

Más allá de una visión mecanicista del mundo

Douglas Sloan

Desde el inicio de la revolución científica en el siglo XVII, la ciencia y cultura occidentales han estado dominadas por una visión materialista y mecanicista del mundo, a lo cual se suma nuestra propia capacidad para conocerlo. Así pues, todos los aspectos no materiales o espirituales han sido expulsados de esta visión del mundo, así como de las formas de pensar y entender nuestro alrededor.

La visión mecanicista del mundo

Una manera cuantitativa y mecanicista de acercarse al conocimiento permite manejar cantidades y aspectos mecánicos del mundo con gran eficacia. Sin embargo, las *cualidades* naturales que nos rodean y conforman están desapareciendo; son las cualidades de la vida, el significado de las cosas, la belleza, la unidad: a pesar de ser esenciales, no se les reconoce un lugar propio en esta concepción moderna y dominante de cómo y qué podemos conocer. En un principio, lo que no podía conocerse quedó relegado a un segundo plano para, después, tomarse como un

asunto sin importancia y finalmente dar la impresión de siquiera existir.

Existen tres supuestos que dominan el pensamiento moderno y nuestra conciencia sobre *lo que conocemos* y *cómo accedemos* a ello. Estos supuestos implican una serie de consecuencias de gran relevancia para la vida moderna. La primera de ellas gira en torno a la distinción entre lo que podemos conocer de forma objetiva y aquello que se percibe subjetivamente; en última instancia, este supuesto se acerca a la realidad como si se tratara de un mecanismo cuyos elementos son observables y cuantificables. Podemos decir que recibió su estampa moderna muy temprano durante la revolución científica, debido a la distinción que se hizo entre lo que se denominaba como “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”. Las cualidades primarias incluían fenómenos tales como la extensión en el espacio, la masa, el peso, el movimiento, los números, etc. Se pensaba que estas cualidades podían conocerse de manera clara y certera a través de la descripción empírica y las

matemáticas. Las cualidades secundarias incluían al principio fenómenos como el color, el gusto y el sonido, pero finalmente se amplió hasta incluir otros dominios cualitativos como la valía, el significado de las cosas y los propósitos. Asentada esta perspectiva, se creía que el conocimiento podía aplicarse únicamente a las cualidades primarias, las cuantitativas. Mientras que las secundarias, aun entendiéndose como realidades de la experiencia, no podían *conocerse*, estrictamente hablando, porque dependen de un observador. Así pues, la percepción de las cualidades secundarias perdía valor al verse salpicada de emociones subjetivas, de hábitos, predisposiciones, etc., y no podía proporcionar un material que se adecuara a un conocimiento objetivo y preciso.

Como ya hemos dicho, a esta suposición cuantitativa y mecanicista le siguen otras dos sobre qué podemos conocer y cómo podemos hacerlo. A la primera de ellas la hemos denominado la “suposición objetivista” y plantea la separación fundamental entre el conocedor y el objeto a conocer. Este supuesto sostiene que debemos distanciarnos todo lo posible de aquello que nos disponemos a conocer si deseamos hacerlo en profundidad, y describirlo desde la perspectiva de un espectador que no esté implicado en forma alguna. A esto se lo referencia a veces,

tan convenientemente, como el supuesto del “espectador consciente”. Resultaba importante no aplicar las cualidades personales que añadieran sentimientos y valores a esta relación, puesto que, de hacerlo, distorsionaría y sesgaría el conocimiento puro de la realidad, imposibilitando que fuera objetivo e independiente del conocedor.

A la siguiente afirmación se la ha denominado “sensacionista”, o dicho de otra manera, se le atribuye una “búsqueda de sensaciones” o un “vínculo con la percepción sensorial” ante la realidad conocible. Este sería un ejemplo de la afirmación, algo forzada, expresada por el filósofo del siglo XVII John Locke, quien sostiene que sólo podemos conocer lo que nos es dado a través de la experiencia de nuestros sentidos físicos ordinarios y de aquello que podamos abstraer de esa experiencia. El supuesto de conocer más garantizaba una limitación del conocimiento a lo estrictamente mecánico y cuantitativo.

En un principio, las suposiciones de esta visión mecanicista se atribuían principalmente a la naturaleza. Para Descartes y Newton, la naturaleza era, en definitiva, cuantitativa, no tenía cualidades ni consciencia. Debía entenderse enteramente en términos físicos de causa y efecto, es decir, mecánica. En esencia, se

la tomaba como “un sistema de materia en movimiento sujeto a leyes propias, gobernado por las leyes de la máquina”. Durante los siglos XIX y XX y de forma gradual, muchos extendían esta visión al marco de lo propiamente humano y a toda la sociedad y la cultura. Si nos situamos en este punto de vista, los seres humanos también pueden entenderse, esencialmente, como materia en movimiento. Por lo tanto, toda la cultura del ser humano relacionada con estas cualidades y con lo no material, como el sentido de las cosas, los valores, los propósitos, los ideales y la concepción de uno mismo, se toman cada vez más como simples manifestaciones superficiales, o epifenómenos, de materia en movimiento.

