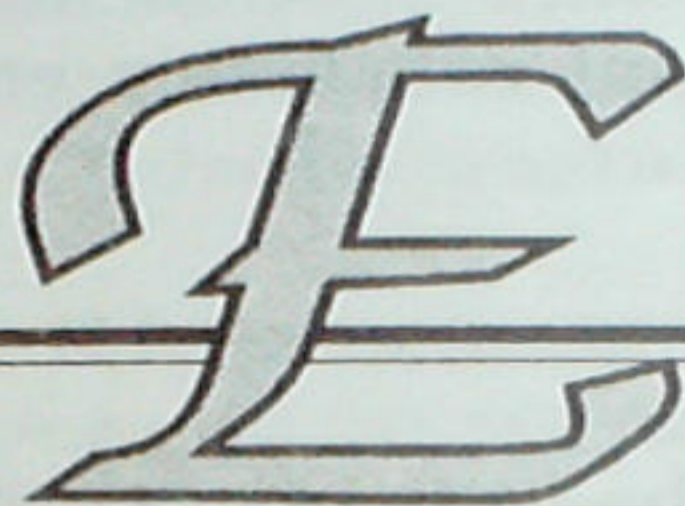


ANTROPOCENTRISMOS PERSISTENTES

Releyendo a M. Foucault

J. Amando Robles Robles

Director. Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. UNA



Es un mérito de los humanismos o humanismo ecológico filosófico el haber mostrado -y su labor no ha terminado aún- el carácter antropocéntrico de los humanismos antiecológicos (conquistadores, depredadores de la naturaleza), al menos del más agresivo de todos ellos, del humanismo occidental moderno. Y con ello haber mostrado su antagonismo e incompatibilidad con la naturaleza como matriz y compañera del hombre. Un mérito, a decir verdad, no exclusivo del ecologismo, puesto que lo comparte con otros esfuerzos teóricos que incluso se le adelantaron en la develación y denuncia de esta contradicción, pero sí un mérito, tanto más importante cuanto que ha sido logrado desde la especificidad de los análisis ecológicos, análisis si se quiere más prácticos, y que están ayudando a una toma de conciencia como ningún otro movimiento teórico o filosófico lo había logrado.

Dada la incompatibilidad constatada entre antropocentrismos y humanismo ecológico o la existencia de «antropocentrismos versus humanismo ecológico», según reza uno de los temas que se ha propuesto este coloquio, no deja de plantear un problema la existencia de posiciones que se quieren ecologistas, portadoras de una relación radicalmente nueva del hombre con la naturaleza y con el universo, y para ello, de un paradigma nuevo en la forma de entender y comprender naturaleza y universo, pero todo ello desde posiciones inconscientemente antropocéntricas. Estas posiciones son frecuentes en medios cristianos y en medios humanistas y filosóficos afines. El fenómeno no tiene nada de paradójico, aunque sí -tal pareciera- de incoherente.

Los cristianos, sobre todo si somos comprometidos, llevados como es habitual por nuestro valor de compasión y solidaridad, tenemos facilidad para identificarnos con el problema ecológico y con sus víctimas, pero fácilmente también, llevados por la estructura de nuestro pensamiento y de nuestro ethos, lo hacemos desde el antropocentrismo que nos caracteriza. Nuestra posición nos parece natural, y nuestra manera antropocéntrica de disentir y reaccionar, hasta una ventaja. En el discurso eclesial institucional, esta ventaja se identifica con una vocación y una misión: la de salvar la tierra y aún el universo: y ello sin renunciar a posiciones antropocéntricas. ¿Cómo unos y otros logramos salvar tamaña contradicción? Yo dudo mucho de que seamos conscientes de ella. Más bien pienso que hemos hecho una aplicación demasiado automática de la

capacidad que reconoce Jesús en el evangelio al maestro de la Ley que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos para sacar cosas nuevas y viejas (cf. Mt.,13,52), y así hablamos de lo nuevo y de lo viejo, de humanismo ecológico y de humanismos antropocéntricos, sin advertir la incompatibilidad.

En esta ponencia quisiéramos develar algunas formas de antropocentrismos que aún persisten en el discurso cristiano en torno a la ecología. Estas son la del sujeto, la del origen y la de la experiencia de significación. Tres formas que continuamente descubre Michel Foucault en el pensamiento en general -lo cual indica la fuerza que tienen tales posiciones-, y desenmascara. De ahí el subtítulo de la misma. Pero antes de hablar de cada una de estas tres formas de antropologización del pensamiento ecológico cristiano, recordemos la relación que se ha dado en occidente entre cristianismo y antropocentrismo, y entre hombre y naturaleza en el seno de tal relación y en la modernidad.

