cualquier fase del desarrollo cultural de la humanidad, como la esfera de los objetos posibles de referencia de las técnicas de observación que la humanidad posee. Se trata como es obvio, de una concepción funcional y no dogmática, que hasta ahora no ha sido objeto de investigaciones metodológicas suficientes para su clarificación pero que parece, sin embargo, ser requerida por la fase actual de la metodología científica»²⁰.

Pues bien, en este marco se nos muestra, con toda claridad, el carácter, la extensión y los límites que el concepto de factibilidad adquiere en la cultura científica. Vamos a precisar algunas de sus notas:

a) Por primera vez en la historia humana la factibilidad, la posibilidad de hacer, de fabricar, de elaborar, parece no tener límites. El número de los artificios que condicionan la vida humana en las grandes aglomeraciones urbanas es tal que bien puede decirse, sin exageración, que el hombre ha sido erradicado de la naturaleza «natural» y transplantado a un medio plenamente tecnificado. La vida de esos grandes complejos humanos no es posible sin esos infinitos artilugios que la hacen medianamente respirable. Los objetos técnicos constituyen su horizonte vital e inmediato y entre ellos y con ellos y desde ellos se proyecta toda la dinámica de las sociedades civilizadas. Todo problema se reduce a un problema técnico y la conciencia de la ilimitada factibilidad de las cosas se establece como un vector integrante a la nueva conciencia humana.

b) Esta extensión no es meramente espacial —sería lo menos significativo— sino también cualitativa. El límite de lo factible, establecido para la antigua cultura ante las realidades orgánicas, parece caer ante los progresos de la nueva situación. No es sólo que los materiales naturales —madera, algodón, fuerza animal...— retrocedan ante el avance inexorable de los nuevos cien-

20. N. ABBAGNANO, *Diccionario de Filosofía*, F.C.E., México, 1963, págs. 837-840.

tíficamente elaborados —plásticos, tejidos sintéticos, alimentos químicos, energía eléctrica...— sino que zonas enteras de la naturaleza reservadas tradicionalmente al cultivo, al cuidado y a la amable atención son incorporados a la factibilidad técnica: inseminación artificial, manipulación de genes, ajustes psicológicos mediante la técnica del psicoanálisis, solución de la agresividad social con técnicas programadas de vida grupal, control de los fenómenos atmosféricos..., etc.... Lo técnicamente posible parece no tener límites y barreras y se extiende tanto como la propia noción de naturaleza.

c) En este sentido el *facere*, la «elaboración» y «fabricación» parecen constituirse como categorías exclusivas, en su significado más exacto, de la mentalidad técnica. Como decíamos antes, el hacer no tiene que ver con lo vivo, con el movimiento biológico espontáneo, con el laboreo del campo y el cuidado de los ganados, sino con la naturaleza inerte. Fabricar y elaborar sólo son posibles en una naturaleza que es contemplada como mera cosa, como simple material de elaboración. El técnico que manipula no tiene relación con lo orgánico y viviente sino con lo muerto e inorgánico. La esencia del fabricar supone que las materias dadas son mero material de elaboración y quedan plenamente absorbidas y vaciadas en la finalidad técnica que se las impone. El valor propio de las cosas no cuenta en el proceso técnico. El respeto a la esencia peculiar de la realidad pertenece, más bien, al cuidado que a la fabricación.

d) La extensión ilimitada del concepto de factibilidad y la superación de las barreras cualitativas que podrían limitarlo, sólo tienen sentido es una concepción materialista del ser. El *facere*, la técnica, es la única dimensión congruente del hombre asentado en estos presupuestos. Este es su único fin —y su tragedia— la continua y torturante manipulación técnica de acuerdo con unos intereses inmanentes. No en vano el estado marxista —encarnación histórica del materialismo— se define como esencialmente científico o técnico. Esta es su meta. El trabajo herma-

nado con la moderna ciencia, el trabajo nudo y escueto sin vinculación axiológica alguna se revela como la base necesaria para todo posible humanismo.

e) La ciencia como mero saber teórico, considerada en la concepción clásica el supremo valor de la cultura y la última meta del hombre, no tiene sentido en la nueva situación histórica.

En los estudios que intentaban esclarecer la naturaleza de las relaciones entre la ciencia y la técnica se venía repitiendo miméticamente que la técnica era una aplicación de la ciencia, que siendo esta teórica, la primera manifestaba, con su dimensión práctica el punto de contacto entre la realidad y los principios científicos; que la técnica era el resultado experimental de la ciencia..., etc., etc.... Evidentemente en esta visión de las cosas la técnica quedaba sometida a la ciencia como una secuela suya extrínseca y eventual.