Los supuestos de la visión mecanicista han demostrado tener una extraordinaria efectividad a la hora de abordar las dimensiones cuantitativas y mecánicas del mundo. El poder y logros de la tecnología moderna en cada una de las áreas —en comunicación, viajes, medicina, construcción, computación, etc.— habrían resultado imposibles a lo largo de estos últimos cuatro siglos sin el desarrollo de métodos de conocimiento que, además, mejoran continuamente, así como del abordaje, como ya hemos dicho, de las dimensiones cuantitativas y mecánicas del mundo. Dichos supuestos conllevan una abstracción útil del todo unitario y

resultan también en extremo efectivos para, precisamente, entender y trabajar con lo cuantitativo y lo mecánico. Sin embargo, cuando estas suposiciones se emplean para explicar todo lo que se encuentra más allá de lo puramente cuantitativo y mecánico, se vuelven muy destructivas. Nuestra experiencia de la vida, de la belleza y del sentido en la naturaleza empieza a considerarse como una mera, aunque complicada, combinación de materia en movimiento que se presenta muerta, es pasiva y carece de valor. Por definición, o más bien, por orden, el espectro al completo de lo espiritual es eliminado.

Una transformación fundamental de nuestra teoría del conocimiento supondría reconocer y desarrollar capacidades para el conocimiento del espíritu y de lo material. En el sentido más general, el *espíritu* se refiere a todo aquello que no es materia, todo lo inmaterial, todo lo no-sensorial. ¿Y qué son estas realidades no-sensoriales, estas realidades del espíritu? Ya lo hemos mencionado. Comprenden todo tipo de significados, incluso nuestras ideas ordinarias; los valores e ideales — las ideas que nos guían hasta adquirir los significados; los propósitos y metas verdaderamente válidos— finales formales y terminantes. Y no nos olvidemos de las cualidades; estas incluyen el color, el sonido y las esencias que se entrelazan

con la experiencia sensorial, pero cuya completa realidad trasciende toda sensibilidad; preguntemos a un artista, por ejemplo, si no es esto verdad. Pero las cualidades también nos hablan de lo que experimentamos y entendemos como significado, como valor, propósito, verdad, belleza, bondad, libertad, amor y percepción de uno mismo. El conocimiento del espíritu no-sensorial puede por tanto describirse como el conocimiento de las cualidades en toda su complejidad.

De reconocer y practicar las capacidades de lo no-sensorial, el conocimiento cualitativo —el del espíritu— desarrollaría una serie de consecuencias de gran alcance para la vida entera, tanto social como individual. Una transformación fundamental de nuestra capacidad de conocer debe por fuerza involucrar una transformación esencial de nosotros mismos: de nuestras emociones, nuestras habilidades conceptuales, nuestro poder de atención y concentración, nuestras actitudes y valores. Asimismo, al poner conscientemente en práctica las capacidades que implican el conocimiento material y espiritual —y su íntima interconexión— un transformante de nuestras formas modernas dominantes de conocer nos conduciría hasta una transformación de nosotros mismos y nuestro mundo.

Es importante tener en cuenta que las suposiciones de esta forma mecanicista de contemplar el mundo se encuentran profundamente inculcadas en nuestra conciencia moderna, hasta el punto de encarnarla nosotros mismos; todos participamos de una manera u otra en estas suposiciones. Es vital que seamos conscientes de que estas opiniones tienden a reafirmarse a sí mismas en nuestro pensamiento aun cuando nos hallemos inmersos en un proceso de superarlas.

A continuación, formulamos primeramente esta pregunta: en la historia, ¿cuáles han sido las críticas más significativas que han recibido estos supuestos de la conciencia moderna? Para proseguir que, a la luz de estas críticas, ¿pueden seguir sosteniéndose estas suposiciones? ¿Con qué propósito? Y finalmente: ¿qué principales consecuencias han traído estas suposiciones para el ser humano y el mundo?

Críticas a los supuestos mecánicos

Antes de abordar cualquier crítica, merece la pena primero considerar la principal tentativa de aceptar y hacer las paces con el pensamiento mecanicista, una tentativa que al mismo tiempo se ha esforzado por mantener un espacio firme y estable para los valores humanos.

Esta respuesta podría denominarse la “teoría de la verdad de las dos realidades”. Aparece representada ante todo por la distinción conocida por todos entre las verdades de la ciencia natural y las verdades de las humanidades (esto es, la verdad concerniente a la materia y la verdad centrada en el significado de las cosas). Este acercamiento de dos caras tiene una larga historia en la civilización occidental. Comenzó a tomar forma durante la revolución científica a partir de la distinción, que ya hemos visto, de las cualidades primarias y secundarias. Durante los siglos XVIII y XIX, esta teoría ambivalente de la verdad se refinó todavía más. Se institucionalizó en la universidad moderna, en donde ejerce su influencia todavía a día de hoy en toda la educación y cultura modernas. La ciencia se ocupa de la naturaleza que, por supuesto, se encarga también del cuerpo humano. Las humanidades, como su propio nombre sugiere, tienen alcance en la realidad estricta del significado de las cosas, los valores, propósitos y cualidades. En esta división, sólo la “verdad científica”, a través de la observación y las matemáticas, concibiendo la naturaleza como la materia en movimiento, son vistas como conocimiento objetivo. Las “verdades de la humanidad”, que se encargan de las cualidades secundarias, se limitan al terreno subjetivo de la fe,

la tradición, el sentimiento (estético, religioso y cultural), las costumbres sociales, la acción social, etc.

