

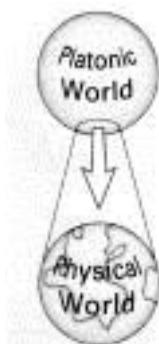
Resumen del libro: **La Gran Cadena del Ser. Historia de una idea.**
Arthur O. Lovejoy. Icaria, 1983. Barcelona¹.

I. Introducción y II. Génesis de la Idea en la filosofía griega: los tres principios.

Hay una polaridad en la filosofía platónica entre *ultramundaneidad* y *estamundaneidad*. Lovejoy entiende por ultramundaneidad la creencia de que tanto lo genuinamente real como lo verdaderamente bueno tiene características esenciales radicalmente antitéticas de todo lo que se encuentra en la vida natural del hombre, en el curso ordinario de la experiencia humana, por afortunada que sea. Los objetos de los sentidos e incluso los conocimientos científicos empíricos son inestables, contingentes y constantemente se descomponen en meras relaciones de otras cosas que, en cuanto se examinan, resultan ser asimismo relativas y elusivas. Y los placeres de la vida natural son efímeros y engañosos, como se descubre con la edad, antes o después. Pero la voluntad humana, tal como la conciben los filósofos ultramundanos, no sólo busca sino que es capaz de encontrar un bien último, fijo, inmutable, intrínseco y perfectamente satisfactorio, lo mismo que la razón humana busca y es capaz de encontrar uno o varios objetos de estudio estables, concretos, coherentes, autónomos y que se explican por sí mismos. Sin embargo, ninguno de ellos se encuentra en este mundo, sino sólo en un “reino” superior de la existencia, región donde tanto el intelecto como el corazón del hombre, al dejar de perseguir sombras, encuentra reposo incluso en la vida presente.

Sin embargo, pese a emocionarse con esta teoría, la mayor parte de los hombres que la han seguido o utilizado, nunca la han creído del todo, puesto que nunca han sido capaces de negar a las cosas reveladas por los sentidos un tipo de realidad genuina, respetable y muy importante, y nunca han deseado verdaderamente para sí el final que la ultramundaneidad les ofrecía. Si bien los hombres sencillos podrían admitir la demostración metafísica, postrarse delante del santo y dar crédito, sin tratar de entenderlo, al relato del místico, es manifiesto que han seguido encontrando algo muy sólido y cautivador en el mundo donde tan profundas raíces tenía su propia constitución y al que tantos lazos los unían.

Nuestro mundo cotidiano es sólo una pálida copia del mundo superior de las Ideas. Según Platón, nuestros juicios, tanto fácticos como de valor, cuando se alcanzan mediante el debido proceso reflexivo, poseen validez objetiva. Esto es, cada concepción correctamente configurada tiene sólidas bases en la realidad objetiva, por lo que es posible acceder al conocimiento de las cosas tal como son independientemente de nuestras percepciones de ellas.



¹ Resumen y comentario del libro: Antonio García-Olivares.

En Platón, el mundo de las Ideas parece una réplica glorificada y destemporalizada de este mundo cotidiano, con toda su diversidad de seres, más que una negación de este mundo.

La “Idea del Bien” de Platón es interpretada posteriormente por los neoplatónicos como sinónimo de “El Uno”, o “el Absoluto”, que a su vez es identificada con la providencia benevolente de Dios por los cristianos y musulmanes posteriores. En la escolástica medieval, el concepto de *ens perfectissimum*, la cumbre de la jerarquía del ser, y el objeto último y único absolutamente satisfactorio de contemplación y adoración, es fácilmente asimilable a la Idea del Bien de Platón. Sin embargo, más allá de eso, Para Platón ese Dios no puede ser definido más que negativamente, diciendo que no es esto ni aquello, sino mucho mejor. El Bien es una característica esencialmente negativa para Platón, rasgo que heredan todas las filosofías morales herederas de Sócrates: en el Cínico Diógenes, quien no necesitaba nada que los demás hombres pudieran darle; en la ataraxia de los epicúreos y en la apatía de los estoicos. La esencia del bien radica en la autocontención, en la liberación de las dependencias de todo cuanto es externo, en no necesitar cosa alguna, rasgo que el Ser Absoluto lleva a su extremo perfecto.

Ahora bien, si la plenitud del bien se logra de una vez por todas en Dios, las criaturas no agregan nada a ese bien, carecen de valor, y si no existieran, el universo no sería peor. Se trata de una clara implicación, aunque el propio Platón no la saca. Muchos filósofos medievales y modernos usaron sin embargo esta clase de argumento: “la idea de que el último fin de Dios sea la creación de este mundo no concuerda con la razón, pues implicaría alguna indigencia, insuficiencia o mutabilidad de Dios, o que Dios dependería de su criatura para alguna parte de su perfección o felicidad”.

El principal bien del hombre para Platón es la contemplación de este Bien absoluto o esencial, incluso en esta vida.

Lo extraordinario de Platón, es que no se limitó a dar a la ultramundaneidad europea su forma, fraseología y dialéctica características, sino que también aportó la forma, fraseología y dialéctica características de la tendencia contraria, de un tipo exuberante de esta mundaneidad. Pues su filosofía, tan pronto alcanza el clímax de la tendencia ultramundana, invierte la dirección. Habiendo llegado a la noción de la Idea de las Ideas, que es la pura perfección ajena a todas las categorías del pensamiento ordinario y sin necesidad de nada exterior a sí misma, encuentra entonces, en este ser trascendente y absoluto, la necesaria razón lógica de la existencia de este mundo. Lo no-tan-bueno, por no decir lo malo, debía entenderse como derivado de la Idea del Bien, como algo incluido en la esencia de la perfección.

En el Timeo, Platón ofrece sus respuestas a las siguientes dos preguntas fundamentales para el estemundismo: ¿Por qué existe un mundo del Devenir además del eterno mundo de las Ideas, o bien, en realidad, además de la suprema Idea? ¿Qué principio determina el número de clases de seres que componen el mundo sensible y temporal?

Hoy en día tales preguntas se considerarían imposibles de responder, implicando que hay hechos brutos en el mundo que no obedecen a una razón, que pueden ser accidentales y que bien podrían ser diferentes. Pero para Platón, todo es y debe ser racional.

La respuesta, bastante forzada, a la primera pregunta la da Timeo, y ha sido repetida innumerables veces desde entonces: “la causa por la cual quien lo construyó (al mundo) construyó el Devenir y el universo” es que “era bueno, y quien es bueno nunca puede sentir envidia de nada. Al carecer de envidia, pues, deseaba que todo fuese tan parecido a él como fuese posible”.

Es bastante extraño ver actuando así, como un activo Demiurgo, a la inmutable Idea del Bien de Platón. Su filosofía incluía “Ideas” (objetos eternos del pensamiento puro) y “Almas” (seres pensantes y conscientes perdurables). Las primeras eran universales y las segundas individuales, por lo que no es fácil reducirlas a una unidad. Existe la posible conjetura de que Platón al final concibiera a los elementos superiores de ambas series como, de alguna manera, idénticos. Si es así, el Demiurgo del Timeo, en cuanto “la mejor alma”, podría considerarse que posee todos los atributos de “lo que es en sí mismo bueno”, por muy figurada que sea su caracterización. Los neoplatónicos separaron de hecho a este Demiurgo activo como una emanación, o divinidad subordinada, mediante la cual el Absoluto y Perfecto Uno ejerce la función generadora del mundo.

Hay otra contradicción con su antigua teoría y es que antes “la mejor alma” es la autosuficiente, que no necesita de nada ni nadie fuera de sí misma. Sin embargo, cuando se pone a contarnos la razón de ser de este mundo, Platón invierte exactamente el significado esencial del “bien”. Trata de reconciliar los dos sentidos que la palabra tenía en griego y sigue teniendo (estar bien o *ser ello bueno* versus *hacer el bien*, por ejemplo), y para ello utiliza la metáfora de que un ser autosuficiente no podría tener “envidia” de nada distinto de sí mismo. Y de este modo, y haciendo el supuesto tácito de que la existencia de muchas entidades no eternas, no inmateriales y alejadas de lo perfecto, era inherentemente deseable, Platón encuentra en la Idea del Bien mismo la razón de que el Absoluto no exista solo. La noción de Perfección Autosuficiente se convierte mediante ese malabarismo y sin perder su contenido original en la noción de Fecundidad Autotrascendente. Esta dialéctica dual y a veces más verbal que rigurosa en el contenido, ha dominado el pensamiento de muchas generaciones, sobre todo en los tiempos de la escolástica medieval.

La respuesta a la segunda pregunta, ¿cuántas clases de seres imperfectos y temporales debe contener este mundo?, sigue la misma dialéctica: todas las clases posibles. La “mejor alma” no podía negar la existencia a nada de lo que concebiblemente pudiera poseerla”, y ahí “todas las cosas” podría significar coherentemente las contrapartidas sensibles de cada una de las Ideas, incluso de las cosas despreciables, ridículas y molestas, seres inmortales y seres mortales.

La creación sigue un principio de plenitud: ninguna potencialidad genuina de ser puede quedar incompleta.

Sin embargo, si el mundo de los sentidos complementa al mundo eterno e intelectual de las Ideas, el mundo de los sentidos ya no puede describirse más como un vano chisporroteo de sombras sin sustancia, alejadas del bien y de la realidad, como hace el mito de La Caverna en La República. No sólo es el propio sol quien produce la caverna, y el fuego, y las formas movedizas, y las sombras, y quienes la contemplan, sino que al hacerlo pone de manifiesto una propiedad de su propia naturaleza no menos esencial

que la pura radiación a la que ningún ojo terrenal puede mirar. Las sombras serían tan necesarias para el Sol de los cielos intelectuales como el Sol para las sombras. Además, cabe inferir, si el cavernícola debiera intentar abandonar la sombría región que se le ha asignado, estaría oponiéndose a la Causa Universal, al dejar vacante un lugar del orden general, cuando el principio de plenitud exige que estén cubiertos todos los lugares posibles.