1. CRISTIANISMO Y ANTROPOCENTRISMOS

Se suele afirmar que el antropocentrismo occidental echa sus raíces en el monoteísmo judeo-cristiano. Y no es difícil validar este juicio acudiendo a los análisis clásicos de Weber. Sin embargo, sin desconocer la importancia del aporte en este sentido de la visión y entre ethos judeo-cristiano, habría que tener en cuenta otros orígenes, como el de la cosmovisión griega, y aún anteriores y menos lineales¹, en la que ya el hombre aparece desempeñando la función de centro como microcosmos. En efecto, el antropocentrismo, no aparece como producto exclusivo del pensamiento judeo-cristiano, ni en su origen se registra un solo antropocentrismo, sino varios y de diferente procedencia. Ya desde este momento sería preferible hablar de antropocentrismos, en plural. Sin embargo, dado que a nosotros en este momento el antropocentrismo que nos interesa es el occidental cristiano, es importante que, para descubrir la relación histórica entre judeo-cristianismo y antropocentrismo, volvamos a Weber.

1.1. El judeo-cristianismo como matriz de antropocentrismos

Es sabido como el sociólogo alemán constata el interés por el mundo en las religiones llamadas por él de salvación². En su práctica y en su desarrollo, todas las religiones que proyectan el interés del hombre sobre la vida del más allá, desatan en sí mismas y en sus fieles un interés por el más acá, dado que es en esta vida donde se conquista la otra, en esta existencia donde se merecen otras, en la tierra donde se gana el cielo. En otras palabras, no hay religión de salvación que no produzca algún ascetismo (conquistar, merecer, ganar). Este, a su vez, puede tomar dos formas opuestas: o bien ascetismo extramundano, de negación o huida del mundo, o de un ascetismo intramundano, de inmersión virtuosa y activa en el mundo, para su control y explotación según criterios ético-religiosos. De todos modos a ninguno de los dos éstos, el mundo tiene un carácter instrumental, de paso, etapa o prueba, pero como tal, insoslayable, imprescindible y, en definitiva, valioso.

El ascetismo intramundano, y ello constituye uno de los aportes clásicos de Weber, se desarrolla principalmente en el cristianismo. Esta es una religión de salvación especial. El Dios cristiano no solamente es uno y único, sino que es metafísicamente

creador, esto es, ha creado el mundo de la nada, proporcionándole una naturaleza radical y totalmente diferente de la suya y estableciendo entre ambas un abismo infranqueable. El usuario, administrador y responsable de este mundo lo será el hombre, aunque lo sea y deba ejercer tales funciones en nombre de Dios. Tal dato coloca al hombre en una posición singular con respecto a este mundo, según una de las tantas frases acuñadas por Gauchet: «más los dioses son grandes, más los hombres son libres.»³

Pero los datos no terminan aquí. Este Dios, metafísicamente creador, es un Dios salvador, provocando con su voluntad salvífica la reinversión activa en el mundo de la misma proyección sobrenatural que reclama hacia él. La trascendencia divina, construida para garantizar el orden del mundo y su inmutabilidad, se convierte en el principio inspirador y motor, encarnado en el hombre, de su transformación. Por último, el Dios cristiano es un Dios que se encarna, se hace hombre, revalorizando así, de la manera más sacral y divina posible, la presencia vicaria del hombre en el mundo.

Llegados a este punto, se impone enfatizar un aspecto que, de otro modo, correría el riesgo de no ser adecuadamente valorado. Y es que reduciríamos enormemente la función de estos tres hitos, de un Dios creador, de un Dios salvador y de un Dios que se hace hombre, si solamente lo pensamos como paradójico proceso de valoración del hombre. Su función es mucho mayor cuando se repara en que la construcción de tales hitos evidencian una necesidad creada de pensar y significar lo absoluto. Se trata de una nueva estructura de pensar y valorar toda la realidad a partir de un origen, de un sujeto, de una experiencia, originarios, únicos, universales, absolutos, trascendentales, y que gozan de una posición social. Están entre lo temporal y lo eterno, entre lo invisible y lo visible, entre lo humano y lo divino, entre la historia y la eternidad. Son hitos, puntos, momentos, que se presentan como de naturaleza empírico-trascendental. Es la naturaleza «absoluta» de tales hitos la que los hace matriz de antropocentrismos, de absolutos delegados. El que se desarrolle un tipo de antropocentrismo u otro va a depender de condiciones históricas. Pero la necesidad de pensar, valorar y actuar por referencia a absolutos ya está creada. Y esta necesidad es tan constriñentemente fuerte que sobrevivirá a su expresión y marco directamente religioso. Los antropocentrismos profanos o laicos son buena prueba de ello.

Todos estos factores que obviamente apenas son los más gruesos -estamos dejando de lado todo el proceso de racionalización religiosa, tan estudiado por Weber y su impacto en un tipo de hombre diferente en su relación con la naturaleza como fuente de recursos, con la comprensión del mundo, con la organización de la sociedad-, han hecho antropocéntrico al hombre, lo han situado en el centro de la creación, no ya solamente como objeto, sino como fuente de entendimiento y valorización del mundo, esto es, como sujeto. Nunca en ninguna otra religión del hombre se han producido tan altas manifestaciones de antropocentrismo. La expresión teórica quizás más culminante es la que se encuentra ya desde el principio de la Biblia, el hombre como «imagen de Dios». En este sentido, ha habido y hay tipos de antropocentrismo que echan sus raíces, sin duda, en las cosmovisiones bíblicas y judeo-cristianas.

