

CURS

**NATURALESIA I CULTURA
EN EL PENSAMENT
ESPANYOL**

HORACIO CAPEL – JOSÉ LUIS ABELLÁN – JUAN CARLOS GARCÍA-BORRÓN
ANTONIO LAFUENTE – LUIS URTEAGA – JOSÉ MANUEL BERMUDO
FRANCESC NADAL

Dos enigmes filosòfics:
«Naturalesa» i «Esperit»
JOSÉ MANUEL BERMUDO*

DOS ENIGMES FILOSÒFICS: «NATURALESA» I «ESPERIT»

JOSÉ MANUEL BERMUDO *

Crec que no resulta exagerat parlar d'una certa «enyorança de la ciència» per part de la filosofia. Unides, confoses i àdhuc indiscernibles en llargs períodes de la història, hem desembocat en un divorci tolerat, fins i tot celebrat, pròxim a la pura indiferència. Sovint, el filòsof no pot deixar d'enyorar aquelles èpoques d'unitat fecunda en què la filosofia, «semàfor» o «guardià» del saber, o si més no «garant» del llenguatge ben fet, podia veure's ella mateixa com a útil en la tasca de construir una imatge racional de l'univers, i de posar unitat, ordre i sentit a l'experiència.

La història –en forma de desenvolupament del saber, tecnificació dels llenguatges de les ciències de cara al seu rigor i eficàcia, institucionalització d'una divisió dels camps científics, divisió social del treball...– acabà per allunyar-nos-en, malgrat els elogiabls esforços particulars per recuperar i mantenir la mediació. I avui, després d'una darrera esperança frustrada o esforç fallit –el de la filosofia de la ciència de la postguerra–, la filosofia sembla acceptar la pèrdua de la que en altre temps fou la seva companya assídua de viatge i assumir en solitari aquesta reflexió sempre amenaçada d'esterilitat i de retorn al no-res d'on va sorgir, als marges de la racionalitat que contribuï a construir.

En la situació actual, qualsevol pretensió de recuperar relacions perdudes em sembla anacrònica i inconscient, ja que pressuposaria que l'escissió ha estat un accident històric, un error o contingència susceptible de

* José Manuel Bermudo és doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona, on actualment és professor d'Història de la Filosofia Moderna i Contemporània.

Dels seus articles i llibres de caràcter filosòfic destaquem: *El concepto de praxis*

en el joven Marx (1975), *De Gramsci a Althusser* (1979), *Engels contra Marx* (1981), *Diderot* (1981) i els assaigs «Hobbes», «Spinoza», «Rousseau», «Diderot» i «Hume», recollits al volum II de *Los filósofos y sus filosofías* (1983).

restitució. És a dir, em sembla estèril i ingènua tota pretensió de posar la filosofia en el lloc de comandament, d'aspirar a convertir-la en vigia del sentit, del mètode de descobriment, de les metateories o dels metallenguatges, així com pretendre recuperar la capacitat d'intervenció en la vida pràctica, sia en la moralització de la societat civil, sia en el disseny de l'ordre polític. El desig secret de ser «Déu enginyer», demiürg o arquitecte de la naturalesa, de l'estat o de les ànimes, difícilment pot ser avui reivindicat públicament per la filosofia, condemnada a la purga dels seus excessos. Avui dia el científic, el polític i el sacerdot o moralista a compleixen eficaçment aquesta funció «creadora»: s'han apropiat de l'objecte i monopolitzen els instruments d'intervenció.

Als filòsofs només ens ha quedat l'exercici de la sospita o, si es vol, de la crítica, en el seu sentit genuí d'ajudar –el científic o el polític– a prendre consciència de si mateix, a distanciar-se de la seva obra, dels models, mètodes, llenguatges, esquemes, aparells conceptuals... que usa espontàniament en l'exercici de la seva «ciència normal», i a establir amb ells, és a dir, amb el seu propi discurs, una relació nova, que com a mínim l'alliberi de l'hàbit i de la rutina, que relativitzi la seva legitimitat i que, en fi, li permeti sortir d'aquesta espècie de silenci de la repetició a què es veu condemnat per l'ús mecànic de les seves teories, del seu sistema, de les seves creences. És a dir, fer una crida a l'atractiu de les hipòtesis còmodes, que fan que la *conjectura* legítima i necessària, que posa unitat i ordre en l'existència –i que, per tant, converteix els coneixements en ciència– deixi de ser considerada com a instrument per esdevenir fetitxistament un paisatge habitual, una representació definitiva, és a dir, una veritat creguda al servei de la qual, per comoditat o per arrogància, hom es posa, en lloc d'assumir el camí de la insatisfacció...