Esto puede ser cierto en un momento determinado, *s. XIX*, y en un campo concreto de la ciencia, la física, pero en general hoy es muy discutible. En nuestro mundo moderno las fronteras entre trabajo científico y técnico no aparecen completamente claras. En determinados campos la técnica precede claramente a la labor teórica. Basta recordar, a título de ejemplo, el proceso técnico ascendente hasta el hallazgo de la máquina de vapor; los perfeccionamientos sucesivos de Papin, Savary, Watt arrancan de tanteos prácticos, la explicación científica vendrá mucho después y con grandes dificultades.

Al margen de las discusiones, es cierto que la ciencia moderna no puede progresar sin grandes complejos técnicos. El sabio ha dejado de ser ese hombre solitario y pintoresco que, encerrado en sus libros y especulaciones, saca de su propia mente teorías y principios. Se ha convertido en un técnico de laboratorio que trabaja con un equipo en estrecha colaboración. Parece, pues, que la ciencia pura, ideal de otras épocas históricas, se aleja paulatinamente dejando paso a una ciencia aplicada. Los conocimientos científicos —si pueden llamarse así a los mera-

mente teóricos— provocan avances y éstos, a su vez, avances del pensamiento.

Esta relación entre ciencia y técnica es todavía más oscura, si analizamos saberes nacidos en nuestra época. La frontera entre ambos campos parece entonces diluirse totalmente. En Cibernética, Informática, Biónica, etc., ¿dónde termina la técnica y comienza la teoría? Realmente estos saberes y otros semejantes ¿pueden constituirse como científicos sin la aportación técnica? Sin esta última, ¿no estaríamos en el lejano mundo de la hipótesis?

En la hipertrofia técnica en la que vivimos inmersos, la discusión sobre un asunto como éste puede ser eso, discusión únicamente. En la realidad, técnica y ciencia avanzan cada vez más integradas. Incluso podría decirse que la actividad científica ha quedado, en cierto modo, rebasada por la técnica.

El autor antes citado, H. J. MEYER, sintetiza así estas relaciones mutuas: «Trátase de la cuestión relativa a si acaso no existe ya, dentro del proceso cognoscitivo científico-natural, un vínculo sustancial entre investigación natural y técnica, o bien, expresada de otro modo, si la ciencia natural teórica no es ya *por su misma esencia, técnica*. Accedemos a esta pregunta cuando meditamos sobre la función que poseen los aparatos e instrumentos técnicos dentro del proceso cognoscitivo científico-natural»²¹.

El mundo del experimento científico, objeto inmediato de la ciencia moderna no es ya el de la experiencia inmediata. Esta es contemplada a través de aparatos que reproducen las condiciones bajo las cuales ha de ser investigada. El mundo de la ciencia es la NATURALEZA ARTIFICIAL, es decir, la que sólo nos llega a través del reloj, de la balanza, del galvanómetro, del microscopio, del acelerador de partículas. Los fenómenos naturales sólo se dan para el científico en la medida en que son puestos artificialmente en funcionamiento. Sus sentidos no son los que la naturaleza le ha otorgado, sino los aparatos

21. H. J. MEYER, *ob. cit.*, pág. 130.

técnicos. La ciencia moderna realiza sus experiencias SOBRE LA BASE DE LA OBSERVACIÓN INSTRUMENTAL INDIRECTA.

Sin llegar al extremo de algunos pensadores de afirmar que la propia ciencia es un instrumento de la técnica, no cabe duda de que hoy no es posible separar ambos dominios. Constituyen una única realidad mirada desde ángulos distintos, y lo que es más significativo por las repercusiones que puede tener para la futura relación del hombre con la naturaleza, es que esta relación es, cada vez, más intensa desde el lado de la técnica. A medida que la ciencia natural crece, los artificios que nos muestra esa naturaleza son más imprescindibles. La artificialidad tiende a llenar, de este modo, nuestra relación con el ser, mientras éste venga provocado por la ciencia moderna, ya que ésta, en su misma esencia, es técnica.

La vida contemplativa, como suprema potenciación de las virtualidades todas de la cultura, no tiene sentido en este contexto. Cuando tanto se habla hoy de la pérdida sustancial en nuestro mundo del valor de la contemplación, del goce sin intereses de la verdad, se constata, sin más, un hecho bastante evidente. La visión amorosa de la verdad no sólo no constituye el ideal más alto sino que deja de tener sentido en las nuevas circunstancias. El técnico, el gestor, el práctico, expresan el auténtico sentido de este humanismo amenazante. En él se muestra la plena congruencia de unos hilos ocultos que teje misteriosamente al devenir de la propia historia. Es el exponente de una época, la expresión palpitante de una suplantación de la naturaleza.

JESÚS GARCÍA LÓPEZ

ANALOGIA DE LA NOCION DE
ACTO SEGUN SANTO TOMAS