Pero, si se puede tener, y se tiene, por probado cuanto venimos de decir, no sería fácil probar un enraizamiento ni único ni común a todas las formas de antropocentrismo. Todavía son necesarios muchos estudios al respecto. Mientras éstos se producen y nos llegan sus aportes, una cosa sí podemos asegurar, y es lo que más interesa a efectos de

nuestra reflexión, que el cristianismo como religión sí ha sabido articularse y lo ha hecho sobre los diferentes antropocentrismos occidentales que ha ido encontrando a su paso, aunque ella no los haya ayudado directamente a engendrar. Efectivamente, más importante que haberlos engendrado es la forma como instintivamente se vertebran y articula sobre ellos. Sin duda, en razón de la complicidad estructural que se da entre cosmovisión cristiana y antropocentrismos.

1.2. Antropocentrismos y cristianismo: su articulación

La articulación de la que hablamos la podemos ver en relación con los diferentes antropocentrismos que se han registrado en occidente. Y aquí vamos a comenzar a referirnos a Michel Foucault. Es sabido, como para Foucault hay tres cortes epistémicos⁴, tres cortes profundos en la manera de saber y de hacer ciencia en occidente. Pues, en cada uno de ellos y en cada una de las tres épocas definibles a partir de tales cortes, podemos encontrar un tipo de antropocentrismo diferente, que les corresponde. Así, en el saber hasta en el siglo XVI, donde la analogía es la clave del conocimiento, el hombre constituye un punto privilegiado, porque es el lugar por excelencia de la analogía. De un modo u otro es punto obligado de pase de todas las semejanzas. Tal función se vincula con la categoría más amplia de microcosmos, categoría reanimada a lo largo de la Edad Media y desde el Renacimiento, al parecer posibilitado ello por una tradición neoplatónica.

Pero no se trata solamente de una categoría de pensamiento sino, también, de una configuración general de la naturaleza, cuya función es la de contener, limitar, y hacer comprensible el mundo, que el juego de la analogía de por sí tiende a hacer ilimitado, incontenible e incomprensible. Basta evocar el antropocentrismo de esta época en tres de sus componentes, analogía, hombre como punto crucial de la analogía, y naturaleza y mundo referidos a sí mismo, y pensar en la teología escolástica, por ejemplo, para comenzar a imaginarse hasta qué punto la cosmovisión cristiana se articuló sobre este antropocentrismo, si no es que ella lo engendró en buena parte.

Estos rasgos antropocéntricos que hemos evocado van a conocer una larga pervivencia. Pero en algún momento del siglo XVII emerge otra forma de conocimiento, acompañada de otra forma de antropocentrismo. Es la época que Foucault llama «clásica». La categoría clave en el saber de esta época es la representación. Las cosas, la naturaleza, solo son conocidas en la medida en que son representadas, y solo el hombre se las puede representar. Lo que conocemos no son tanto las cosas como su representación. La «naturaleza» y la «naturaleza humana» se oponen como lo que es caótico, desordenado, y por ello difícilmente representable, y lo que es capaz de ordenar y hacer conocible y, como se ve, se necesitan. De nuevo el hombre, esta vez mediante su función representacional, ocupa el centro de la nueva concepción. Es la cuota cobrada por permitirnos encontrar «bajo el desorden de la tierra, la superficie sin ruptura de los seres»⁵. En otras palabras, es la cuota cobrada por la función de marco epistémico y valórico que desempeña.

Con todo, y a efectos de nuestro interés en este trabajo, el rasgo antropocéntrico más importante es su necesidad de postulación del infinito. El antropocentrismo de la episteme anterior era finito. Las sumas teológicas medievales, como las catedrales románicas y góticas, con sus arcos, bóvedas, cúpulas y arbotantes, por más que en sus

formas curvas reproduzcan las esferas celestes y apunten a ellas, terminan por cerrar el espacio del mundo sobre sí mismo. Mundo y hombre tienen límites. El antropocentrismo medieval y renacentista, fundado sobre el infinito, es de contornos finitos. De ahí su relación más armoniosa y equilibrada con la naturaleza, de ahí su naturaleza más ecológica. Por el contrario, el antropocentrismo de los siglos XVII y XVIII, fundamentado sobre la constatación de la realidad finita de las cosas como, por ejemplo, cuerpo humano, riquezas, lenguaje, y el mismo hombre, siente la necesidad de un fondo infinito sobre el cual proyectar la realidad empírica limitada que constata por doquier, y hacer participar del mismo al hombre en su capacidad de conocimiento, y en su subjetividad. De esta necesidad se ocupa la metafísica del infinito. «En la medida en que estos contenidos empíricos eran arrojados en el espacio de la representación, una metafísica del infinito era no solamente posible sino necesaria.»⁶

Es el antropocentrismo de Descartes y de su famosa representación del hombre como «dueño y señor de la naturaleza». Es el antropocentrismo de Newton y Galileo⁷, el que al matematizar la realidad y sacar la metafísica de la física, desencantó la realidad, dejó la naturaleza al arbitrio explotador del hombre y dio lugar a uno de los antropocentrismos más agresivos, depredadores y voraces de la naturaleza que hemos conocido. Con todo, y aún después de condenaciones y excomuniones, al cristianismo le fue fácil vertebrarse sobre él. Ambos tenían y tienen en común la necesidad de una referencia al infinito, a un absoluto metafísico. No es casual si este antropocentrismo, en sus formas religiosa y laica, aún se manifiesta fuertemente entre nosotros.