Platón no parece que se diera cuenta de todas las contradicciones a que conducía el paralogismo del Timeo para su teoría original. Dio a entender también que esa expansividad del Bien no es consecuencia de ningún acto electivo, libre y arbitrario, del Creador personal que aparece en el mito, sino que es una necesidad dialéctica. La Idea del Bien, en virtud de su propia naturaleza, necesariamente debe engendrar existentes finitos.

El principio de plenitud es un legado de Platón que alcanza su definitiva formulación sistemática mucho más tarde en la Etica de Spinoza.

En palabras de Milton, Dios no tiene “libertad para crear o no crear”, ni libertad para elegir ciertas clases de seres posibles como recipientes del privilegio de la existencia, en tanto se la niega a otros.

III. La Cadena del Ser y algunos conflictos internos del pensamiento medieval.

Aristóteles fue mucho menos dual que Platón en su cosmogonía. Se apega coherentemente a la noción de autosuficiencia como atributo esencial de la deidad. La bienaventuranza que disfruta Dios en su interminable autocontemplación es el Bien que todas las demás cosas anhelan y, en diversas maneras y medidas, persiguen, provocando así el movimiento de las cosas. Pero el Motor Inmóvil no es la razón del mundo. No explica por qué las demás cosas existen, por qué hay el número que hay de ellas, ni por qué los modos y grados de disminución con respecto a la divina perfección son tan variados. Y el principio de plenitud es rechazado explícitamente por Aristóteles en su Metafísica: “No es necesario que todo lo que es posible deba existir en la realidad” y “es posible que aquello que posee potencia no la realice”.

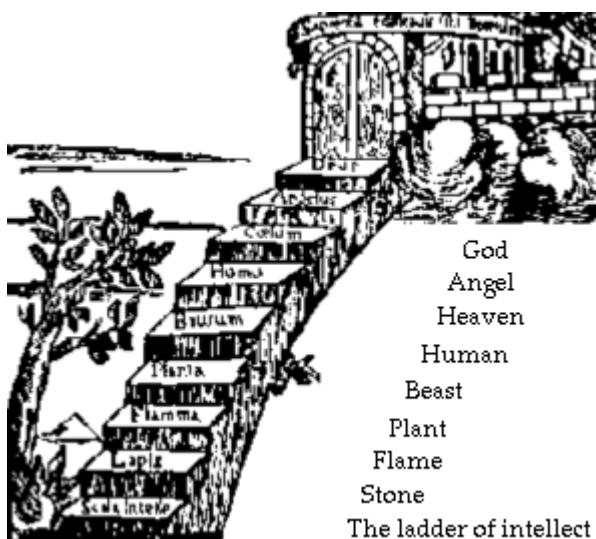
Lo que sí acabó uniéndose con el principio de plenitud platónico fue el concepto aristotélico de continuidad. Aristóteles vio claramente que los seres vivos se diferencian entre sí de muchas maneras cualitativas: en hábitat, en las formas externas, en su estructura anatómica, en grado de desarrollo de distintos órganos y funciones, en sensibilidad, en inteligencia, en grado de animación... En apariencia vio también que una criatura puede considerarse superior a otra en cierto tipo de caracteres al mismo tiempo que es inferior respecto a otros. No obstante, toda división de las criaturas en nombre de cualquier atributo concreto da lugar a una serie de clases lineales de criaturas (e.g. animales, vegetales, minerales). Y tales series, observó Aristóteles, muestran una progresiva transformación de las propiedades de una clase en las de la siguiente, no un corte abrupto. Por ejemplo, la naturaleza pasa gradualmente de lo inanimado a lo animado.

Mientras muchos autores posteriores enfatizaron de la filosofía aristotélica su amor por las delimitaciones claras y las clasificaciones rigurosas, otros muchos autores

enfatizaron algo igualmente cierto: que fue el primero en plantear las limitaciones y peligros de las clasificaciones y el desacuerdo entre la naturaleza y las divisiones demasiado tajantes que a veces son necesarias al lenguaje y las operaciones mentales.

El principio de continuidad puede deducirse del principio de plenitud platónico pues, cualesquiera que sea el principio ordenador, éste no debería presentar lagunas.

Además, uno de los principios ordenadores citados expresamente por Aristóteles, el de “las potencias del alma”, tuvo un gran éxito entre los autores posteriores. El grado de animación iría desde el “alma vegetativa” hasta el “alma racional” que poseerían el hombre y “posiblemente otra clase superior a él”, poseyendo cada orden todas las cualidades del inferior mas una característica específica suya. Este principio de “gradación unilineal” se unió en la tradición medieval con los principios de completitud y de continuidad de las formas existentes en la naturaleza.



Esta triple amalgama constituyó una estructura del mundo en el imaginario colectivo de las clases ilustradas que, durante la Edad Media y hasta finales del XVIII aceptarían sin discutirlo muchos filósofos, la mayoría de los científicos y la mayor parte de hombres educados: la concepción del universo como la “Gran Cadena del Ser”, compuesta por un infinito (o mejor, incontable) número de eslabones que ascendían en orden jerárquico desde la clase más ínfima de lo existente, que escapaba por muy poco a la no existencia, hasta el *ens perfectissimum* (o, en una versión algo más ortodoxa, hasta la clase más elevada posible de criatura, cuya disparidad con respecto al Ser Absoluto era todavía infinita), y todas se distinguían de la inmediatamente superior o inferior por el “mínimo posible” grado de diferencia.

La Gran Cadena del Ser tiene una influencia intelectual enorme en todo el medioevo. Sin embargo, al introducirse en el cristianismo, tuvo que acomodarse a principios de origen muy distinto, que prohibían su interpretación literal.

Quienes no tuvieron problemas con la interpretación eclesial fueron los irracionalistas extremados: Escoto, Guillermo de Occam y otros, que sostuvieron que la arbitraria e inescrutable voluntad divina era la única razón de todas las cosas, buenas o malas. Esta postura implica que el hombre no tiene ningún medio de juzgar qué clase de criaturas o cuantas de ellas hay, a no ser que utilice la experiencia o la revelación.

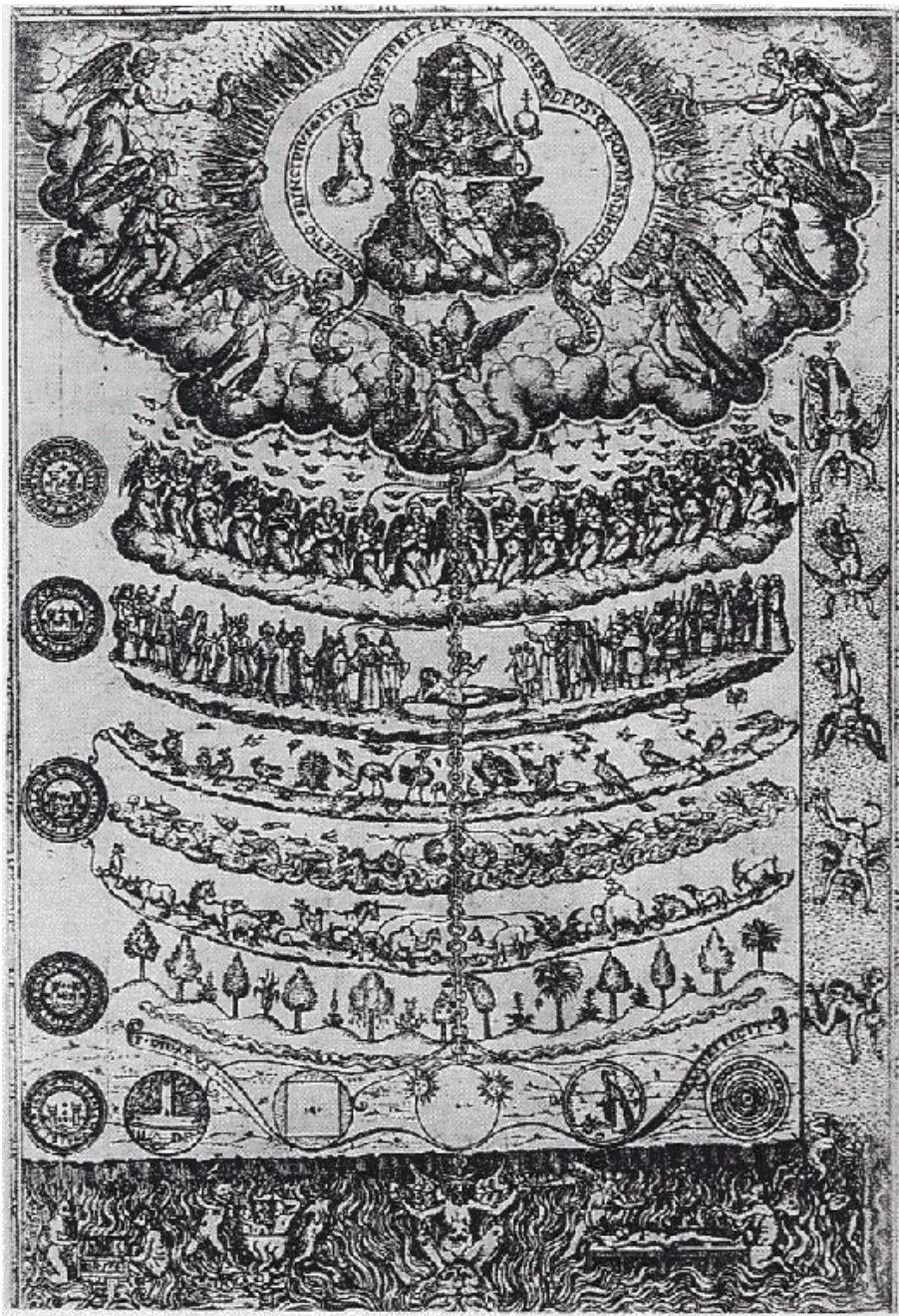
Los que tuvieron problemas fueron los herederos de la tradición platónica, que sentían aversión por la creencia en la irracionalidad última de las cosas y eran atraídos por el principio de plenitud.