Diderot considerava –i excuseu aquesta introducció ja excessivament llarga– que «si els fenòmens no es troben indissolublement encadenats els uns als altres, aleshores no és possible la filosofia», és a dir, el saber científic sistemàtic; però suggeria amb lucidesa que aquesta condició era una exigència de la ciència, o encara millor, de la racionalitat moderna, no present en altres interpretacions de la naturalesa. En conseqüència, invitava a prendre consciència i a no confondre una exigència de l'esperit –una forma *a priori*, diria Kant– amb una veritat empírica o propietat de la cosa. I, amb perspicàcia, afegeix que «si la naturalesa no és un procés acabat, malgrat les cadenes que lliguen els fenòmens no és possible la filosofia. Tota ciència natural esdevé tan transitòria com les paraules» (*De l'interprétation de la nature*, LVIII).

Finalitzo, doncs, aquest preàmbul, que en el fons és una justificació de la meva presència aquí, entre geògrafs, entre homes de ciència, manifes-

tant que no pretenc en absolut qüestionar els vostres mètodes, models, conceptes... Aspiro només a invitar-vos a abordar per vosaltres mateixos aquesta tasca crítica, aquesta tasca filosòfica, ja que estic convençut que avui, com sempre, la filosofia més creativa és aquella que culmina una obra científica. Com a historiador de la filosofia em limitaré, doncs, a reflexionar històricament en certa mesura sobre els conceptes de «naturalesa» i «esperit», en la confiança d'induir-vos a la reflexió sobre la idea de «naturalesa» amb què opereu en el vostre quefer científic. Perquè, si la dialèctica naturalesa-esperit ha constituït una problemàtica constant de la reflexió filosòfica, amb efectes fecunds en les ciències de la naturalesa, m'atreveixo a pensar que ho serà especialment per a la geografia, tenint en compte la situació de cruïlla en què es troba, a cavall entre les ciències de la *naturalesa* i les de l'*esperit*; és a dir, amb la vista posada tant en la «naturalesa natural» com en la «naturalesa humanitzada» (o si es vol, «deshumanitzada»), apropiada per l'«esperit» (per la tecnologia, per la producció, per la societat).

Aquest aspecte ja seria suficient per afirmar que, avui més que mai, es posa en qüestió la legitimitat d'un concepte de naturalesa com l'altre de l'esperit, com l'altre del fet social. Cada vegada és més evident que les nostres muntanyes són vistes com a «pulmons» de les ciutats, les nostres platges com a «espais de temps lliure», el sol i l'aire com a «valors de canvi» que s'afegeixen al cost de l'habitatge, el subsòl com a «reserva» econòmica... Res no pot defugir la mà de l'home, de manera que la «naturalesa», amb les seves ressonàncies positives, sembla evadir-se de les ciències «naturals» per transformar-se en noció o objecte del discurs social. En tot cas, com a «naturalesa natural», apareix només com una noció vaga en discursos marginals.

Dues metàfores

Per plantejar el problema de la idea de naturalesa amb què treballen, o que construeixen, les ciències, partiré de dues conegudes metàfores que espero que ens ajudaran a introduir-nos en el tema. La primera és la de l'*home estàtua* de Condillac. En el fons és la dramatització d'un debat que va atreure l'atenció de filòsofs i homes de ciència des de la darrerria del segle XVII fins a la segona meitat del XVIII. El tema de fons era l'estatus gnoseològic de les representacions de la naturalesa oferides per les noves ciències, però hom l'abordava en problemàtiques concretes i particulars, com les famoses sobre els cecs de naixement, o sobre els sord-muts, etc. Les preguntes clau eren d'aquest tipus: *veuen* els cecs de naixement el mateix món que nosaltres?, és a dir, la seva representació del món és igual

a la nostra? Reconeixerien les coses sense tocar-les en cas de recobrar la visió?...

Condillac, dramatitzant el problema, pot jugar a construir i destruir «naturaleses» d'un o de diversos sentits, al seu gust. L'estàtua, com un home en estat pre-sensible, amb la ment absolutament verge, neta de tota sensació o idea, es posa artificiosament en marxa. Si s'obre el sentit de l'oïda, aviat hi irromprà la naturalesa. Però és una naturalesa feta exclusivament de sons. No és difícil imaginar que, com si es tractés d'un rat-penat sofisticat, aquesta representació exclusivament sonora podria ser suficient per a l'acció. Mitjançant l'emissió-recepció de sons podria reconstruir-se una imatge de la naturalesa adequada per actuar-hi, àdhuc a velocitats considerables. Només amb aquest sentit i amb un bon cervell, l'estàtua podria construir una ciència, un sistema eficaç d'intervenció en la naturalesa.