El ejemplo más elocuente es la reciente carta encíclica del Papa Juan Pablo II, **Veritatis splendor**⁸ para una fundamentación de la moral en nuestros días. Con sus conceptos de «naturaleza humana», «ley natural» y necesidad de una referencia al infinito como única fuente de sentido y valor, es enormemente tributario de tal tipo de antropocentrismo. Expresiones frecuentes en él, como las que siguen, lo evidencian: «Es necesario que el hombre de hoy se dirija nuevamente a Cristo para obtener de Él la respuesta sobre lo que es bueno y lo que es malo»⁸. «Dios es la fuente de la dignidad humana, la última, la sola y la absoluta fuente de eso»⁹. Es igualmente, el antropocentrismo persistente de muchos cristianos -y no solo cristianos- hoy frecuentemente evocado con nostalgia. «Es la pérdida de la idea de lo esencial en el hombre: ya nada tiene suficiente valor; podemos cambiarlo todo porque lo que hoy es válido, mañana puede no serlo»¹⁰.

En fin, en los albores del siglo XIX surge un nuevo antropocentrismo: el antropocentrismo de la modernidad. La constatación de su irrupción y características hace consenso. La modernidad comienza, según J.M. Ferry¹¹, con la ocupación por parte del hombre del lugar ontológico ocupado hasta entonces por Dios, el de sujeto de constitución del mundo. De esta manera si el antropocentrismo de las sociedades tradicionales occidentales era teocéntrico, ahora será logocéntrico, si antes estábamos ante una subjetividad reflexiva, ahora estamos ante una subjetividad constituyente. En palabras de Michel Foucault, el umbral de la modernidad ha sido atravesado «el día en que la finitud ha sido pensada en una referencia interminable a sí misma»¹² y ello ha tenido lugar con la aparición del hombre como objeto de estudio, más precisamente aún, «el día en que se constituyó un doble empírico-trascendental que han llamado *hombre*»¹³. Nunca antes ello había sucedido. «Una figura, como gusta subrayar Foucault, que apenas tiene dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá tan pronto como éste habrá encontrado una forma nueva»¹⁴.

En la terminología de Derrida, siguiendo aquí a Heidegger, la marca propia de la modernidad sería la representación, esto es, la capacidad y disposición del sujeto-hombre para convertir el ente en un objeto representado. Y si bien es, pues, sólo en la modernidad cartesiana y postcartesiana, dice Derrida, cuando el ente se determina como objeto ante y para un sujeto en la forma de representativo, lo característico de nuestra época es la autoridad, la dominación general de la representación¹⁵. Pero nos vamos a quedar con Foucault¹⁶. Con su ayuda vamos a poder descubrir formas de antropocentrismos modernos fuertemente persistentes entre nosotros, especialmente en los discursos cristianos ecológicos y afines. Y de paso cómo el cristianismo en tanto visión del mundo persiste a articularse sobre ellos, aún si no los ha directamente concebido.

2. ANTROPOCENTRISMOS PERSISTENTES

Al operarse el cambio que caracteriza la modernidad, al emerger el hombre como sujeto y objeto de conocimiento, el hombre se descubre *empírico*, como las realidades que conoce, con una naturaleza y una historia empíricas, pero a la vez se supone *trascendental*, en el sentido que se cree necesario él mismo en cuanto hombre sujeto para explicar la realidad tal cual existe. Esta posición, que es la que con más propiedad caracteriza a la modernidad, lleva al sujeto a crear empírico-trascendentales que como tales ni son históricos ni son trascendentales, ni han existido ni pueden servir de fundamento de la realidad. Estos empírico o histórico-trascendentales son otros tantos antropocentrismos por la forma que han tomado, otras tantas necesidades creadas de poner al hombre, ya sea como sujeto, ya sea como origen, ya sea como experiencia, en el centro de toda la realidad, y sin cuyo centro ésta no sería comprensible ni manejable. ¿No es acaso el temor a la comprensión y al no manejo de la realidad presente y futura lo que hace exclamar a tantos «volvamos al hombre», olvidando que fue este hombre el que nos trajo a la situación que hoy vivimos?