Esta división entre la ciencia y las humanidades (en la universidad alemana se las denomina: ciencias naturales, *Naturwissenschaften*, y, literalmente, ciencias espirituales, *Geisteswissenschaften*) ha ejercido una enorme influencia en la configuración de la sociedad y cultura de Occidente. Frente a una ciencia mecanicista absoluta, esta suposición doble ha ayudado a mantener con vida las cualidades y preocupaciones esenciales de la humanidad. Aunque se hayan visto como meras subjetividades y, a este respecto, el paradigma dominante las considere inferiores al conocimiento científico, las humanidades han supuesto la mayor fuente de búsqueda creativa del sentido y los valores humanos. En los mejores casos, las humanidades han promovido el cultivo de un espíritu crítico que en muchas ocasiones ha servido de bastión ante las violaciones doctrinarias e incluso políticas contra la libertad y derechos humanos. La suposición ambivalente ha constituido la principal respuesta de los pensadores religiosos modernos, quienes estaban deseosos de reconciliar los compromisos de la fe con el materialismo de la ciencia moderna. Asimismo, esta parece haber sido la respuesta para aquellos científicos

con implicación tanto en su profesión científica como en su fe personal y asuntos morales. Resultaría complicado sobrestimar la influencia positiva que esta teoría ambivalente de la verdad ha significado para la cultura y sociedad occidentales modernas. No obstante, la teoría ha amparado algunos problemas de extrema gravedad, algunos de ellos, de creciente agudeza.

Uno de ellos nos expone que, desde el principio, la división ciencias/humanidades ha expresado e institucionalizado una profunda alienación entre el ser humano y la naturaleza. La naturaleza, cedida al completo a la ciencia, es vista como materia muerta en movimiento, completamente separada de su naturaleza; y enfrentándose a ella, están las humanidades, las preocupaciones estrictamente humanas del significado de las cosas, los propósitos y valores. Esta división es la que reside en el corazón del sistema educativo y ha promovido una consciencia profundamente separada en dos en la civilización occidental.

Otro de los problemas hace hincapié en que, a pesar de que en teoría la relación entre las dos partes es simétrica y equilibrada, en la práctica esta es bastante desigual. En esta división, como ocurre con la segregación racial, la separación no se ha cumplido de una forma igualada.

La parte cuantitativa es considerada casi siempre más importante, algo que se puede ver perfectamente en la educación, por ejemplo, donde, en tiempos de restricciones económicas, el recorte de presupuestos lo sufren primero las materias relacionadas con las artes y no la química, la física o la informática. En la universidad, las materias relacionadas con lo cualitativo —la literatura, la filosofía, la educación, la religión, las artes— permanecen a la defensiva, tentadas con frecuencia a mostrarse más cuantificables y empíricas para probar que se sitúan a la misma altura en el currículum que las ciencias naturales.

Finalmente, el problema más serio es la tendencia por parte del lado mecanicista de transgredir las humanidades, de manera que la apariencia de una relación simétrica y entre iguales, desaparece. Se afirma cada vez más que los seres humanos y todo aquello que los hace únicos, esto es, el significado de las cosas, los valores, ideales, el amor, sus cualidades innatas, pueden ser entendidas, como cualquier otra cosa, en términos de materia en movimiento. El pensamiento mecanicista no sólo intenta explicar la naturaleza, sino también lo humano. Esta tendencia se ha fortalecido sobre todo en la cultura occidental, y trae consecuencias profundamente negativas, como ahora mostraremos.

El reconocimiento de que esta dicotomía presenta serios problemas, o por lo menos, los tres mencionados, ha llevado a desafiar el punto de vista dominante. Cada uno de los tres supuestos de la conciencia moderna han sido expuestos a lo largo del pasado siglo ante un gran número de críticas mordaces. Debemos preguntarnos qué alcance han tenido, si es que lo ha habido, para desmontar el dominio imperante y su afirmación de ser la única fuente de un verdadero conocimiento.

La suposición de una visión objetivista y espectadora ha sido de las tres la que quizá ha recibido una crítica más exhaustiva. Una de estas críticas la formula la física cuántica, la cual reconoce que durante la observación, el observador participa activamente en el proceso y esto altera el estado de lo que se observa. El debilitamiento de esta antigua postura del observador que se mantiene separado del medio, sostenida por los físicos modernos, resulta especialmente reveladora, puesto que es en el ámbito de la física donde el ideal del observador desconectado se considera original y, de una forma bastante dogmática, avanzado. La suposición sobre este observador ha sido cuestionada además por otras concepciones participativas del conocimiento que provienen de varias direcciones. Los estudios ecológicos y la filosofía feminista, por ejemplo, hacen hincapié en que el

conocimiento profundo, ya sea de la naturaleza o del ser humano, requiere de una relación interactiva y participativa entre el conocedor y aquello que este se dispone a conocer.

A David Bohm, el reconocido físico teórico, se le atribuye la frase: “Está claro que no hay ninguna explicación mecánica [sobre el universo físico] disponible ahora”. Los filósofos del proceso también han cuestionado la visión mecanicista al argumentar que la metáfora más adecuada para entender la naturaleza no es la máquina sino un organismo vivo.

Para terminar, el supuesto de que todo conocimiento genuino está ligado a los sentidos se ha cuestionado desde diferentes ámbitos. Tal vez la réplica más interesante a esta suposición sensacionista es la de los filósofos que señalan que debemos presuponer una cierta aprehensión intuitiva de realidades no sensoriales incluso ante la posibilidad de un conocimiento vinculado a los sentidos. El filósofo y teólogo *whiteheadino* David Ray Griffin afirma, por ejemplo, que el supuesto de que carecemos de intuición y percepción de entidades no sensoriales (es decir, ideas, normas morales, significados de las cosas, reglas cognitivas de la lógica) “convierte en imposible cualquier base empírica para muchas ideas que se presuponen

inevitablemente en nuestra práctica, incluyendo nuestra práctica de la ciencia”¹. Rudolf Steiner subrayó de forma parecida que todo nuestro pensamiento presupone un elemento de clarividencia, esto es, de percepción no-sensorial. Yéndonos ahora de una teoría del conocimiento a su práctica, esta perspectiva nos asegura que la tarea fundamental que debemos afrontar hoy día consiste en reforzar y continuar desarrollando estas capacidades rudimentarias y no sensoriales, de forma que podamos llegar a conocer el campo de las cualidades con rigor, constancia y el entendimiento necesarios para la completa transformación que nuestro tiempo requiere.