Uno de estos herederos del platonismo es Abelardo (s. XII), quien afirma que “Dios no hizo esto porque quisiera hacerlo, sino que quiso hacerlo porque es bueno”... “Su bondad no se puede separar de su voluntad, ni podemos hablar de limitación... dado que su bondad es tan grande y su voluntad tan perfecta que hace lo que se debe hacer”. Y de todo ello deduce que el mundo creado es bueno, y que los males aparentes que contiene deben ser en realidad bienes evaluados de forma excesivamente estrecha. “Pues así como un cuadro suele ser más bello ... cuando incluye algunos colores feos que si fuera uniforme ... así con la mezcla del mal el universo resulta más bello y merecedor de alabanza”.

Sin embargo, esta interpretación no quedó libre de acusaciones de herejía. Una de las acusaciones contra Abelardo fue la de defender que “Dios no debía impedir los males, puesto que todo lo que sucede ocurre de la mejor manera posible” (lo cual supongo, chocaría con muchos papeles críticos de las enseñanzas del Nuevo Testamento). Otra acusación fue la de que al asignar a lo creado con el adjetivo de la perfección, lo que Abelardo hacía era “igualar la criatura con su creador”, que es el único a quien se puede adscribir la perfección. Por el contrario, si se admite que el mundo es imperfecto, se deduce que “Dios podría haber hecho otras cosas mejores de las que ha hecho” (Guillermo de Occam), algo que parece más realista y conforme con el voluntarismo divino de las escrituras. Por todo ello, muchos teólogos consideraron inadmisible aceptar el optimismo literal o el principio de plenitud o el principio de razón suficiente², por sus peligrosas implicaciones, admitiendo un cierto grado de irracionalismo en su dogma. Pero no por ello dejan de utilizar estos principios racionalistas, lo cual genera una embarazosa tensión en casi todos los filósofos escolásticos. Tomás de Aquino es un ejemplo de esto.

Otra fuente de contradicciones en el pensamiento medieval fue la idea dual del bien que está implícita en la idea platónica de Dios, como inmóvil Idea del Bien y como Demiurgo. En efecto, no hay manera práctica de reconciliar la búsqueda de la perfección definida como el recogimiento en lo contrario del mundo creado, y la imitación de una Bondad que se complace en la diversidad y en la creación. Recogimiento beatífico versus actividad del artista creador. La mayor parte de la gente educada, eligió la primera alternativa como solución al conflicto, al menos nominalmente, en sus recomendaciones morales. Pero el conflicto se detecta implícito e irresuelto en muchos textos de Agustín, de Aquino y de otros. Y a partir de Dante y luego con el renacimiento, cada vez más autores enfatizan explícitamente el trabajo creador del hombre como emparentado con el de la Creación.

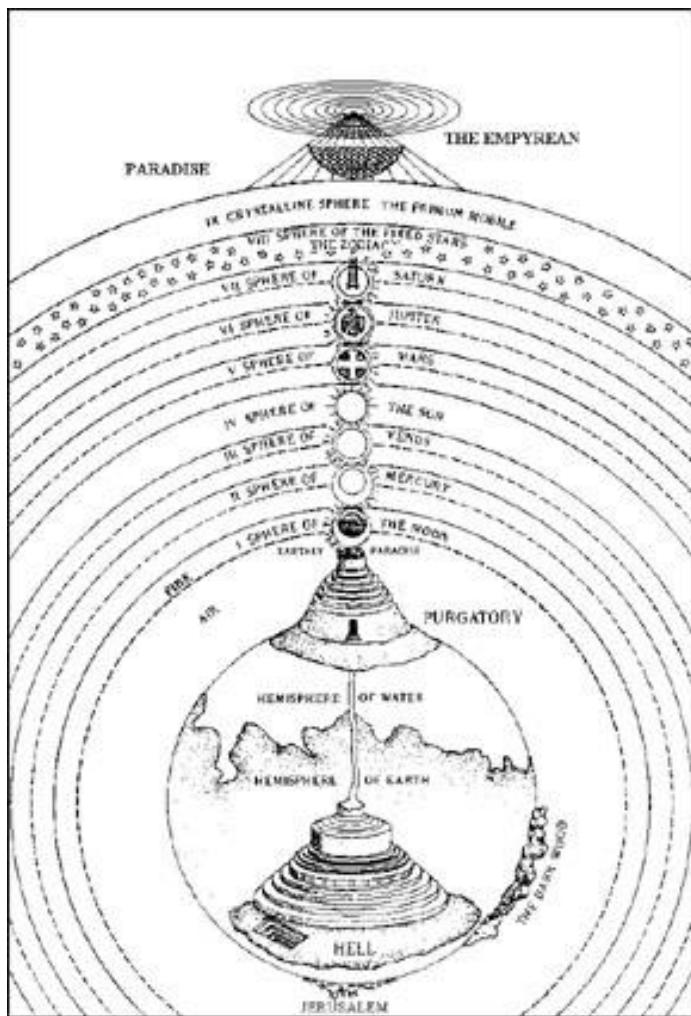
² Principio que establece que todos los actos, incluídos los de Dios mismo, deben tener una razón para ser así y no de otro modo. El primero en enunciarlo explícitamente fue Leibnitz, aunque se utilizó sin nombrarlo explícitamente desde mucho antes.



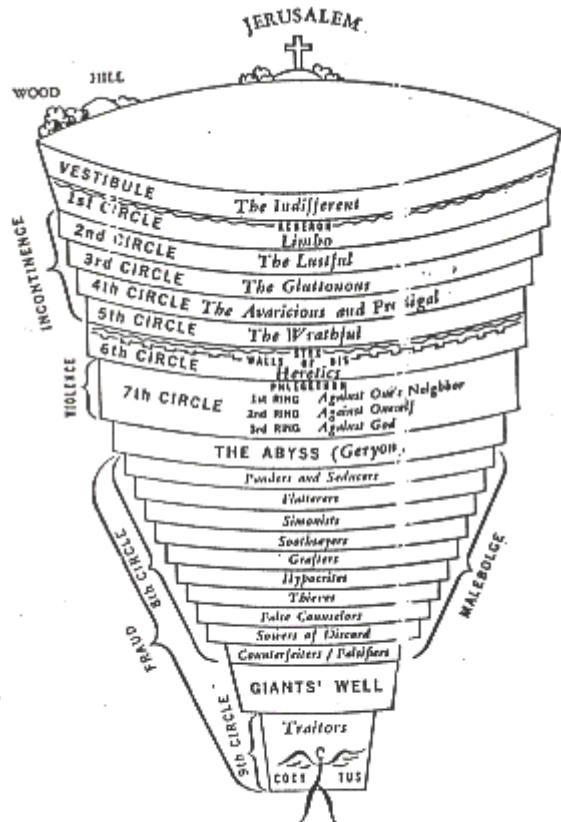
IV. El principio de plenitud y la nueva cosmografía.

La revolución que va del Geocentrismo al Heliocentrismo fue menos importante que la posterior que va del Heliocentrismo al Acentrismo.

Se ha dicho con frecuencia que el Geocentrismo daba al hombre un elevado sentimiento sobre su posición central en el mundo. Esto no es exacto, pues para la cosmología medieval, tal lugar central no es un lugar honorable, sino el lugar más alejado del Empíreo, en el fondo de la creación, lugar hacia el cual se hundían sus elementos más bajos y sus heces. El verdadero centro, de hecho, era el Infierno, se trataba de un mundo diabolicocéntrico. Y toda la región sublunar era incomparablemente inferior a los cielos resplandecientes e incorruptibles situados más allá de la Luna.



El cosmos medieval según Dante



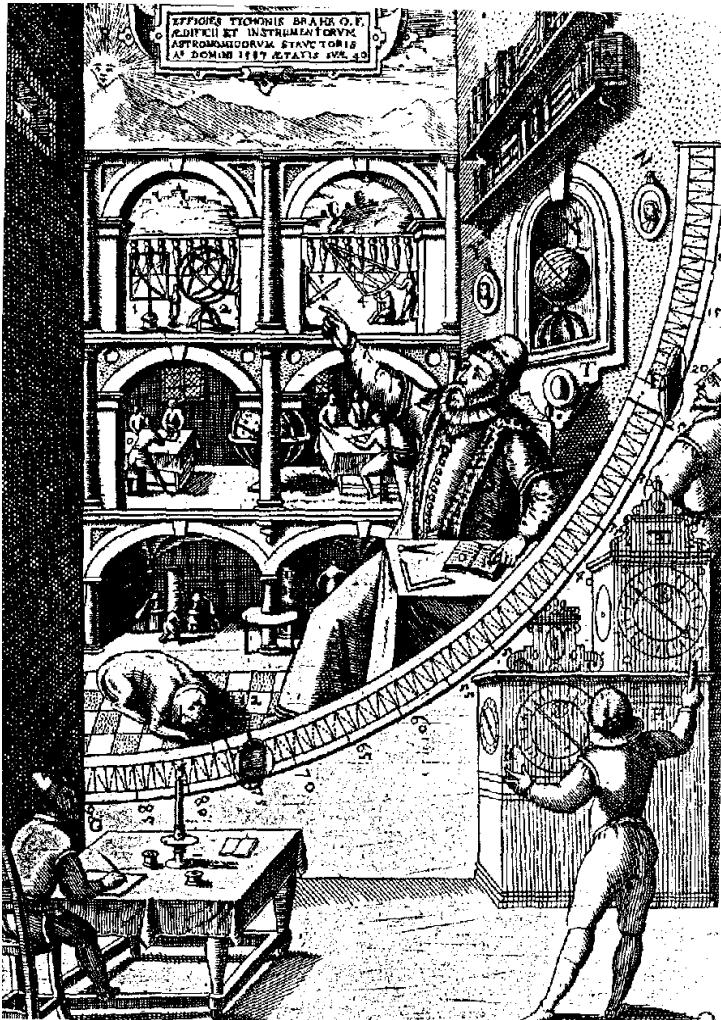
Montaigne, todavía partidario de la vieja astronomía, utiliza de hecho este esquema para criticar el orgullo humano: “¿Con qué autoridad puede el hombre (un ser que vive bajo la esfera de La Luna) pretender que las estrellas (y demás esferas) ... fueron creadas para su bienestar y servicio?”.