2.1. La presencia invisible del sujeto

Así como el hombre de la analogía conoce su mundo proyectándose y proyectándolo sobre un cosmos que, por grande que sea o macrocosmos, resulta finito después de todo, y el hombre de la edad clásica proyectando la finitud empírica sobre la metafísica de lo infinito, el hombre moderno conoce y maneja la realidad enmarcando lo conocido en lo no conocido, lo pensado en lo impensado, teniendo para ello que convertir algunos lugares empíricos en trascendentales, en figuras fundamentales, epistémicamente seguras. Uno de estos lugares o figuras es la del propio hombre en tanto sujeto.

Es fácil verla en nuestra concepción del lenguaje y de lo social. Así como suponemos -aunque suponemos mal- que detrás de cada cosa hay una palabra, y detrás de ésta un sujeto, y basta que el sujeto cambie intencionalmente las palabras para que cambien las cosas, así solemos ver también la realidad social, siempre doblada de un sujeto y por lo mismo, siempre doblada de una explicación y de una coherencia comprensiva siempre igual a sí misma. Este sujeto no existe, y por lo tanto, no puede ser verificado, pero parece como si existiera. Por ello Foucault lo califica de empírico-trascendental. Como tal es omnipresente.

La presencia de un sujeto histórico-trascendental está presente siempre que concebimos la historia y las sociedades como una totalidad de comprensión y sentido,

como un solo gran objeto estirado en el tiempo, ofrecido siempre a nuestra comprensión. ¿Cómo puede ocurrir que el hombre piense lo que no piensa, se pregunta Foucault? Porque ni el objeto ni el sujeto así representados existen. Ello opera como un gran recurso probatorio, aunque jamás verificado ni probado, que nos permite solucionar en forma ideal e idealista las contradicciones que no podemos resolver en la realidad, incluso las rupturas y discontinuidades. Analizando lo social o, en nuestro caso, lo ecológico, la relación del hombre con la naturaleza, constatamos ideales de relación no realizados. Pero no importa, siempre creemos poder explicar dónde estuvo el error y cómo, tarde o temprano, seremos capaces de superarlo. El objeto social o ecológico se resiste, pero el sujeto es más fuerte que el objeto, y al final, terminará triunfando, triunfaremos. Porque según este esquema y posición filosófica y epistemológica, antes que el objeto existió el sujeto, antes, en y después. Aquí también el sujeto es virgen.

El humanismo ecológico nos ha hecho descubrir que nadie ni nada existió antes que, por encima de, fuera de nadie o de algo, que todo y todos coexistimos en estrecha interrelación, en sistema, que no es cierto que el hombre sea «dueño y señor de la naturaleza». Si algo existió antes fue la naturaleza antes que el hombre. Sin embargo, hablar de hombre moderno es hablar de la primacía del sujeto sobre el resto de la realidad. Obviamente, se trata de un antropocentrismo más, el que más caracteriza a nuestra época y cultura occidental, y el que, como obsesivamente advierte Foucault, constituye el peligro mayor. Sin embargo, es este antropocentrismo el que vemos ir de la mano con un discurso cristiano ecológico. Por su estructura y tradición al cristianismo le es espontáneo pensar, hablar y actuar en términos de la supremacía del sujeto. Más que, antes del sujeto-hombre, existe el sujeto-Dios y el sujeto-Hijo hecho hombre o el logos, la Palabra-Sujeto que permite dar cuenta de toda la realidad porque es ella la que la ha creado y la comprende. Para un ecologista cristiano el pensar en términos de la primacía del sujeto es algo tan evidente que, como si se tratara de un radar, le basta con corregir la orientación de su aparato estructural y a veces la simple lectura de los datos: donde antes se leía *dominio* de la naturaleza por parte del hombre, como si fuese el caso de la teología durante los años 70 y más tarde aún, ahora léase *conservación y equilibrio*. Pero sin cambiar la estructura y, en el fondo, la categoría de valores. Y en buena parte esto es lo que ha sucedido y sucede en el caso de muchos militantes ecologistas cristianos. A ello favorece, sin duda alguna, mistificación de prácticas y discursos por ambas partes, por parte de la ecología y por parte de la religión. Pero no es el mejor aporte que puede dar una u otra. La mistificación es acortamiento apresurado, superficial, de la realidad, que ignora tanto la espiritualidad de lo material, como la materialidad de lo espiritual, hace de ellas un *tertium quid* y las vuelve estériles.

El antropocentrismo del sujeto es el verdadero protagonista de muchas apelaciones al hombre, de muchos humanismos o del humanismo sin más. Estos pueden tener dos expresiones, una formalmente abstracta y otra formalmente concreta, aunque las dos son abstractas. La abstracción de la primera le ha hecho exclamar a Foucault: «¡es el humanismo el que es abstracto! Todos esos suspiros del alma, todas esas reivindicaciones de la persona humana, de la existencia, son abstractas, es decir, están separadas del mundo científico y técnico que es a fin de cuentas nuestro mundo real.»¹⁷

No es difícil constatar un malestar y una subestimación de la ciencia y de lo técnico en ciertas posiciones ecológicas, que no nacen tanto de un análisis crítico de situaciones cuanto de la naturaleza abstracta de los humanismos que las nutren. Y es que,

montándose sobre valores absolutos y en cierto modo autosuficientes, para su realización no necesitan referirse a lo concreto, a lo real, se bastan a sí mismos. Si necesitan de lo científico y de lo técnico, ello es solamente de forma subsidiaria e instrumental.