La persistencia de los supuestos mecanicistas

Estas réplicas a las suposiciones del pensamiento moderno son importantes, apuntan hacia nuevas posibilidades. Los antroposofistas necesitan mantenerse al corriente de estas nuevas direcciones y tener ganas de cooperar con aquellos, casi todos no-antroposofistas, que están a la cabeza de este desarrollo. Pero, al mismo tiempo, debemos preguntarnos qué tan efectivas han sido estas críticas hasta ahora. Para un mayor conocimiento de lo espiritual, ¿qué es lo que se necesita para traer ese potencial positivo, de lo cualitativo, hasta su máxima realización?

A pesar de las críticas que ha recibido la filosofía mecánica desde varios sectores, esta sigue siendo la visión dominante no sólo en la ciencia moderna sino también en la de los practicantes de otras disciplinas que no han establecido una epistemología objetiva o espiritual-empírica. A pesar del hecho de que, por ejemplo, la física moderna, como hemos visto, supone una serie de retos para las maneras no participativas de conocimiento y para las interpretaciones mecanicistas de la realidad, la física moderna sigue siendo todavía puramente cuantitativa. Las cantidades implicadas son esencialmente número, fuerza y movimiento, que con frecuencia son tratados de maneras altamente formales y exclusivas. Los propios físicos no se hacen ilusiones y saben que la suya es otra empresa cuantitativa, y como era de esperar, continúan describiendo su campo no como física cuántica sino como física mecánica. Además, la mayoría de los físicos se han limitado a una aproximación puramente instrumentalista que ni siquiera aborda mayores implicaciones. En lugar de eso, siguen viéndolo como su tarea para desarrollar fórmulas matemáticas que les permita predecir el resultado de posteriores experimentos y observaciones. Estos aspectos de la física moderna deben tomarse aún en cuenta por aquellos que tengan agilidad para

sacar conclusiones acerca de una supuesta nueva espiritualidad contenida en la física cuántica.

Otro campo fundamental de la investigación científica en la actualidad, el de la ciencia cognitiva (la investigación del cerebro), es extremadamente mecanicista y reduccionista. La mente se identifica por entero con el cerebro y el ser humano al completo se ve reducido al funcionamiento de las neuronas en el cerebro y el sistema nervioso. Todo esto es interpretado de manera estrictamente mecánica. El difunto Francis Crick, un biólogo que recurrió a la ciencia cognitiva tras su trabajo sobre el ADN, describió la visión fundamental de la ciencia cognitiva moderna de esta forma:

Tú, tus alegrías y penas, tus memorias y tus ambiciones, tu sentido de identidad personal, son, de hecho, nada más que el comportamiento de un vasto montaje de células nerviosas y sus moléculas asociadas —no eres más que un paquete de neuronas.²

Si esta es la opinión de un sólo individuo, consideremos esta declaración a la que se suma el biólogo Richard Dawkins y E. O. Wilson, los filósofos Isaiah Berlin, W.V.O. Quine y el novelista Kurt Vonnegut. En esta declaración, que emiten a modo de justificación respecto a una investigación científica en relación a las posibilidades

de clonar mamíferos superiores y seres humanos, señalan:

El rico repertorio humano de pensamientos, emociones, aspiraciones y esperanzas parecen surgir de procesos electroquímicos del cerebro, no de un alma inmateral que opera de una forma que ningún instrumento pueda descubrir. —“Declaración en defensa de la clonación y de la integridad de la investigación científica”, 1997.

La reducción mecanicista del ser humano es aquí completa (y, por supuesto, se presenta indiscutible a través de la concepción simplista del alma que se propone como alternativa). La paradoja en este escrito queda reflejada en el hecho de que las ideas, valores y posiciones promovidas por estos científicos y pensadores deben considerarse también como “procesos electroquímicos del cerebro”, por lo cual se pierde cualquier ventaja cualitativa sobre otras ideas, valores y posiciones, quedando todas reducidas al mismo nivel de mecanismos electroquímicos. O bien estos pensadores hacen excepciones con sus propias ideas, o no son conscientes de las implicaciones de la visión mecanicista que yace tan profundamente arraigada en la mente científica moderna.

Finalmente, en el Neodarwinismo, la teoría de la evolución moderna dominante,

el supuesto mecánico gobierna sin rival. De hecho, asumir el Neodarwinismo como única y exclusiva explicación de toda evolución conlleva extender las suposiciones materialistas y mecánicas a toda la vida. El principio fundamental de esta teoría sostiene que toda vida debe contemplarse como un sistema sujeto a sus propias leyes de materia en movimiento, donde los eventos accidentales del pasado distante han llevado al estado actual de la vida biológica y botánica. Una de las tragedias de la batalla actual entre los neodarwinistas y los creacionistas bíblicos (ambas de carácter fundamentalista a su manera) es que los respetados biólogos que aceptan la evolución, pero no la interpretación darwiniana únicamente, son atacados por ambas partes y apartados de la discusión.

A pesar de las críticas convincentes que se han presentado, la visión mecanicista del mundo continúa con fuerza y está muy arraigada. Cuando ha sido aplicada a los aspectos innegablemente mecánicos del mundo, los resultados han sido impresionantes y con frecuencia, muy importantes. Nada de lo que aquí se escribe debe entenderse como una sugerencia de que el planteamiento mecanicista no tiene relevancia o que es en sí mismo dañino, ni que debería rechazarse; son abstracciones útiles para unos propósitos determinados. Y para

un efecto completo y beneficioso, estos planteamientos mecánicos y cuantitativos necesitan de un contexto cualitativo e útil. En otras palabras, es en el contexto de una visión más amplia, una definida en términos del valor de las cosas, su significado y propósito, en donde las descripciones mecanicistas del mundo resultan de mayor utilidad. Sin este contexto como guía, la visión mecanicista tiende a aportar su limitado marco de referencia como el principio explicativo dominante para toda la existencia, teniendo desastrosas consecuencias.