Lo que sí investía de dignidad al hombre no era la astronomía geocéntrica, sino el supuesto de que éste era el único planeta con una población original de seres racionales cuyo destino último estaba todavía por resolver, lo que le daba exclusividad en cuanto al interés de los cielos.

“Mientras miraba”, dice un personaje de una de las novelas de Zangwill, “el descendimiento a los Infiernos de Signorelli, pensaba en cuán vivamente disfrutaron de la vida nuestros antepasados, cuán importante era el alma individual de cada uno, si batallones en formación del Cielo y del Infierno luchaban por ella. ¡Qué intensa percepción del *significado* de la vida!”.

Por ello la vieja cosmovisión se vio poco afectada por la Teoría de Copérnico. En esta nueva teoría el mundo seguía siendo el Sistema Solar, seguía centrado, esférico, vallado por la esfera exterior, con el mundo humano gozando todavía de un estatus biológico, moral y religioso únicos. El cambio esencial de la Teoría Copernicana, alejar al hombre del centro de las cosas, era alejarlo de su baja posición. Era también un ataque a la idea aristotélica de que la posición central era una posición degradada y de toda esa polaridad entre lo sublunar que sufre cambios y lo supralunar que es inmutable.

El ataque más grave contra esta dualidad, no fue de todos modos la teoría Copernicana, sino el descubrimiento de la Nova Cassiopeiae en 1572 por Tycho Brahe, descubrimiento que demostró de repente que el mundo de las estrellas fijas no era inmutable: “Un visitante nuevo y extraño / De los cielos inmutables, según cree el mundo, / Desde la creación” (Tycho Brahe).



Tycho Brahe en su observatorio.

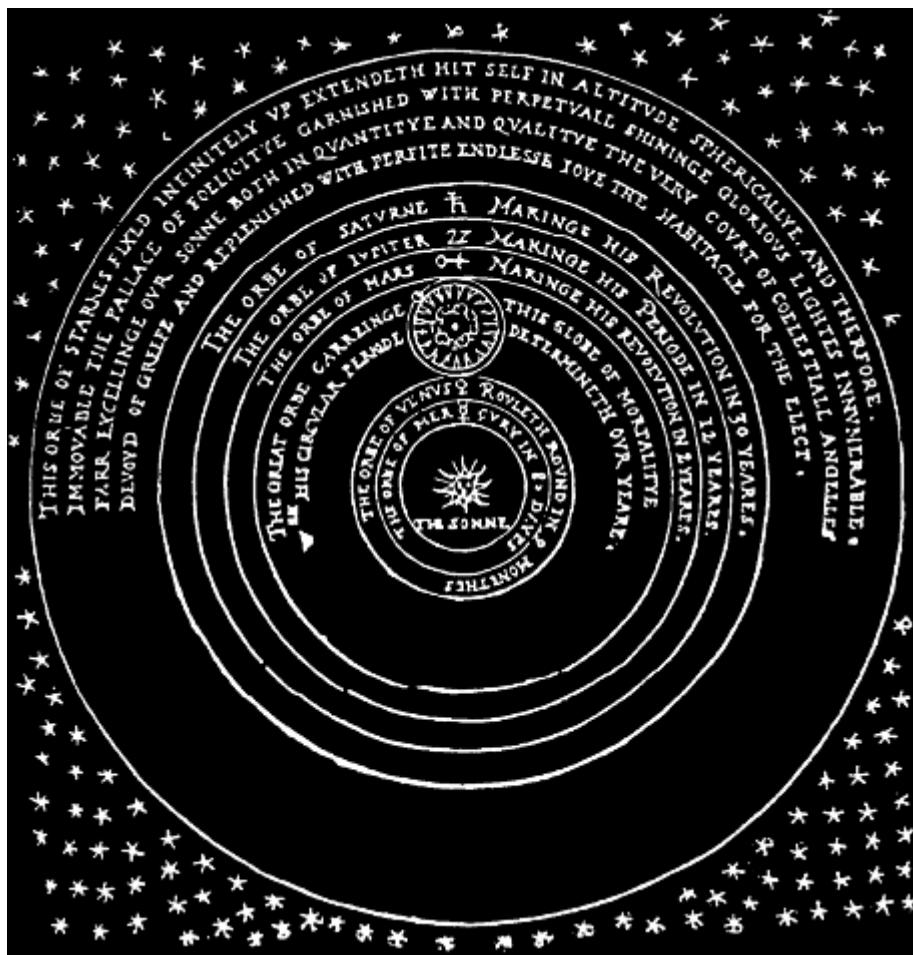
De hecho, era plausible considerar que la estructura no geocéntrica de los cielos armonizaba mejor con la teología cristiana que el sistema de Ptolomeo; y esta consideración tuvo por lo menos tanto peso como las razones astronómicas para ganar el importante apoyo de Kepler a favor de la hipótesis copernicana, debidamente transformada por él.

Fue Kepler quien colocó por primera vez al sol en el centro del universo. El pensamiento medieval siempre había encontrado una cierta incoherencia entre la posición central de la idea de Dios y la posición periférica del Empíreo en su cosmología. El principal mérito de su nuevo sistema era para Kepler que eliminaba esa incoherencia, colocando en el corazón del mundo sensible al cuerpo que de modo más natural podía considerarse el símbolo o contrapartida material de la deidad, o más exactamente, de la Primera Persona de la Trinidad; el astro que era reconocidamente “el más excelente de todos”, la fuente de toda la luz, todo el color y todo el calor, “aquel

que es el único del que podríamos juzgar que sería merecedor del Altísimo si hubiera de contentarse con un domicilio material y elegir un sitio donde habitar con los bienaventurados ángeles". Aquí Kepler está pensando en Dios, no al modo aristotélico, como el ser autosuficiente e inmóvil, causa final del movimiento y la actividad de los demás seres, sino como energía generadora y autodifusiva.

Además, Kepler encuentra nuevas razones para mantener el mundo definitivamente limitado y encerrado, tal como Ptolomeo.

El principal enfrentamiento de Copérnico con la ortodoxia teológica no radica en ninguna discrepancia fundamental entre él y las partes más filosóficas de la estructura tradicional del universo, sino en su aparente irreconciliabilidad con determinados detalles de ese cuerpo de proposiciones históricas que el cristianismo había incorporado a su credo en una proporción incomparable con cualquier otra religión. La historia de la Ascensión, por ejemplo, era imposible de colocar en la topografía del mundo copernicano, al igual que los pasajes de las escrituras que demostraban sin lugar a dudas que sus autores, supuestamente inspirados e infalibles, habían asumido como algo natural el movimiento del sol alrededor de la tierra y los demás postulados de la astronomía del sentido común. Sin embargo, con algún grado de liberalidad en la exégesis, esas contradicciones fueron superadas con el tiempo con un cierto grado de plausibilidad.



Universo de Dignes, discípulo de Copérnico, que deslocaliza la esfera de las estrellas fijas en un espacio mucho más amplio y acepta la hipótesis acentrista de que las estrellas pueden ser centro de sistemas solares análogos al nuestro.

El acentrismo es ya bastante aceptado a finales del XVII. Se basa en 5 creencias:

- (i) Todos los planetas de nuestro sistema están habitados por criaturas vivas
- (ii) No hay una esfera cristalina exterior, ni una esfera de estrellas fijas, sino que las estrellas están dispersas en distancias enormes e irregulares.
- (iii) Las estrellas fijas son soles, muchas de ellas rodeadas por sistemas planetarios
- (iv) Los planetas de esos otros mundos también tienen habitantes con conciencia
- (v) El universo material y el número de sistemas solares que contiene es infinito.

Todo el conmovedor drama de la encarnación y de la redención daba por supuesto un único mundo habitado. ¿Cómo interpretar esos dogmas en el nuevo contexto, caso de que siquiera se pudieran mantener? ¿Cada uno de los mundos tuvo su Eva, su manzana, su serpiente y su redentor? ¿Se había encarnado el Hijo en innumerables planetas? Campanella menciona estas dificultades en su *Apología Pro Galileo* (1622), y luego Wilkins en 1638.

A finales del s. XV ya hay una marcada tendencia a aceptar el argumento de que los mundos deben ser infinitos pues lo creado debe ser proporcional a la causa creadora, que es infinita, y no parecía haber ninguna razón para que allí donde hay materia no haya vida. Agustín había citado el argumento para rechazarlo, pero a lo largo del s. XV (véase Nicolás de Cusa) y siguientes, un número creciente de autores se inclinan por aceptarlo.

Fue Giordano Bruno (1586) el principal representante de la doctrina del universo descentralizado, infinito e infinitamente populoso. Pese a sus elogios a Copérnico, es seguro que no llegó a sus conclusiones reflexionando sobre la teoría copernicana, ni sobre observaciones astronómicas, sino como consecuencia del principio de plenitud o el principio de razón suficiente en que se basa. El Timeo, Plotino y los escolásticos fueron las principales fuentes de su teoría: “Insultamos a la causa infinita cuando decimos que puede ser causa de un efecto finito; con un efecto finito no puede haber tenido nunca la relación de causa eficiente”.