Si en lloc de l'oïda s'obris la porta de la visió, una naturalesa feta de colors i formes generades per aquests colors faria les funcions de la naturalesa sonora anterior. I si continuéssim el joc, podrien obrir-se dos sentits, i d'aquesta manera la imatge de la naturalesa combinaria dos tipus de sensacions, o tres, o quatre..., fins arribar a la nostra, espectacle de llum, so, olors, sabors i sensacions tàctils.

Diderot, a la seva *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, reflexionava tant sobre les *experiències* científiques com sobre les especulacions filosòfiques sobre el tema, i amb la seva finor habitual preguntava si el cec de naixement podia tenir la mateixa ètica que nosaltres. La naturalesa, com a sistema complex de sensacions, estava en relació al nombre de sentits. Éssers imaginàriament dotats d'un sisè sentit veuriem el món d'una manera diferent de nosaltres, com el món del cec— el desig més gran del qual no és tenir visió, sinó uns braços tan llargs que poguessin oferir-li el món distant—. La naturalesa, ens diu la metàfora de Condillac, o la reflexió de Diderot, la construïm nosaltres amb els nostres ulls, amb les nostres oïdes, a la nostra mesura. La naturalesa és el nostre sistema d'experiències, limitat per les nostres accions i pels instruments de què aquestes disposen.

Quan Helvetius radicalitzava el mecanicisme i reduïa els sentiments, la consciència, el pensament, al moviment de la matèria, Diderot sortia al pas d'una tesi materialista que li agradava molt i advertia de la ingenuïtat de simplificacions semblants. Per què no la hipòtesi de la sensibilitat universal? Davant aquells qui se submergeixen en l'ambigüïtat i el misteri, reivindica la hipòtesi que unifiqui i posi claredat i ordre als fenòmens; però davant aquells qui radicalitzen el reduccionisme i converteixen la naturale-

sa en la manifestació d'una llei, en reivindica la complexitat, la riquesa infinita, la qualitat d'inacabada, el procés creador obert.

La segona metàfora al·ludida és la de la visita d'Atreyu a l'oracle del sud, a *La història interminable* de Michel Ende. Per arribar al lloc on es revelaria la veritat –que curiosament consistia simplement en un nou nom– era necessari passar a través de tres portes, segons li va explicar Ènguivuck, el savi que havia dedicat tota la seva vida, sense l'èxit desitjat, a observar i a recollir les experiències de tots els qui havien intentat l'aventura d'arribar a l'oracle.

La primera porta, la de les esfinxs, es trobava flanquejada per dos monstres cecs els ulls dels quals deixaven veure els qui passaven entre ells els enigmes infinits de l'univers. Pocs eren els homes que aconseguien franquejar-la, i la majoria quedaven atrapats en el seu laberint. No és difícil traduir aquesta prova al primer pas de la via de les ciències, al de l'experiència, inexhaurible, diversa i sorprenent, la riquesa i varietat infinites de la qual es resisteixen a ser reduïdes a la unitat de la llei, i es rebel·len contra les exigències d'ordre de la raó humana, contra la sistematització que l'esperit posa com a condició de la ciència.

La segona porta, continua explicant Ènguivuck a Atreyu, només apareix quan s'ha passat la primera. És la porta del «mirall encantat», que obliga els homes a veure's ells mateixos, a conèixer-se en llur pròpia imatge. Pocs suporten l'horror de trobar-se obligats a reconèixer la seva pròpia il·lusió. Però no s'aconsegueix res intentant sortejar-la, ja que en aquest cas no es troba res al darrera, cap camí, cap indicació, perquè la tercera porta només apareix davant els ulls d'aquells qui han travessat la segona, la del mirall encantat.

També en aquest cas és fàcil la interpretació en clau epistemològica. Després de suportar i reduir els enigmes de l'univers, després de sotmetre'ls a la llum i l'ordre de la teoria, l'esperit ha de reconèixer la seva pròpia empremta en allò que creia el seu altre; és a dir, cal que es reconegui en el seu objecte en reconèixer-lo com a obra seva, que accepti que el món és un *per a si* de l'esperit. Ha de passar per l'horror o el vertigen d'acceptar la terrible il·lusió de reconèixer-se autor d'aquella naturalesa, d'aquella història, d'aquella objectivitat que abans suposava com un *en si* i imaginava com a objecte de la seva conquesta.