Las consecuencias de los supuestos mecanicistas

Las dañinas consecuencias de estos supuestos han ido creciendo en alcance e intensidad a lo largo de los tres últimos siglos. Ahora amenazan el futuro no sólo de la sociedad y cultura del ser humano sino también la propia vida en la tierra. Es crucial que seamos conscientes de las consecuencias y de lo que está en juego. Es fácil mirar a otro lado; es tentador, casi irresistible, caer en una especie de complacencia inconsciente (aunque incómoda e irritante), como si el mundo fuera a continuar como si nada.

Es una tentación que, sin embargo, los antroposofistas de entre todas las personas, deben resistir. Rudolf

Steiner dijo: “Necesitamos mantenernos despiertos y vivos por el bien de la humanidad. Si la antroposofía responde a este propósito, su tarea primordial debe ser alentar a las personas a que se alcen de verdad”³. Pronunció estas palabras durante unos de los momentos más críticos de la primera Guerra Mundial, advirtiéndole que, a no ser que la gente despertara realmente y se esforzara por comprender la naturaleza de lo que estaba ocurriendo, las catástrofes continuarían. A la luz de los desastres que le han acontecido a la humanidad desde ese momento, su advertencia sigue siendo tan significativa como lo fue entonces. Si quisiéramos demostrar que nuestra situación de hoy en día es menos peligrosa que en el tiempo de Rudolf Steiner, sería en verdad una tarea desmoralizante.

Que se nos pida permanecer imperturbables ante la dimensión de nuestra situación actual puede entenderse en un principio como un llamamiento a la desesperación nacido de un pesimismo que no cree en el futuro. Sin embargo, el mismo Rudolf Steiner habló de la necesidad ocasional de un “justificable pesimismo”. Y al adentrarnos con mayor profundidad en nuestras vidas, añadió, en lugar de mantener una postura pesimista u optimista, deberíamos centrarnos en hacer nuestro trabajo. No obstante, a la hora de despertar a la conciencia, subrayó

que cierto pesimismo está justificado: “justificado” si “se convierte en un reto para despertar e intentar alentar a las almas, sea cual sea tu lugar en la vida, para que la ciencia del espíritu pueda impulsarse”⁴.

A sabiendas del riesgo que conlleva este pesimismo justificable, echemos una ojeada a la situación que los supuestos dominantes del pensamiento moderno han contribuido a crear, supuestos que han colaborado en el bloqueo del desarrollo de la ciencia del espíritu.

La ciencia fundamentalista

Como ya he demostrado previamente, las formas modernas de conocimiento, limitadas como están por el mundo mecanicista de los sentidos, no pueden operar con las dimensiones no sensoriales de la experiencia humana —el significado de las cosas, los valores y las cualidades— excepto para explicarlas como epifenómenos superficiales de un sustrato cuantitativo subyacente. Estas realidades no sensoriales y no espirituales, no obstante, constituyen la esencia de la vida humana y no desaparecen; vuelven una y otra vez para reafirmarse. En la visión moderna del conocimiento no hay posibilidad de conocerlas en sentido estricto, sólo se pueden manifestar de forma arbitraria y dogmática, es decir, de manera fundamentalista. Las suposiciones

dominantes convierten en imposible el acceso al conocimiento de las realidades no sensoriales que trascienden los límites sociales y culturales. Este conocimiento podría ser, en principio, compartido por todos y así servir como fundación común para la cooperación y resolución de conflictos. Pero sin la base de este conocimiento, los juicios religiosos, éticos y estéticos se reproducen como dogmas. Esto atañe por igual a las afirmaciones políticas, económicas y científicas, así como a las religiosas, de fines y valores definitivos. En síntesis, considero que el dogmatismo de la ciencia moderna demuestra una tendencia fundamentalista similar al fundamentalismo religioso, el cual rechaza reexaminar las principales creencias incluso cuando conducen a enfrentamientos y conflictos con la realidad contemporánea.

Partiendo de este punto de vista, podemos entender una de las flagrantes ironías del fundamentalismo religioso, en concreto, que es una reacción contra el ácido corrosivo de la modernidad y al mismo tiempo una expresión primaria de esta misma. Por un lado, algunos fundamentalistas han visto con claridad que el mundo mecanicista es destructor de los valores humanos y de la experiencia y han lamentado la pérdida que conlleva: la disolución y dispersión de la comunidad, el debilitamiento de

la identidad, la pérdida de significados. Esto es lo que los fundamentalistas religiosos tratan de combatir. Por otro lado, el fundamentalismo sólo puede librar esta batalla de resistencia de forma dogmática y negativa porque ha aceptado la visión moderna, donde los fines y valores definitivos no pueden conocerse. Solamente pueden aceptarse y reafirmarse de manera dogmática tal y como las distintas escrituras religiosas, tradiciones, costumbres culturales, sentimientos grupales, etc., se han aproximado a ella. La implementación de los valores definitivos puede buscarse a través de la tecnología moderna y la razón técnica.