En el último cuarto del s. XVII el triunfo del acentrismo fue rápido. Fontenelle fue el gran vulgarizador de la teoría. Sin embargo, una de las principales razones de su aceptación fue que era ejemplarizante para el hombre cristiano, como ya Pascal había hecho notar, en el sentido de que la infinitud cósmica invitaba al hombre a no sobrevalorar las actitudes estemundistas.

V. Plenitud y razón suficiente en Leibnitz y Spinoza.

Incluso a mediados y finales del s. XVIII el acentrismo es defendido no debido a las observaciones científicas, sino en base a las premisas platónicas y de Bruno, por ejemplo, por el propio científico J.H. Lambert (1761).

A mediados del XVIII Kant introduce una ligera modificación en la forma de usar el principio de plenitud. Argumenta que no todo planeta tiene porque estar habitado, dado que el planeta puede no reunir las condiciones adecuadas para ello, “y la excelencia de la creación no pierde por eso nada dado que el infinito es una magnitud que no puede disminuirse mediante sustracción de ninguna parte finita”. Sin embargo, considera probable que la mayor parte de los planetas estén habitados y muchos de ellos contengan seres muy superiores al hombre.

Leibnitz y Spinoza aceptan también plenamente el principio de plenitud y de razón suficiente. Dios hace las cosas que quiere, no porque quiere, sino porque es bueno, y ésta es la razón necesaria de su voluntad y de sus actos y la razón de que haya entes y no más bien nada. Ya Henry More (y los platónicos de Cambridge) daba en 1647 un argumento parecido y escribe: “[los voluntaristas] afirman que la voluntad manda en Dios, pero Dios no manda en la voluntad de Dios”. Para More, como luego para Leibnitz, la capacidad de actuar sin una razón determinada no reporta ningún engrandecimiento a la dignidad de Dios (ni del hombre), sino todo lo contrario: “es una paradoja representar como perfección la cosa menos razonable que hay en el mundo, cuya ventaja consistiría en tener privilegio frente a la razón”. Según Leibnitz, “nunca se encontrará en la naturaleza ninguna elección a la que no se llegue por una previa representación del bien y el mal, por inclinaciones o por razones”. La libertad de la elección indiferente, para él “es imposible, pero de existir tal cosa, sería perjudicial”. La concepción del mundo que se deduciría de la negación de este principio era intolerable para Leibnitz. Significaría colocar el Capricho en el trono del universo, implicaría que la naturaleza, al no tener en sí razones determinantes, se mofaría y asombraría a la razón que hay en el hombre. Un mundo gobernado por el azar, no tendría estabilidad ni integridad: todo podría existir y todo podría suceder, nada sería de por sí más probable que cualquier otra cosa.

Además, según Leibnitz y otros autores de su época como Samuel Clarke (principios del XVIII), todo lo que es, es por alguna causa. Y debe existir además alguna razón suficiente para que exista “algo” en lugar de la nada. Y puesto que “el haber sido producida por alguna causa exterior no es posible que sea verdad para todas las cosas” debe haber en alguna parte un ser que “existe por una absoluta necesidad original de la naturaleza de la cosa misma”, que es la Causa Primera o Dios. Parece absurdo a estos autores que no haya una razón que determine la existencia de esta necesaria Causa Primera. Como arguye un discípulo de Clarke, a menos que haya en la esencia de Dios una razón suficiente para su existencia, no tenemos ninguna seguridad racional de que algún día no pueda desvanecerse en la inexistencia: “si la causa primera existió originalmente sin ninguna causa ni razón, puede ser mutable o corruptible por naturaleza y asimismo puede llevar dentro de sí misma la causa, fundamento o razón de su dejar de ser” (J. Jackson).

Samuel Clarke, sin embargo, señaló que Leibnitz atribuía a Dios un irracional exceso de racionalidad, y lo exemplificó con la fábula del asno de Buridán que, perfectamente racional, fue incapaz de elegir entre dos balas de heno, igual de grandes y apetitosas, situadas a igual distancia de su hocico, y al no tener razón suficiente para preferir la una a la otra, el sagaz animal pereció de hambre. Es presumible, opinaba Clarke, que incluso la omnipotencia se enfrente a situaciones en las que es deseable elegir alguna alternativa, aunque no haya razón por la que elegir una mejor que la otra.

Locke fue otro defensor del concepto de Cadena del ser en este final del siglo XVII.

VI. La Cadena del Ser en el pensamiento del siglo XVIII y el lugar y el papel del hombre en la naturaleza y VII. El principio de plenitud y el optimismo dieciochesco.

No todos los filósofos se inclinaron por el uso del principio de plenitud y las contradicciones que generaba. Agustín ya se inclinaba por el argumento de que la creación divina había sido un acto puro de voluntad inmotivada, sin razón necesaria detrás. En caso contrario, no habría sido un acto libre. La libertad divina es indiscutible, inmotivada y accidental. Descartes en el s. XVII-XVIII insiste en ello: La razón de la bondad de las cosas del mundo reside en el hecho de que él deseó hacerlas. Descartes añade que hasta los teoremas de la geometría (“la suma de los ángulos de un triángulo es 180°”) no es que sean necesarios sino que son universales “por la voluntad de Dios”, que como legislador, así lo ha establecido.

Otros autores, como el poeta Milton, estuvo siempre dividido entre las dos interpretaciones, la platónica y la judía o voluntarista, aunque en general acabó inclinándose hacia la arbitrariedad de la acción divina.

El siglo XVIII fue el de la expansión del temperamento empirista a lo Bacon entre el público educado. Y sin embargo, no ha habido ningún periodo en que los autores de todas clases (no sólo filósofos y científicos, sino hasta ensayistas populares, deístas y predicadores) hablaran tanto de la cadena del ser y aceptaran sus implicaciones. Pope, Thomson, Buffon, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller y muchos autores menores se explayaron sobre el tema. Mientras que Voltaire atacó toda esa concepción. Después del concepto “Naturaleza”, “La Gran Cadena del Ser” fue la fórmula sagrada del siglo XVIII, en el que jugó un papel análogo a la palabra “evolución” a finales del s. XIX.

Algunos filósofos y teólogos voluntaristas menores de los siglos XVI y XVII habían extraído de su concepción de la creación divina una consecuencia muy lisonjera para el hombre: la de que el hombre había sido hecho para beneficio de Dios y análogamente, el mundo ha sido hecho para beneficio del hombre, por lo que debe servirle. Incluso que el uso y el placer del hombre es lo que otorga dignidad a las rocas y los metales, plantas, árboles y frutos. Para algunos incluso, “todas las leyes de la naturaleza están proyectadas para servir a nuestras necesidades”. Descartes y la mayoría de los principales filósofos del s. XVIII criticaron esta concepción, casi siempre usando el concepto de Cadena del Ser, pero ello no impidió que fuese muy popular.

El concepto de Cadena del Ser en el s. XVIII empieza a adoptar formas más naturalistas. Por ejemplo, Bolingbroke (1759) considera demostrado empíricamente el concepto, aunque admite que nos faltan pruebas empíricas para los seres superiores al hombre. Pero esas naturalezas superiores no cree él que sean las jerarquías angélicas, sino los habitantes de otros globos de este u otro sistema solar. Muchas personas cultivadas de este siglo creían en la plausibilidad de un universo muy poblado de seres, muchos de ellos notablemente superiores al hombre. De ahí que la idea de que el hombre estaba sólo ligeramente por encima de los animales de este planeta era aceptada por muchos ya antes de la aparición del evolucionismo biológico.

También en este siglo, aparece un concepto importante derivado de la Cadena del Ser. En algún lugar de la escala debía existir una criatura en la que terminara la serie meramente animal y donde tuviese su confuso y rudimentario comienzo la serie intelectual, y esa criatura es claramente el hombre. Por tanto, no como consecuencia de ninguna caída desde la inocencia ni de ninguna maquinación perversa de *espíritus malignos*, sino debido a las exigencias del esquema universal de seres, el hombre es presa de propensiones y deseos encontrados. Como miembro simultáneo de dos órdenes del ser, fluctúa entre ambos y no se siente completamente bien en ninguno de los dos, de ahí las incoherencias de su comportamiento y la inestabilidad de sus aspiraciones y sentimientos. Como dice Pope en su mejor estilo:

“Situado en este istmo del estado intermedio, / Un ser de oscura sabiduría y ruda grandeza, / Con demasiados conocimientos para el escepticismo, / Con demasiada debilidad para el orgullo estoico, / Cuelga en medio; dudando entre actuar y reposar; / Dudando si juzgarse un Dios o una bestia; / Dudando entre preferir su Entendimiento o su Cuerpo; / Nacido para morir y razonando para equivocarse; ... / El caos del pensamiento y la pasión confundidos, / Por sí mismo seducido o desengañado; / Mitad creado para elevarse, mitad para caer, / Gran señor de todas las cosas, pero presa para todas; / Único juez de la Verdad, precipitado en el interminable error; / La gloria, el hazmerreír y el enigma del mundo.”

De esta concepción de la Cadena del ser, se trajeron varias moralejas prácticas. En la primera mitad del siglo predomina una ética de la prudente mediocridad. El bien de un ser de un determinado grado debía consistir en la conformidad con su arquetipo, en la manifestación exacta de la Idea que define su posición, o bien la de su especie, dentro de la serie. Debe haber una excelencia humana que no se debe confundir con la de los ángeles, ni con la de Dios, ni con la de las bestias. Es tan inmoral codiciar los atributos de aquellos como hundirse en los de los niveles inferiores. El comienzo de la sabiduría humana consistiría en recordar y atenerse a sus limitaciones. Pope y Rousseau defendieron esta ética. Pope por ejemplo, llega a una especie de antiintelectualismo racionalista, el desdén de todos los ideales morales más pretenciosos, como los del estoicismo, y el rechazo de la actitud ultramundana ascética o filosófica. La idea de la subida hacia el verdadero bien, es abandonada.