L'horror a l'error, la decepció per la il·lusió, el fet de reconèixer-se en l'altre de si mateix, en suma, l'autoconsciència, no es fàcil de suportar. Pocs, molt pocs, aconseguen passar aquest llindar. No obstant això, aquells qui ho aconseguen veuen aparèixer davant els seus ulls el darrer obstacle, la porta de «selén de Fantasia». És una porta estranya, sense cap senyal que indiqui per on s'obrirà, i feta d'un material tan estrany que

s'espesseix i s'endureix més com més es desitja travessar-la. Per tant, l'única forma d'aconseguir-ho és renunciant al desig, que n'enforteix la resistència. Només es ret a aquell qui renuncia al desig de posseir la veritat -arribar a l'oracle-; aleshores s'obre generosament.

Tampoc no és difícil traduir aquesta tercera prova al camí del coneixement. L'home ha somiat sempre amb un model de saber que, com a expressió de la seva perfecció, ha atribuït a la divinitat, ha posat en l'Ésser Perfecte. Es tracta d'un coneixement d'acord amb el principi del *verum-factum*. Hom atribuïa a Déu la identitat entre coneixement i voluntat, és a dir, en ell és el mateix *conèixer* alguna cosa i *crear-la*, tenir les idees i crear les coses. El món mateix, com a creació divina, s'explicava com un acte de coneixement de Déu.

Els homes, que des de sempre havien renunciat a veure's capaços d'allò que atribuïen a Déu, van aspirar no obstant això a una aproximació dignificadora, a una imitació, a saber, a poder sumar un *coneixement contemplatiu* i un *coneixement operatiu* que possibilitessin, si no la creació del món, sí la seva intervenció pràctica i transformadora en aquest món. És a dir, van perseguir un coneixement que els permetés copsar les coses en llur particularitat irreductible, en la seva essència, i un coneixement que servís per a imitar el «Déu enginyer» i per produir-hi coses. El problema complex i canviant de la relació entre *entreteniment* i *raó*, que ha recorregut la història de la filosofia, és una forma eloqüent de manifestació d'aquest tema.

Si tornem a la porta de «selén de Fantasia», al seu darrera hi ha l'oracle, és a dir, s'hi revela la veritat absoluta, el veritable nom de les coses. Però la porta no s'obre sense condicions a la ciència, al coneixement operatiu, sorgit i afermat pel desig de domini, de voluntat de possessió i acció; al contrari, cal vèncer aquesta passió, renunciar a la passió d'enginyer, de demiürg, d'arquitecte, i imitar Déu en l'altre vessant, com a pura presència de les idees en la seva ment. I aleshores, només aleshores, la naturalesa revelarà el seu secret, les coses s'oferiran en la seva diferència absoluta i irreductible i en el seu ordre adequat.

És obvi que aquest no és l'únic sentit en què pot llegir-se la metàfora; encara més, ni tan sols és aquest el sentit en què Ende la utilitza. Però, al costat de les lectures estètica o moral, com a bona metàfora, és susceptible de tenir-ne altres, com l'epistemològica. D'altra banda, no es troba tan lluny del seu sentit ocasional, ja que allò que Ende pretenia dir és que, per arribar a la veritat de Fantasia, ens hem d'alliberar d'un ordre del pensament que, en virtut de l'eficàcia i de l'acció, barra el pas a qualsevol llençatge discrepant. I, tal com nosaltres hem interpretat la metàfora, n'hi ha

una mica, d'això. En qualsevol cas, ens ajuda a iniciar la reflexió sobre aquests dos *enigmes*, «naturalesa» i «esperit».

Dues nocions de naturalesa

Amb el risc inherent a tota simplificació, podem dir que al llarg dels temps els homes han operat amb dues nocions de «naturalesa». D'una banda, la «naturalesa» com a potència creadora, plena de vida, mare procreadora, seu del joc de forces ocultes, ambigua i inquietant...; d'altra banda, la «naturalesa» com a sistema de lleis, estructura de forces mecàniques traduïble a funcions matemàtiques, lloc uniforme, homogeni i indiferent. És a dir, del costat d'allà, una realitat rica en dimensions, qualitats, potències, secrets, recursos, finalitats...; del d'aquí, una realitat empobrida, buidada en la seva homogeneïtat abstracta, reduïda a «extensió i moviment». És a dir, per representar-les amb figures conegudes, la «naturalesa» de l'alquimista, de la càbala, de l'hermetisme o de la bruixeria, i la «naturalesa» dels matemàtics, de la mecànica celest o de la quàntica, de la racionalitat moderna.