La expresión concreta, formalmente hablando, pero realmente abstracta, es además patética. Nos referimos a las llamadas a volver al hombre concreto, al de carne y hueso, cuando los análisis se tornan complejos y poco operativos. No se trata de defender aquí todo tipo de análisis, pero tampoco son las llamadas al «hombre concreto» lo que hace que ya estemos hablando desde una posición concreta y de realidades concretas. Las apelaciones al «hombre concreto» solo resultan coherentes y eficaces cuando las hacemos desde posiciones filosóficas, epistemológicas, científicas y técnicas que sean concretas y criticables, corregibles y superables. Cuando tomamos el estandarte del «hombre concreto» desde posiciones abstractas y lo elevamos abstractamente por encima de todo otro valor y sistema, seguimos hablando de un hombre abstracto, genérico e idealizado.

2.2 En búsqueda del origen

Otro lugar empírico-trascendental es el del *origen*. Es otro rasgo del modo de ser del hombre moderno y de su reflexión. Es otra expresión de su antropocentrismo. Es otro lugar que no existe, pero al que el hombre se remite como si existiera para fundamentar su posición antropocéntrica en la realidad y el conocimiento que tiene de ésta. Así cuando se dice que la crisis que vivimos es una crisis de la civilización occidental como lo hace Franz Hinkelammert, y cuando se trata de buscar la solución en términos de alternativa radical: «tiene que ser una alternativa a esta civilización. Se trata de la alternativa a una civilización que ha nacido en miles de años y que se ha impuesto al mundo entero sin misericordia (...) una crisis del concepto fundante de la modernidad»¹⁸. Parecidamente, otros hablan de la vuelta a formas de vida de cultura mítica, donde, aparentemente, el problema sujeto-objeto, con sus perversas consecuencias, no existía.

Con el afán legítimo de corregir fallos, limitaciones y procesos empíricos, solemos apuntar a un origen que ya no lo es, que no controlamos, que no podemos verificar, que no existe, que apenas es supuesto de este hombre moderno que somos nosotros y de nuestra manera de conocer moderna. Es creer que existe la posibilidad de desandar el camino errado hasta llegar a encontrar un punto alfa antes de la bifurcación o cruce, donde, ahora sí, va a ser posible tomar el camino correcto y caminar sin error. En ecología se trata de encontrar un punto primero, impoluto, anterior a toda contaminación. De la misma naturaleza empírico-trascendental son las utopías finales y los puntos omegas. Pero ¿un tal origen existe? ¿Habrá habido una sociedad donde la relación hombre-naturaleza no haya tenido algún costo y a la que podamos volver?

Por respuesta voy a extraer un conjunto de aseveraciones de Foucault en el capítulo *El hombre y sus dobles* de la obra que tanto venimos citando, **Las palabras y las cosas**: el hombre se constituyó al comienzo del siglo XIX en correlación con las historicidades de las cosas. Y es que, en efecto, el hombre solo se descubre en una historicidad ya hecha: él nunca es contemporáneo de este origen que se oculta bosquejándose a través del tiempo y de las cosas. Es siempre sobre un fondo ya comenzado que el hombre puede pensar lo que vale para él como origen.

Lo originario del hombre es lo que de entrada le articula sobre otra cosa que él mismo; es lo que introduce en su experiencia contenidos y formas más antiguos que él y que no domina. Paradójicamente, lo originario en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, sí el núcleo más antiguo de su experiencia: lo vincula a aquello que no tiene el mismo tiempo que él y deposita en él lo que no le es contemporáneo. Mientras el origen de las cosas retrocede siempre, el hombre es el ser sin origen, aquel «que no tiene ni patria ni fecha», aquel cuyo nacimiento nunca es accesible porque nunca ha tenido «lugar». Entre todas las cosas que nacen en el tiempo y mueren sin duda, el hombre es el que se encuentra ya ahí, separado de todo origen. 19

Como dice Marcel Gauchet, hablando de las sociedades «salvajes» o «primitivas», «jamás tendremos, ni de cerca ni de lejos, conocimiento directo de este estado inaugural. Un abismo nos separa de nuestros orígenes, que por lo demás la ciencia no cesa de hacer retroceder, ...» 20.

Definitivamente, no podemos conocer nuestro origen ni el de las cosas. Pero, volviendo a Foucault, sí podemos fundar este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede tomar nacimiento. El origen es entonces lo que está en tren de devenir, lo que podemos corregir y cambiar ahora. El origen se perfila a través del tiempo. No está en el pasado, en tiempos arcádicos, en civilizaciones pasadas o aún presentes diferentes de las nuestras, el origen está en el presente. El contraste con otras experiencias no puede legitimar lo imposible, la vuelta atrás, sino la conciencia de los cambios posibles y viables ahora y aquí.