Los fundamentalismos no religiosos, sino políticos, científicos, económicos, por supuesto no combaten la mentalidad moderna y mecanicista: la han acogido y son con frecuencia los que más la promueven. No obstante, a su manera, son tan fundamentalistas como los religiosos, a los que ven como archienemigos. Sin querer, las afirmaciones sobre sus valores son tan dogmáticas como las de los religiosos fundamentalistas. Sabiendo todo lo que conlleva el mundo moderno, quien afirmara y promoviera un compromiso de valores no sustentados por un conocimiento cualitativo, imaginativo, espiritual, debe hacerlo de una forma tan dogmática, recurriendo a la tradición, los compromisos ideológicos, las emociones,

convenciones o intereses de poder. En este sentido, los liberales modernos y también los conservadores, cada uno avanzando contra el otro y contrastando sus proclamas, a menudo tiene más cosas en común de lo que les gustaría admitir.

Por su vínculo con los sentidos y las suposiciones mecanicistas como método aceptable y contenedor de conocimientos, el mundo moderno en general posee el carácter fundamentalista por excelencia. La tragedia sobreviene cuando se enfrentan los valores, como inevitablemente sucede: la afirmación arbitraria de los valores definitivos no pueden sino entrar en conflicto. No existe un campo más alto o una base de valores compartidos en el que se pueda encontrar una unión más profunda.

La degradación del ser humano y la destrucción de la naturaleza

El gran matemático y filósofo del siglo XX Alfred North Whitehead describió una vez la imagen de la naturaleza a través de la visión mecanicista del universo: “La naturaleza es un acontecimiento aburrido, mudo, sin olor, sin color; simplemente, la urgencia de un material interminable, carente de significado”⁵. Muchos científicos defensores de esta visión del universo afirman a día de hoy

que su misma investigación científica nos revela un mundo que, en última instancia, está carente de significado y de sentido. El físico de Harvard, Steven Weinberg, pronunció la célebre frase: “Cuanto más comprendemos del universo, más se nos presenta como un sin sentido”⁶. El biólogo William Provine escribió: “Nuestra comprensión moderna de la evolución implica que el significado definitivo de la vida es inexistente”⁷.

La astrónoma Sandra Faber afirmó que “el universo es un completo sinsentido desde la perspectiva del ser humano”. Y haciendo eco del mismo pensamiento, la astrónoma de Harvard, Margaret Geller, se preguntaba: “¿Por qué el universo debería tener sentido? ¿Cuál? Sólo es un sistema físico, ¿qué sentido hay ahí?”⁸. Se podrían añadir muchas más declaraciones de los científicos más respetados. Al encontrarse uno con estas imponentes declaraciones, merece la pena mencionar el comentario irónico de Whitehead: “Los científicos animados con el propósito de demostrar que carecen de propósitos constituyen un interesante objeto de estudio”⁹. Pero la ironía aquí no parece agitar la opinión de los líderes de la comunidad científica respecto al sinsentido de nuestro mundo. Tal vez se les deba reconocer el mérito de al menos no rehuir del retrato sobre las consecuencias nihilistas de esta visión materialista y mecanicista.

Estos científicos se sitúan entre las figuras públicas más influyentes. La ciencia es la fe moderna dominante y estas personas son los sumos sacerdotes, iconos culturales para la sociedad moderna. Cuando la ciencia se instaure como la mayor y única fuente explicativa y guía de los asuntos humanos, su perspectiva de un mundo carente de significado y mecanicista se filtra en todos los aspectos de la sociedad y con consecuencias tremendamente negativas. Este nihilismo no respalda la afirmación de las realidades de belleza, ideales éticos y el yo responsable. Tampoco ofrece recursos ante el reconocimiento y desafío a la complejidad de la existencia humana —el potencial humano para la bondad y la maldad, los misterios de la biografía, la creatividad de la imaginación, el valor de la comunidad colaborativa y el sacrificio por otros—. Quizás los únicos valores —ideales, si se pueden llamar así—, que apoyan este nihilismo son la supervivencia y el autoengrandecimiento en la lucha por la supervivencia.

Desde esta perspectiva, se reconoce a la máquina como evidentemente superior al falible, lento, limitado y mortal ser humano. Cada vez nos asedian más con propuestas de “mejorar” al ser humano a través de la ingeniería genética, la nanotecnología y la creación de máquinas híbridas humano-cibernéticas. “Mejorar” en este contexto significa modificar

radicalmente la naturaleza humana. La esperanza es que el ser humano no sea sujeto de enfermedades, muerte y estupidez. Se ha fundado incluso la “Asociación Transhumanista Mundial” con la intención de promover la mejora de las capacidades humanas. Mientras se cuestiona si esta trascendencia tecnológica del ser humano como concepción puede lograrse, este tipo de pensamiento socava y trivializa todo reconocimiento de la complejidad de la vida humana en toda su miseria, grandeza y potencial. Y no ofrece ninguna resistencia a lo que Owen Barfield ha denominado la posible creación de un “mundo fantásticamente horroroso”¹⁰.

Hoy en día, probablemente la consecuencia más apremiante de la filosofía mecanicista y el rechazo hacia los valores no materialistas que la acompañan es que, al apartar la perspectiva holística de un significado intrínseco y una naturaleza valiosa, nos ha llevado a un desmantelamiento implacable de la naturaleza. Erwin Chargaff, notable bioquímico y uno de los pocos científicos reconocidos críticos de la fe científica moderna, ha escrito:

La sobrefragmentación de la visión de la naturaleza... ha creado un mundo Humpty-Dumpty que debe tornarse cada vez más incontrolable mientras caen más y más piezas. La maravillosa,

inconcebible e intrincada complejidad ha sido arrancada, hecha trizas y analizada; y al final incluso la memoria del diseño se ha perdido sin que se pueda traer de vuelta.¹¹

Como muchos observadores de la situación mundial han comentado, “la naturaleza ya no existe” —sólo quedan pedazos y piezas, fragmentos.