Otra moraleja influyente en la práctica fue cierto escepticismo antirreformista que se deducía de la incapacidad connatural al hombre para elevarse por encima de su condición, sobre todo en su organización política y en su capacidad ética. Sin embargo, a la vez otros extraían del mismo credo una conclusión más optimista: No hay razones para que el hombre no pueda alcanzar una relativa perfección en el “gobierno y religión que sean más eficaces para los propósitos de ese conjunto de seres para cuyo uso se instituyen” (R. Shepherd).

Además, se concluía, el hombre está constitucionalmente descontento con su propia naturaleza y de su lugar en la naturaleza universal, y de eso dan testimonio tanto el santo como el místico, el platónico y el moralista estoico, o el reformador. Ese perpetuo descontento debe ser después de todo uno de los rasgos distintivos de su especie. De aquí se podían extraer (y se trajeron) dos conclusiones distintas: (i) si ese es un rasgo esencial, no debía ser condenado sino aceptado: el hombre es la criatura cuyo destino es tener atisbos de las perfecciones que constitucionalmente no puede poseer; (ii) tal rasgo

se podría tomar como un indicio de que el hombre no pretendía ocupar para siempre el mismo lugar, esto es, la escala es literalmente una escalera por la que se asciende.

Otra consecuencia ideológica de influencia política fue la justificación de las desigualdades sociales como parte del gran Orden Universal, cosa que fue hecha por Pope, Law, Jehnyns y otros. El objetivo, bueno, de la Infinita Sabiduría había sido alcanzar la máxima variedad por medio de la desigualdad, por lo que la sociedad humana sólo estará bien organizada si tiende a la realización del mismo esquema. El catecismo anglicano recogió este precepto: cada cual debe trabajar fielmente para “cumplir con sus obligaciones y estado de vida” tanto en la escala cósmica como en la escala social, “en que Dios haya querido ponerlo”.

Sin embargo, había otra consecuencia de la Cadena del Ser que matizaba ese conservadurismo social: La subordinación era esencial, pero se trataba de una subordinación sin servilismo. Nunca la existencia de una criatura era meramente instrumental para el bienestar de las situadas por encima, sino que cada una tenía su propia razón de ser. En último término, ninguna era más importante que las demás, y por tanto, cada una tenía su propio derecho a respeto por parte de sus superiores y a poseer todo lo que pudiera necesitar para poder cumplir las funciones de su posición.

Vivimos en el mejor de los mundos posibles, cualquier otro mundo creado sería aún peor. No es que no exista lo malo. El mal existe, probablemente, porque sin él el bien no sería posible, o al menos debe tener alguna razón no claramente visible. Tal es la creencia de muchos en este siglo. Voltaire se rebela contra esta creencia. Para él, un mal explicado o justificado es aún más insoportable que el mismo mal pero inexplicable. Sobre todo cuando la explicación consiste en decir que desde la eternidad ha sido lógicamente inconcebible evitarlo y que evitar males similares está condenado a similar destino para siempre.

King trata de justificar la existencia del mal diciendo que deriva de la imperfección de los seres creados, imperfección que debe cubrir todos los grados de variedad de perfección posibles. Como decía Pope, “todo debe estar lleno o bien no ser coherente”. Además, en el mundo debe haber oposición, pues las criaturas superabundan, se limitan y por tanto entran en conflicto unas con otras. Esta necesidad aparece en su forma más elemental en el movimiento de la materia. Teóricamente era posible para Dios haber dispuesto la materia de tal modo que se moviera “uniformemente y toda a la vez, fuese en línea recta o en círculo, y de esta manera haber evitado la discrepancia de los movimientos”. Pero un sistema material tan simple y armonioso hubiera sido también, se nos asegura, estéril e inútil. Para que la materia pueda llegar a ser receptáculo de los animales, debe haber disparidad de las partes, choques y oposición, pulverización, repulsión y todos esos males que contemplamos en la generación y la corrupción³.

Y dado que el lugar del hombre en la Escala del Ser es el de una criatura en parte material, se ve afectado por estas colisiones de la materia.

³ hoy en día un argumento análogo se haría basar probablemente sobre la existencia de los fermiones: si todas las partículas creadas fueran bosones, como las partículas de la luz, no habría habido nunca choques, y todo se entrelazaría sin excluirse mutuamente, como entre los seres angélicos.

¿Por qué no eliminar la dualidad entre carnívoros y presas? Para King es mejor haber tenido vida por un tiempo, aunque luego haya uno de ser devorado, que continuar indefinidamente estúpido e inactivo. Al final, el razonamiento de King le lleva imperceptiblemente a concebir la bondad de Dios como gusto por la completitud y la diversidad, y no la armonía y la felicidad, aunque no parece darse cuenta de ello. Además, se sienten incómodos ante la “evidencia” de la situación original en el Edén, que parece demostrar que, o bien aquella situación no era buena, o bien un buen sistema después de todo no exige tantos grados de imperfección.

VIII. La Cadena del Ser y algunos aspectos de la biología dieciochesca.

La Cadena del Ser tuvo un efecto fértil sobre la biología del XVIII al inducir a muchos hombres inteligentes a buscar especies que fueran intermedias entre los grandes órdenes. En particular, entre vegetales y minerales, el descubrimiento de la Hidra de agua dulce vino a llenar este eslabón perdido, y entre el hombre y los monos, lugar que fue buscado entre las supuestas razas inferiores de humanos, como los trogloditas de Linneo o los hotentotes y que, para otros autores, llenaba el orangután. En 1840, dos décadas antes de El Origen de las Especies, lo que el público de clase media urbana quería eran eslabones perdidos: entre la foca y el pato, peces voladores, el ornitorrinco, la Sirena, la Iguana, etc. Los microorganismos que la microscopía va revelando, confirman también los principios de plenitud y continuidad dominantes. De hecho, su existencia había sido predicha en base a estos principios en 1664 por Henry Power. Tanto lo infinitamente grande como lo infinitamente pequeño estaban implícitos en tales premisas. La creencia en la Cadena llega a veces a extremos cómicos, como en la credulidad del filósofo francés Robinet, quien recoge diversas “evidencias”, algunas de ellas de espectáculos de circo, que ilustran la existencia de “sirenas” y humanoides marinos similares, como demostración de la teoría de la Cadena del Ser y el principio de Continuidad.

IX. La temporalización de la Cadena del Ser.

La Cadena del Ser era un ejemplo de orden absolutamente rígido y estático de las cosas. La racionalidad no tenía absolutamente nada que ver con el tiempo y, por tanto, era incoherente con toda creencia en el progreso.

El supuesto de que el mundo era racional y estático se usó a principios del s. XVIII contra la incipiente ciencia de la paleontología. En particular, contra la idea de que los fósiles son los restos de verdaderos organismos actualmente extinguidos. La vigente teoría embriológica de la preformación era coherente con los principios del racionalismo estático al afirmar que no sólo todas las especies sino también todos los individuos estaban prediseñados desde el principio en la forma de los gérmenes contenidos en sus progenitores, que después se desplegaban en forma de feto.

Es entonces cuando se producen las primeras propuestas para temporalizar la Cadena del Ser. Ésta empieza a ser concebida, por algunos autores, no como un inventario, sino como un programa de la naturaleza, que se va llevando adelante de manera gradual y lentísima a lo largo de la historia cósmica. Si bien todos los posibles exigen su

realización, no a todos se les concede al mismo tiempo. Incluso algunos la han alcanzado en el pasado y al parecer la han perdido. El demiurgo no tiene prisa.

Este cambio de concepción parece obedecer a dos procesos: (i) las consecuencias del principio de plenitud eran intolerables para los sentimientos religiosos y progresistas de muchos espíritus; (ii) se habían ido acumulando dificultades para conciliar este principio con los hechos conocidos de la naturaleza.

El choque con las ideologías reformistas y progresistas era claro. Además, la Cadena del Ser tenía también un grave defecto moral a la hora de reconciliarlo con la doctrina del paraíso cristiano: un ser no podía ser ascendido a un estado superior hasta que se produjera una vacante gracias a la “degradación” de uno de los situados por encima de él. Nadie podía estrictamente ascender sino al precio de la caída de otro. La estricta racionalidad del sistema del mundo parecía ir acompañada por su esencial inmoralidad.

Una solución fue reinterpretar la Cadena del Ser para que admitiera el progreso en general y el progreso del individuo, sin equilibrarlo con un deterioro en otro lugar. Muchos, como Addison y Leibnitz, llegan incluso a concebir las especies como evolucionando simultáneamente de manera continua hacia formas superiores a lo largo de toda la eternidad, lo cual constituye una reinterpretación notable de la doctrina de la inmortalidad.

Esta tendencia acompaña al nacimiento del ideal fáustico, que acompaña al programa del progreso, y a una psicología que empieza a concebir la naturaleza del hombre como insaciable por esencia. La tendencia es a sustituir el ideal del reposo final del alma en la contemplación de la Perfección, por la interminable búsqueda de la meta inalcanzable. Y esta tendencia ocurre mucho antes de Goethe y el romanticismo. Lenz en 1772 dice que “el impulso hacia la perfección” es uno de los impulsos fundamentales de la naturaleza humana, y esta perfección consiste en el completo desarrollo de todas “las facultades y capacidades que la naturaleza ha implantado en nosotros”.