2.3 Experiencias del sujeto y del origen

Remitido incesantemente el hombre a sí mismo como fuente fundamental de su conocer y de su relación con su medio, cada vez se ve más impulsado a buscar aquella en sí mismo. No es casual si el hombre moderno es el hombre psicologizado. El sujeto que le acompaña siempre y el origen tan buscado los encuentra en él mismo. La experiencia del sujeto y del origen es posible, en su marco de conocimiento y de relación es necesaria. La relación armónica, perfecta, ideal, con la naturaleza, y hasta con el universo, ha sido conocido en otras épocas, en otras culturas, por otros hombres, que bien pueden ser hoy para nosotros fuente de inspiración y de comportamiento. De nuevo aquí, el cristiano y el cristianismo cuentan con arquetipos providenciales de los que echar mano. Veamos algunos de ellos.

El más evidente y valorado, Jesús de Nazareth convertido en Jesucristo, en Dios hecho hombre. El significa una de esas experiencias originantes y por lo tanto, inauguradoras de la relación deseada del hombre con los otros hombres y con su medio. En términos teológicos esto se expresaba con la fórmula «hombre semejante en todo a nosotros menos en el pecado». Ello pese a que más es estudiada la persona de Jesús de Nazareth, más se descubre su pertenencia judía y más imposible se vuelve separar lo que es judío y lo que en él es «jesuádico», propio, original. Aquí también, el origen, en este caso el de Jesús, retrocede y retrocede de manera incesante. Esto, cuando se lo estudia mirando hacia su pasado. Cuando se lo estudia mirando hacia el futuro cristiano, al menos en lo que se origina en él, igualmente se descubre parcial y limitado. Jesús profeta es el portador, como otros tantos profetas que lo antecedieron, de los otros fundadores de las grandes religiones universales, como una visión central de mundo,

visión racionalista, dominadora, jerárquica y conquistadora, de los hombres y con la naturaleza, en relación o contraste con una visión mítico-mágica del mundo. Sin embargo, para los cristianos todo parte de Jesús, el Cristo, el tiempo y la relación verdadera con las cosas, incluida hoy su percepción de la naturaleza y su lucha por la conservación del medio ambiente. Dada esta posición, no es raro que el discurso ecológico y cristiano, al igual que otros discursos cristianos, nos suene oportunista y recuperador.

Otra expresión de la experiencia, subjetiva y originante, me parece encontrarla, si no explícita sí subyacente, en ciertos discursos sobre lo mítico y lo mítico judeo-cristiano. Me refiero a discursos como el de mi compañero de Unidad Académica y amigo, Francisco Avendaño, en un artículo suyo que acaba de aparecer en donde recoge un planteamiento en el mismo sentido del compañero y amigo Geiko Müller-Fahrenheit. Según mis colegas el mito como forma de relación conocimiento ya es de por sí un trascendental -la expresión es mía-, ya que es «la fuerza que da unidad al conjunto de representaciones que modelan y orientan nuestras vidas»²¹. Hay mitos y mitos según que en ellos prevalecen algunos valores y otros, dando lugar a diferentes configuraciones y expresiones, pero ninguna sociedad sin ellos. En el mito del judeo-cristianismo «prevalece la experiencia de la liberación y, por ende, el movimiento, la misión y su símbolo es la flecha» (p. 26).

El concepto bíblico RUAJ, «espíritu», se sitúa dentro de este discurso. «Tiene que ver con la fuerza que está al principio de la vida y se refiere principalmente a lo que explica el movimiento y el orden de todo lo que existe y de cada una de las cosas (...). Todo lo que existe o vive, de alguna manera, tiene que ver con el «espíritu» y, éste tiene que ver con la totalidad y cada cosa en particular» (p. 26). Recogemos dos precisiones más. «En contraposición a los mitos modernos que prevalecen en occidente, cuya expresión es la flecha que no tiene en cuenta que el mundo es circular, el mito judeo-cristiano tiene la virtud de ser flecha en círculo, es decir, que ve la acción humana en la historia y sus efectos cósmicos, y está consciente de los efectos globales objetivos de la actividad y creatividad humana» (p. 28). Lo que el RUAJ inspira, anima y norma es una «comunidad de vida y de ser» (Ibid).

Es muy discutible que una concepción del mito, y no sería difícil mostrar la idealización que se hace del mito judeo-cristiano. En todo caso, dónde y cómo comenzó el error y el pecado que permite separar tan maniqueamente unas culturas de otras, unas visiones de otras. Junto a las rupturas y discontinuidades, los análisis muestran igualmente las continuidades o, mejor, la imposibilidad como hemos visto de precisar orígenes y sujetos-testigos presenciales de tales orígenes. Y lo mismo sucede con las pretendidas espiritualidades «comunidades de vida y de ser», otras tantas expresiones de nuestra necesidad creada de contar con «experiencias». Estas son empírico-trascendentales que nosotros, sujetos modernos, construimos, sustitutos del paraíso terrenal, pero que no existieron fuera de nuestro imaginario y que hoy no es necesario que existan.