Además de tener consecuencias directas y desastrosas, una naturaleza vista solamente como materia en movimiento también conlleva la explotación y el mal uso de la tierra a través del economicismo sin restricciones —el impulso constante hacia un crecimiento económico dependiente del consumismo. El coste para la tierra es ahora dolorosamente obvio. La destrucción de los bosques; la degradación de las tierras cultivables; la contaminación de los lagos, ríos y océanos; la disminución de recursos de agua potable; la extinción masiva de especies; el colapso mundial de las poblaciones de peces, y la lista de destrucción prosigue de forma alarmante. El informe de Planeta Vivo de la WWF ha concluido recientemente: “Las personas están expoliando los recursos del planeta a un ritmo que supera la capacidad del planeta para sustentar la vida”¹².

Especialmente responsable de esta situación es la población estadounidense

que, representando solamente el seis por ciento de la población mundial, consume entre un treinta y cuarenta por ciento de los recursos totales. Y no supone un gran alivio que la India y China se sumen al carro de la contaminación y destrucción de la tierra, probado que su ratio de industrialización se está acelerando. La situación promete empeorar y muy rápidamente. Se ha desatado una “guerra de recursos” (como atestiguan Oriente Medio y África) por las tierras de cultivo agrícola ya menguadas, por los recursos energéticos y en especial por el agua potable, y están en camino muchas más guerras en todo el mundo.

A todo esto se suma que, si el calentamiento global y el cambio climático se cumplen tal y como han predicho la mayoría de expertos en todo el mundo, existen pocas garantías de futuro.

Podríamos pensar que este expolio de la tierra se debe a la inconsciencia, la avaricia y a la codicia general humana. Desde luego que la inconsciencia y la avaricia han estado con nosotros desde siempre y en todas las épocas, jugando un papel importante en la devastación de la tierra. Pero en nuestro tiempo el problema es mucho más profundo, tanto que la naturaleza se ha convertido en una máquina muerta y carente de sentido, como materia en movimiento. A la

avaricia y la actitud inconsciente, y una cómoda indiferencia, se les ha otorgado carta blanca como nunca antes se había visto, sumando un contexto doblemente desastroso de sobrepoblación y tecnología destructiva. Mientras se siga considerando a la naturaleza una materia desprovista de cualidades, de vida interior, de sentido y unidad, será más fácil de justificar la búsqueda del provecho económico y del placer inmediato.

Un vívido ejemplo, y muy ignorado, de la unión e interconexión de la visión mecanicista, las actitudes sociales y culturales, la avaricia, los hábitos y la complacencia, una actitud impasible y la tecnología más puntera, se manifiesta en el trato hacia los animales en el campo de la agricultura industrial moderna. Aparte de la degradación medioambiental tan bien documentada, el declive comunitario y la propagación de enfermedades asociadas a la cría intensiva —en particular de cerdos, vacas y aves— el sufrimiento de estos animales casi nunca se contempla. Aún así, nuestra cultura origina una crueldad y sufrimiento a millones de animales de una intensidad hasta ahora ignorada. Los animales son definidos como “unidades de producción” y tratados de forma acorde a lo que se considera una serie de piezas útiles de maquinaria sin sentimientos. Su vida entera es una absoluta miseria. Una nube negra de sufrimiento en vida, de

criaturas con sentimientos, se cierne sobre nuestra cultura moderna, de la que la mayoría de nosotros somos cómplices ya sólo con nuestra voluntad de mantenernos en la ignorancia. El sufrimiento de estos animales supone uno de los mayores desastres morales de nuestro tiempo —obviamente es sólo una de las muchas crueldades, horrendas y habituales, pero es verdadera no obstante.

La falta de compasión hacia estas criaturas demuestra el penoso fracaso de nuestra imaginación, una falta de empatía y una debilidad de voluntad moral. Cuando se dice que el sufrimiento animal no tiene la misma importancia que el terrible sufrimiento de millones de seres humanos hoy en día, quizá sería conveniente recordar las palabras de Mahatma Gandhi: “La grandeza de una nación y su progreso moral puede juzgarse por la manera en que trata a sus animales”. Esta misma falta de imaginación, de empatía y determinación moral se alza como una barrera para el desarrollo de poder de conocimiento cualitativo.

El pesimismo justificable

En 1971 John Cobb, un respetado filósofo y teólogo estadounidense, escribió un libro que fue reconocido por muchos como un clásico breve sobre el estado del medioambiente. Se titulaba *¿Es demasiado*

tarde?. Casi veinte años después, Cobb y un antiguo economista del Banco Mundial colaboraron en la redacción de un libro acerca de la economía global. En aquel momento, acercándose al final del libro, se vieron obligados a escribir:

Cada año que pasa merman las posibilidades de un futuro más feliz. Al reconocer que las posibilidades se han desvanecido para siempre nos sobreviene una sensación de urgencia. La tardanza nos sale cara y todavía más para nuestros descendientes y el resto de especies con las que compartimos este planeta. Resulta complicado no dejarse llevar por la amargura sabiendo lo que hemos hecho y la cantidad de oportunidades de enmendarlo que dejamos pasar cada día. Es difícil no dejarse dominar por el rencor hacia aquellos que siguen impidiendo, y de manera exitosa, que se produzcan los cambios tan necesarios.

Aunque hay esperanza. En un planeta más caliente, de deltas desaparecidos, líneas costeras engullidas por el mar, bajo un sol más peligroso, con menos terrenos de cultivo y especies vivas, un legado de desperdicios tóxicos y toda la belleza irremediadamente perdida, puede que aún exista la posibilidad de que los hijos de nuestros hijos aprendan al fin a vivir como una comunidad entre comunidades.