Además, estaban las críticas empíricas a la Cadena del Ser lanzadas por autores como Voltaire, el Dr. Jonson y Blumenbach. La naturaleza, tal como era observable, no parecía presentar ni siquiera un segmento de la cadena que estuviese completo y sin quiebras. Como dice Voltaire, con su inimitable estilo:

“La primera vez que leía Platón y llegué a esta gradación de los seres que se eleva desde el más ligero átomo hasta el Ser Supremo, me sorprendió con admiración. Pero cuando lo miré detenidamente, el gran fantasma se desvaneció … Al principio, la imaginación se complacía en ver la imperceptible transición de la materia inanimada a la orgánica, de las plantas a los zoofitos, de éstos a los animales, de éstos a los genios, de estos genios dotados de un pequeño cuerpo etéreo a las sustancias inmateriales; y por último, los ángeles y los distintos órdenes de tales sustancias, ascendiendo en belleza y perfección hasta el propio Dios. Esta jerarquía gusta a las buenas gentes que se imaginan ver ahí al Papa y a sus cardenales, seguidos de arzobispos y obispos; tras los cuales vienen los párrocos, los vicarios, los simples sacerdotes, los diáconos, los subdiáconos; luego comparecen los monjes y la fila termina con los Capuchinos”.

Pero Voltaire argumenta que la serie continua es inexistente en el mundo orgánico. Primero, están las especies que existieron y han desaparecido y otras que pueden ser

destruidas por el hombre si éste así lo desea, como los lobos. En segundo lugar, podemos concebir especies imaginarias intermedias entre las actuales, como por ejemplo, un humanoide bípedo que posea inteligencia pero que carezca de habla, que respondiera a nuestros gestos y nos sirviera. Por último, la cadena exige la existencia de una vasta jerarquía de seres inmateriales por encima del hombre, pero aparte de la revelación, no hay ninguna razón para creer en ellos, y no está claro por tanto qué razón tenía Platón para creer en ellos.

La crítica del Dr. Johnson, por su parte, recuerda a los argumentos de Zenón de Elea: La Cadena del Ser está en contradicción consigo misma, pues debería ser un continuo genuino y no un pseudo-continuo. Para empezar, “el ser superior no infinito que culmina la Cadena debe estar a una infinita distancia bajo lo Infinito … y en esa distancia hay sitio para una infinita serie de indefinible Existencia. Entre el punto positivo más inferior de la existencia y la Nada, hay otra hendidura de una infinita profundidad; donde de nuevo hay Espacio para interminables órdenes de Existencia subordinada… No es esto todo. En la Escala, dondequiera que comience o termine, hay infinitas Vacuidades. A cualquier distancia que supongamos el siguiente Orden de Seres situado por encima del hombre, hay un espacio para un Orden de Seres intermedio entre ambos; y si para un Orden, entonces para infinitos Ordenes; puesto que cada Cosa … puede dividirse infinitamente. De manera que, por lo que nosotros podemos juzgar, debe haber un Espacio de Vacuidad entre cada dos peldaños de la Escala”.

Además, observa Johnson, el principio de plenitud tiene consecuencias que deberían poder demostrarse empíricamente, pero que en realidad son falsas, por ejemplo, que debe existir el mayor número posible de cada clase de seres, algo que con respecto al Hombre no resulta cierto.

La primera crítica de Johnson había sido respondida por Leibnitz con la hipótesis de que para encontrar los eslabones que faltaban en la cadena sería menester volar a Marte o las Pleyades⁴. Otra explicación, no menos aparatoso, era la de Maupertuis, quien supuso que las especies faltantes habrían sido eliminadas por accidentes como la aproximación de un cometa. Sintetizando ambas propuestas: que la naturaleza se vería completa y ordenada si tuviéramos la capacidad de observarla en toda su extensión y en toda su secuencia temporal, pasada y presente (y, algunos añadieron, futura). Una explicación mucho más sutil y probablemente más fructífera fue la del, por otra parte denigrado, filósofo Robinet, quien soluciona la paradoja de los saltos cualitativos observables afirmando que debe atribuirse a los órdenes inferiores algún rudimento de los atributos conspicuos en los superiores, y a los superiores algunos vestigios de las características de los inferiores y esta es la manera como se conserva la continuidad. Con este argumento, Robinet estableció todo un grupo de importantes conclusiones filosóficas: el hilozoísmo, el panpsiquismo y una peculiar clase de panlogismo, la doctrina del rudimento de racionalidad de todos los seres naturales. No existe tal cosa como una “materia bruta” pura, pues hasta los átomos deberían tener rudimentos de racionalidad y rudimentos de conciencia “contando con que fuera de un grado y una cualidad adecuada a él”.

⁴ Esta clase de explicaciones recuerdan a la que dan actualmente algunos físicos cuánticos para explicar el colapso de la función de ondas a un estado único de los muchos posibles: en realidad hay múltiples universos, que se bifurcan una y otra vez en cada observación humana, y nosotros estamos cada vez sólo en uno de ellos

El propio Leibnitz acaba introduciendo la hipótesis “evolucionista” de que los principios de plenitud y continuidad existen pero se manifiestan en la sucesión y no en un orden cósmico preestablecido, por lo que se puede decir que tiene dos cosmologías distintas a lo largo de su obra. Kant también acabó formulando una teoría análoga, incluyendo una teoría sobre la condensación inicial de los sistemas estelares por la fuerza gravitatoria y la inercia y su evolución posterior. Estas teorías que podríamos llamar “evolucionistas” se multiplicaron alrededor del tercer cuarto de siglo. La hipótesis de derivar todas las especies actuales de un pequeño número, o quizás de una sola pareja, la propusieron el presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, Maupertuis, en 1745 y 1751, y el principal redactor de la Encyclopédie, Diderot, en 1749 y 1754. El propio Robinet introduce una teoría sobre la tendencia de los seres a cambiar hacia mejor, desde su forma más puramente material, pasando por la animada y posiblemente tendiendo a desembarazarse de los cuerpos, que recuerda a la Evolución creadora de Bergson y filósofos posteriores.

La teoría de Robinet tuvo otras consecuencias interesantes. Puesto que no hay serie continua a no ser que todos los miembros de la serie tengan algo en común, aunque en distintos grados, Robinet deduce que debe haber una única forma-tipo anatómica común a todos los seres vivos y a todas las cosas. De manera que la completitud de la naturaleza se limita a la realización de todas las variaciones de un único “prototipo”. Una idea cercana es defendida por Diderot en 1754. La búsqueda de una forma primordial o Urbild fue también una obsesión para Herder y Goethe. Desgraciadamente, en la búsqueda de adumbraciones de la forma humana en los órdenes inferiores de la creación, Robinet se vio conducido a encontrar similitudes de los rostros, así como de los brazos y piernas, en los rábanos y en otras plantas, y a publicar dibujos de estos antropoides vegetales.

X. Romanticismo y principio de plenitud.

El iluminismo ilustrado tomó como bandera la universalidad de la Razón humana y promovió todo lo que fomentara tal universalidad. Este programa en la práctica redundó en una sobresimplificación de la diversidad humana y social reales, en nombre de aquellos conceptos que “pueden ser entendidos por todos”. De ahí la recuperación del clasicismo por los ilustrados, bajo la suposición de que estilos que habían recibido su aprobación unánime durante siglos, debían ser del gusto universal de cualquier hombre. Los deístas, por ejemplo, proclamaron que cualquier religión que sea “histórica”, como el Cristianismo, debe ser falsa, pues no es universal. No valdría, por ejemplo, para los nacidos antes de la “revelación” o los habitantes de regiones lejanas a los lugares donde esa religión ha sido predicada. Además, afirmaban los deístas, se trata de religiones “misteriosas” y complicadas, y en consecuencia, no son la clase de cosa que todos los hombres, salvajes y civilizados, simples y eruditos, podían instantáneamente comprender e intuitivamente percibir como cierta. La “religión natural”, proclamaba Voltaire, sólo puede incluir “los principios de moral comunes al género humano” y, como decía Samuel Clarke, la postura deísta se resumía en la creencia de que “lo que no es universalmente conocido por todos los hombres no es necesario para ninguno”.

Como reacción a esta fe en lo universal y general, la revolución romántica encontró apoyo en la versión evolucionista y partidaria de la máxima diversidad y máxima creatividad que estaba implícita en una de las interpretaciones posibles de la gran

Cadena del Ser y el principio de Completitud. Como dice Schiller, el artista humano, como el divino, debe ser exhaustivo en la exposición de todos los posibles modos del ser y de la experiencia y recomienda una mayor atención a la riqueza de contenidos antes que a la forma, en abierta oposición a los cánones neoclásicos. Luego, en sus *Cartas sobre la Educación Estética del Hombre*, reconoce que el hombre está siempre en tensión entre las dos tendencias que corresponden a los dos Absolutos platónicos: el ego nouménico y el ego temporal humano, en terminología kantiana. Una es la exigencia de la pura unidad, de la “forma” en abstracto, universal y adversa al cambio; la otra es exigencia de diversidad, de completitud, de contenido particularizado, es una especie de “impulso sensual” según Schiller. Al final reconoce que la unidad entre forma y contenido no puede alcanzarse nunca completamente. Schlegel consigue formular en sus propuestas teóricas una cierta síntesis entre la universalidad de entender y apreciar cualquier forma estética por lo que en sí propone y manifiesta, y a la vez, el aprecio por sus rasgos particulares. Se orienta hacia una universalidad de la comprensión de todos los particulares que el ser humano es capaz de crear, sin despreciar ninguna manifestación en nombre de otra. Para Schlegel el cultivo y desarrollo de la individualidad, personal, racial y nacional, es una obligación para el individuo y las sociedades, pues contribuye al despliegue del bien. Novalis estaba básicamente de acuerdo con tal postura. El primer mandamiento romántico era: “¡Sé tu mismo, sé único!”.

En contra de las ideas deístas, Schleiermacher llega a proponer que todo hombre podría y debería tener una religión propia, que fuera afín a lo que de único tiene su propia personalidad y a su posición única dentro del universo.