Los mismos reparos cabría hacer al valor atribuido, en el mismo artículo al que nos venimos refiriendo, al concepto paulino del cuerpo como «templo del Espíritu Santo». Según este concepto «nuestro cuerpo tiene la misión de ser en el mundo una transparencia, presencia en el tiempo, del espíritu de Dios (RUAJ)» (pp. 33-34). En lo mismo hace pensar la expresión «cristianos idolátricos» utilizada por algunos autores, con su

supuesto de que ha habido cristianos no idolátricos, esto es, que hicieron la «experiencia» de una relación totalmente coherente y radical consigo mismos, con la sociedad, con la naturaleza.

Cuanto venimos de decir implica, efectivamente, que no existe para nosotros un valor ejemplar de un período, sociedad o cultura que no son los nuestros. No podemos elegir entre nuestro mundo y el mundo de las culturas míticas o el mundo judío del RUAJ. Ello impide que tales mundos constituyan para nosotros puntos de vista muy útiles, como un instrumento para analizar el nuestro.

3. ¿VOLVER AL HOMBRE? *Surtout Pas*

El objeto de este rápido recorrido era mostrar, a partir de referencia a discursos concretos y releendo a Foucault, la persistencia en discursos cristianos ecológicos y afines de los antropocentrismos denunciados y desenmascarados por este autor. Al final del mismo, muchas preguntas quedan por hacer, la reflexión apenas comienza. Razón de más para no creer ni caer en soluciones fáciles, por lo genéricas y abstractas, como «volvamos al hombre». Suena muy humanista, pero si el hombre al que vamos a volver es el hombre del sujeto, del origen y de la experiencia, el hombre del siglo pasado, ese hombre se puede volver contra nosotros mismos, y desde luego contra la naturaleza. Con Foucault, creo que el humanismo es la herencia más gravosa que hemos recibido del siglo XIX y de la que ya es hora de desembarazarnos, que, entre otras cosas, ¡el humanismo finge resolver los problemas que no se pueden plantear! Por ello, volver al hombre, *surtout pas*.

NOTAS

- 1 Cf. Marcel GAUCHET. *Le desencantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985. En esta obra el autor estudia las que el calificaba como tres discontinuidades particularmente decisivas: la emergencia del Estado, la aparición de una divinidad del otro mundo y el rechazo religioso de este mundo, y el movimiento interno del cristianismo occidental. Entre estas tres discontinuidades y una concepción antropocéntrica del mundo hay una relación muy estrecha.
- 2 Cf. especialmente, Max Weber, Cap.V. Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión) de su obra: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp.328 ys.
- 3 Op. cit. p. 53.
- 4 La hipótesis-tesis de los tres cortes epistémicos es recurrente en todas sus obras. La más clásica al respecto es *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966. De ellas hay traducción castellana en Edic. Siglo XXI.
- 5 Op. cit. p.320.
- 6 Op. cit. p.327.
- 7 Cf. Jean Borella, *La crise du symbolisme religieux. L'Age d'homme*, Lausanne, Suisse, 1990, especialmente el capítulo II, *La Destruction du mythocosme*, pp.60 ys.
- 8 Juan Pablo II. Carta encíclica *Veritatis Splendor*, (6 de agosto de 1993), n. 8.
- 9 *La vigilia del pastor*. Entrevista concedida por Juan Pablo II al periodista polaco Jas Gawronsky, y reproducida por *Revista Dominical* del periódico *La Nación*, 7 de noviembre de 1993, p. 16-A.

- 10 Pablo Antonio Cuadra. *Entre la libertad y el terror. Un nuevo reto de la edad de los gigantes*. Cátedra Enrique Benavides sobre la libertad. **La Nación**, 14 de noviembre de 1993. p.16-A.
- 11 J.M. Ferry. *L'ancien, le moderne et le contemporain en Langage, droit et démocratie dans la philosophie politique contemporaine*. Actes du colloque. 26-27 noviembre de 1987, Centre de Philosophie du Droit, Faculté de Droit, Université Catholique de Louvain, 1988, pp.16-40.
- 12 Michel Foucault. Op. cit. p. 329.
- 13 Ibid. p. 330.
- 14 **Les Mots et les choses**. Préface. p. 15.
- 15 Jacques Derrida. *Envío en La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Paidós, Barcelona, 1989, pp. 90 y 93.
- 16 El lector podrá encontrar una magnífica síntesis de la denuncia de tales antropocentrismos en el capítulo IX de **Les mots et les choses**. *L'homme et ses doubles*, pp.314 y s.
- 17 **Saber y verdad**. Edic. La Piqueta, Madrid, 1991, p. 36.
- 18 *La lógica de la expulsión del mercado capitalista mundial y el proyecto de liberación*, **Pasos**, No. 3/1992. p. 13.
- 19 Op. cit. p. 339 ys.
- 20 Op. cit. p. IX.
- 21 Francisco Avendaño. *Espiritualidad eje del desarrollo de la academia*. **SENDEROS**. p.44, mayo-agosto 1993. p. 24.