Tal vez también puedan aprender a perdonar el ciego compromiso de esta

generación con un consumismo cada vez mayor. A lo mejor apreciarán los esfuerzos tardíos de haber dejado un planeta todavía capaz de sustentar la vida en comunidad.¹³

Pero ahora, de nuevo veinte años después, Cobb escribió recientemente:

La forma de ver la naturaleza como una máquina ha llevado al ser humano a tratarla como tal. Nos encaminamos hacia una crisis de proporciones mundiales y nuestra visión mecanicista nos impide tomar decisiones drásticas necesarias para cambiar de dirección.¹⁴

No sabemos si habrá una catástrofe global, predecir el futuro resulta arriesgado. La mayoría de los expertos han fracasado al predecir el colapso repentino de la Unión Soviética o el Apartheid en Sudáfrica. Pero como un bromista dijo una vez: “Los milagros existen, pero no invertirías tu dinero en ellos”.

Sería de ciegos e irresponsables ignorar las muchas advertencias sobre una catástrofe mundial inminente. Si evitamos la catástrofe (o más bien, las *catástrofes*) será únicamente porque el ser humano haya aprendido a tiempo a conocer las cualidades del mundo y a atenderlas. Si las catástrofes llegan, lo cual sucedería más pronto que tarde, sería de extrema importancia contar con individuos y comunidades que trabajaran

conjuntamente para desarrollar y extender una red de conocimiento vivo y al alcance de todos sobre las cualidades de la vida, el significado de las cosas, de la belleza y el espíritu, ya sea individual o colectiva. La ciencia espiritual de Rudolf Steiner está dedicada a este fin, y busca obtener implicaciones fundamentales y específicas para la ciencia, la sociedad y la cultura. En lo que al futuro de la tierra concierne, toda práctica meditativa o camino de desarrollo espiritual que no persiga como objetivo primordial la transformación del conocimiento en ciencia, sociedad y cultura, no puede más que resultar irrelevante.

Steiner hablo de un “pesimismo justificado” siempre que ayudara a que despertáramos y nos mantuviéramos alerta. En un nivel más profundo, sin embargo, y como ya he dicho, reconoció que no deberíamos definirnos como optimistas ni pesimistas, sino que debíamos dedicarnos a hacer nuestro trabajo. Durante una ponencia, ya al final de la primera Guerra Mundial, afirmó:

Recordaréis lo siguiente ante vuestras almas: “No estoy llamado, en ningún caso, a contemplarlo todo sin ilusión; no puedo ser ni pesimista ni optimista, de esta manera las fuerzas despertarán y me concederán el poder para colaborar con el libre desarrollo del ser humano y con el progreso desde

el lugar y situación en los que me encuentro”.

Incluso cuando los fracasos y tragedias del momento sean muy evidentes para la ciencia espiritual, esto no debería tomarse como una incitación al pesimismo u optimismo, sino como una llamada al despertar interior para que el trabajo independiente y el cultivo del pensamiento correcto tengan resultado. Es necesario un adecuado entendimiento sobre todas las cosas.

Con que un número suficiente de personas hoy en día se sintieran motivadas para decir: “Debemos tener definitivamente una mejor comprensión de las cosas”, entonces todo lo demás iría detrás.¹⁵

Esto sienta las bases de una sociedad y cultura sanas —y de la curación de una tierra enferma.

NOTAS A PIE DE PÁGINA

- 1 David Ray Griffin, *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts* (Albany: State University of New York Press, 2000), p. 139.
- 2 Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (London and New York: Simon and Schuster, 1944), p. 3.
- 3 Rudolf Steiner, *The Fall of the Spirits of Darkness* (London: The Rudolf Steiner Press, 1993), p. 16.
- 4 Steiner, p. 21.
- 5 Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1950), p. 80.
- 6 Steven Weinberg, *The First Three Minutes* (New York: Basic Books, 1977), p. 144.
- 7 Quoted in Huston Smith, *Why Religion Matters* (San Francisco: Harpers, 2001), p. 37.
- 8 Faber and Geller quoted in John F. Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, CO: Westview Press, 2000), p. 105.
- 9 Alfred North Whitehead, *The Function of Reason* (Boston: Beacon Press, 1929), p. 16.
- 10 Owen Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (New York: Harcourt, Brace & World, 1965), p. 146.
- 11 Erwin Chargaff, *Heraclitean Fire: Sketches from a Life before Nature* (New York: Rockefeller University Press, 1978), pp. 55–56.
- 12 http://wwf.panda.org/news_facts.cfm/publications/key_publications/living_planet_report/index.cfm.
- 13 John B. Cobb, Jr., and Herman E. Daly, *For the Common Good* (Boston: Beacon Press, 1989), pp. 399–400.
- 14 John B. Cobb, “Buddhism and the Natural Sciences,” <http://www.religion-online.org/article/buddhism-and-the-natural-sciences/>.

- 15 Rudolf Steiner, *Social and Antisocial Forces* (Spring Valley, NY: Mercury Press, 1982), p. 28.

DOUGLAS SLOAN res profesor emérito de Historia y Educación en el Teachers College, Universidad de Columbia, en la que ha impartido clases durante más de treinta años. De 1992 al 2000 fue también director del Masters Program en el Waldorf Institute de Sunbridge College. Entre sus libros destacan *Insight-Imagination: The Emancipation of Thought and the Modern World* y *Faith and Knowledge: Mainstream Protestantism and American Higher Education*. Vive con su mujer Fern cerca de Harlemville, Nueva York.