Algunos desarrollos poco afortunados del ideario romántico posteriores a su proclamación son bien conocidos: cierto conservadurismo político opuesto a algunas metas del programa progresista, que era tendente a la igualdad y uniformización de los hombres; una gran cantidad de introversión enfermiza en literatura; una aburrida exhibición de las excentricidades del ego individual, que muchas veces eran meras convenciones vueltas del revés; fomento del egotismo humano, y en especial, en la esfera política, fomento del tipo de vanidad colectiva que son el nacionalismo y el racismo. La creencia en la sagrada de la propia idiosincrasia, en especial cuando se trata de la idiosincrasia de un grupo y, por tanto, se mantiene e intensifica mediante la mutua adulación, se convierte fácilmente en la creencia en la propia superioridad.

Pese a todo ello, el descubrimiento del valor intrínseco de la diversidad, fue uno de los grandes descubrimientos del espíritu humano y es la forma final como ha sobrevivido, transformado, aquel antiguo principio de plenitud que nació con Platón.

Para Lovejoy, William James fue una de las personas donde los principios románticos de diversidad y tolerancia por lo diverso, a la vez que cierta universalidad del entendimiento, fueron llevados a un equilibrio más fructífero y humano.

XI. El Resultado de la historia y su moraleja.

Durante la mayor parte de su historia, la religión occidental, en sus formas más filosóficas, ha tenido dos dioses (así como en sus formas menos filosóficas ha tenido más de dos). Estos dos se identificaban como un solo ser con dos aspectos, pero las

ideas correspondientes a los “aspectos” eran ideas sobre dos tipos de ser antitéticos. El uno era el Absoluto de la ultramundaneidad: autosuficiente, ajeno al tiempo, ajeno a las categorías del pensamiento y las experiencias humanas normales, sin necesidad de mundo ni de seres menores que complementaran su propia perfección autosuficiente. El otro era el Dios cuya no autosuficiencia se subrayaba y que no era “absoluto” en ningún sentido filosófico: el Dios cuya naturaleza esencial requería la existencia de otros seres y no sólo de una clase de ellos, sino de todas las clases que pudieran encontrar sitio en la descendente escala de las posibilidades de la realidad: un Dios cuyo primer atributo era la creatividad, cuya manifestación se encontraba en la diversidad de las criaturas y, por tanto, en el orden temporal y en el espectáculo plurifacético de los procesos naturales. El artilugio que durante siglos sirvió para enmascarar la incongruencia entre ambas concepciones fue el sencillo dicho de Platón en el Timeo, convertido en axioma fundamental del emanacionismo: que un ser bueno debe estar libre de “envidía”, que lo más perfecto necesariamente engendra o se desborda en lo que es menos perfecto y que no puede “permanecer dentro de sí mismo”. El artilugio no superó la contradicción entre las dos ideas, pero su efectividad fue cada vez mayor gracias a la aparente congruencia con un supuesto sobre la relación causal que, por gratuito que fuere, parecía natural al entendimiento humano: que lo “inferior” debe proceder de lo “superior”, que la causa, como mínimo, no ha de ser menor que sus efectos. Dado que la idea de Dios se consideraba también la definición del supremo bien, de la dualidad de ideas sobre Dios derivó un dualismo de valores, el uno ultramundano (aunque muchas veces con visos de indiferencia), el otro de este mundo.

En el siglo XVIII es muy visible la separación de los dos elementos de este dualismo. La lógica del principio de plenitud en sí mismo parece entrañar la conclusión de que la imitación del Dios ultramundano pudiera no ser el bien del hombre, puesto que la razón o bondad de Dios exige que cada grado de seres imperfectos exista de acuerdo a su clase distintiva. Y mientras tanto, la idea de Dios se iba volviendo predominantemente de este mundo, tendiendo a fundirse con la concepción de “la Naturaleza” infinitamente variada en sus manifestaciones e interminablemente activa en la producción de distintas clases de seres.

Cuando el universo entero, esto es, la Cadena del Ser, empieza a verse, en el s. XVIII, ya no completo de una vez y para siempre, sino como evolucionando gradualmente desde un menor a un mayor grado de completitud y excelencia, inevitablemente se planteó la cuestión de si podía suponerse que en tal universo se manifestaba un Dios perfectamente eterno e inmutable. Al principio hubo intentos de responder positivamente: la creación era en el tiempo, pero estaba prefijada desde la eternidad. Pero con el final del siglo y principios del s. XIX, estos supuestos empezaron a invertirse. El mismo Dios fue temporalizado, y de hecho se le identificó con el proceso mediante el cual toda la creación ascendía lenta y penosamente la escala de las posibilidades; o bien, si el hombre debe reservarse para la cima de la escala, Dios se concebía como el término aún por realizar del proceso. De este modo, el emanacionismo y el creacionismo vinieron a ser sustituidos por lo que es mejor llamar evolucionismo radical o absoluto: el evolucionismo típicamente romántico del que en gran parte es una reedición *L'evolution créatrice* de Bergson. Lo inferior precede a lo superior, no tan sólo en la historia de las formas y funciones orgánicas, sino universalmente; en el efecto hay más de lo que estaba contenido en la causa, salvo como potencialidad abstracta no realizada.

Donde mejor se aprecia esta evolución es en Schelling. De sostener inicialmente una idea de Dios dual como la comentada, en 1809 expone una idea de Dios completamente naturalizada:

“¿Tiene un objetivo último la creación? Y si lo tiene, ¿por qué no se alcanza de una vez? A estas preguntas no hay más que una respuesta: Porque Dios es la *vida* y no un mero ser. Toda vida tiene un *sino* y está sometida a sufrimiento y a devenir... El ser sólo es sensible en el devenir... Sin la concepción de un Dios humanamente sufriente – concepción que es común a todos los misterios y religiones espirituales del pasado- la historia resulta absolutamente ininteligible”.

En Oken, discípulo de Schelling, aún se ve mejor que en él a un Dios que “siendo inicialmente un cero”, se realiza gradualmente a lo largo de la historia del cosmos. Y añade: “El Absoluto no existe en el tiempo ni antes del tiempo, sino que *es el tiempo*” y “el tiempo es solamente el pensamiento activo de Dios”. “El hombre es la creación en que Dios se convierte por completo en objeto de sí mismo. El hombre es Dios representado por Dios”.

Las concepciones de Schelling y Oken recibieron muchas críticas escandalizadas. Schelling responde a ellas apoyándose en la evidencia empírica: No sólo está la omnipresente evidencia de la evolución de las especies y la materia. Además, el hecho del mal y la imperfección del mundo son irreconciliables con la creencia de que el universo procede de un ser perfecto e inteligente *ab initio*. Quienes defienden esta creencia “no tienen ninguna respuesta cuando se les pregunta cómo, de una inteligencia tan clara y lúcida, puede haber surgido un todo tan singularmente confuso (incluso cuando se le pone un cierto orden) como es el mundo”. La visión convencional según Schelling tampoco es edificante y consoladora, pues “deriva lo no-bueno de lo bueno, y hace de Dios, no el origen y la potencialidad del bien, sino el origen y la potencialidad de lo no-bueno”.

Schelling demuestra de una manera radical que los dos Dioses constituyentes de esa serie de “notas a Platón” en que consiste la filosofía occidental no pueden ser creídos al mismo tiempo, hay que elegir entre ellos.

El mundo del principio de plenitud y continuidad y de la Cadena del Ser parecía un mundo coherente, luminoso, intelectualmente seguro y fiable, donde el entendimiento del hombre podía avanzar con toda confianza para buscar la comprensión; y la ciencia empírica contaba con un esbozo de lo que se podía esperar e incluso preveía determinados descubrimientos de las observaciones reales. Sin embargo, la historia de esta idea –en la medida en que presupone un mundo de una absoluta inteligibilidad racional- es la historia de un fracaso. El experimento filosófico en su conjunto constituye una de las más grandiosas empresas del intelecto humano. Pero cuando las consecuencias de sus hipótesis se fueron haciendo más explícitas, más aparentes también se hicieron sus dificultades; y cuando se extraen todas, lo que demuestran es que la hipótesis de la absoluta racionalidad del cosmos es increíble. Entra en conflicto; en primer lugar con un hecho inmenso, el hecho de que la existencia es temporal y cambiante. Cualquier cambio por el que la naturaleza contenga en un determinado momento otras cosas o más cosas que en otro momento resulta fatal para el principio de razón suficiente. Además, no podía haber, como mostró Agustín, ninguna razón concebible para que el mundo haya sido lanzado a la existencia en un instante concreto

y no en cualquier otro, ni para que le convenga mejor una duración que otra. Un mundo como el defendido por el creacionismo más bien parece un colosal accidente y no un mundo con una razón de ser.

Si se abandonan los principios de razón suficiente, plenitud y continuidad, una posible conclusión es que la Voluntad es anterior al Intelecto. Sobre este punto, hay que admitir que tenían más razón los oponentes de finales de la Edad Media al racionalismo estricto en teología, los adversarios de Leibnitz y Spinoza en los siglos XVII y XVIII, y Voltaire y el Dr. Johnson en su polémica contra la entera noción de la Cadena del Ser. En el siglo XX esta opinión se ha ido haciendo cada vez más habitual. Un aspecto del desenlace queda bien ilustrado en un pasaje de Whitehead que hubiera horrorizado a Plotino y Bruno, a Spinoza e incluso a Leibnitz, puesto que da el nombre de Dios, no a la Fecundidad Infinita, sino al “principio de limitación”: “La aparente limitación irracional” del mundo real sólo puede servir de prueba de que es puro ilusionismo. “Si rechazamos esta alternativa, … debemos aportar una base para la limitación que se cuente entre los atributos de la actividad sustancial. Este atributo proporciona una limitación para la que no puede darse ninguna razón, pues toda razón brota de ahí. Dios es la última limitación y su existencia es la última irracionalidad” (Science and the Modern World, 249).

Independientemente del grado de validez que se le otorga actualmente, es imposible negar el papel enormemente fructífero que la idea de la Gran Cadena del Ser ha tenido en la historia del pensamiento occidental.