Ara bé, hi ha dues maneres de relacionar històricament aquestes dues versions o formes de veure la naturalesa. Podem fer-ho en perspectiva historicista, o positivista –recordem la llei dels «tres estadis» de Comte–, segons la qual la «naturalesa mecànica» seria la superació de la «naturalesa animada» en el camí positiu i progressiu de la racionalització de la idea que l'home té de l'univers. És obvi que aquesta perspectiva és l'expressada en la consciència de si mateixa que té la ciència actual. Quan hom pensa en el desenvolupament de la ciència, o del saber en general, en l'esquema tòpic de pas del *mite* al *logos*, o del *món tancat* a *l'univers infinit*, o de la mentalitat màgic-astrofògica a la racional-mecànica, o de la qualitat i l'analogia a la quantitat i la funció, de l'enigma i el miracle a l'ordre i la llei..., hom està fent al·lusió, amb la mirada fixa en aspectes particulars, a un canvi de visió del món que passa d'una noció de «naturalesa» com a realitat animada, dotada antropomòrficament de voluntat, llibertat, i fins i tot d'arbitrarietat, insondable en els seus enigmes, sorprenent en la seva vel·leïtat, *divina* en suma, a una altra noció en què la naturalesa és representada com a lloc de la repetició i la constància, sistema d'uniformitat, regne de la necessitat.

Però també podríem relacionar històricament ambdues concepcions de la «naturalesa» renunciant a qualsevol alineació jeràrquica amb pretensions de ser històrica, lògica i àdhuc moral; podríem, simplement, posar-les cara a cara, com a dues tendències constants de l'esperit humà, dividit entre la poesia i la raó, entre la metàfora i el concepte, entre dues maneres

de dir i d'expressar la realitat, entre dues formes d'aproximació i de representació de les coses, que no són necessàriament contraposades, però sí excloents, i que si bé al llarg de la història s'han disputat l'hegemonia, la victòria de l'una mai no va aconseguir extirpar l'altra.

Aquestes dues visions es fan ben paleses a les dues versions de la metàfora de la *caverna*, la de Leonardo i la de Plató. Per a l'italià, la «caverna» amb la seva profunditat, el seu enigma i el seu misteri, és la naturalesa i és el lloc on el savi ha de fixar la seva mirada i àdhuc el seu desig:

«Impulsat pels meus àvids desigs, ansiós de veure la gran abundància de les variades i estranyes formes produïdes per l'artificiosa naturalesa, mentre vagava entre penyals ombrius, vaig topar amb l'entrada d'una gran caverna; hi vaig romandre al davant, absort i sense saber què era allò...; m'inclinava cap ací i cap allà per veure si distingia alguna cosa a l'interior, però m'ho impedia la gran foscor que hi regnava. I en aquest estat em van assaltar dues coses: la *por* i el *desig*. Por per la cavitat amenaçadora i fosca; desig de saber si allà dintre s'amagava alguna cosa miraculosa» (*Escrt. liter.*, 184).

Plató, com és ben sabut, s'estimava més apartar la mirada d'aquest regne de l'ambigüitat, de la inquietud, del misteri, com a lloc de l'incompreensible. Preferia, clamant contra el sortilegi, mirar cap amunt, cap a una altra realitat clara i distinta, eterna en les seves formes i relacions, sense ombres ni penombres, a l'abast definitiu del pensament. Com si la *raó*, impotent per copsar d'una manera segura i eficaç la realitat de la naturalesa, el seu ordre complex, paradoxal, insòlit... i tal vegada inexistent, declarés que aquest domini no li és propi –com a irracional, com a desordre o contingència– i preferís instaurar el seu regne en el domini de l'ordre etern; és a dir, abandonés la «naturalesa sensible» per una altra «naturalesa pensable».

Naturalment, són possibles posicions intermèdies, i fins i tot es pot dir que el saber raonable ha estat sempre un esforç per unir aquestes dues naturaleses. Tanmateix, àdhuc aquesta síntesi es comprèn millor si se la veu des d'aquestes dues posicions extremes, irreductibles, pures: la d'aquells qui decideixen acceptar el misteri, l'ambigüitat, la sorpresa i la irracionalitat essencial de la naturalesa, i d'aquesta manera es condemnen a adoptar davant seu una actitud de por i/o veneració, una pràctica ritualista d'invocacions, sortilegis, conjurs, màgia, etc., i sempre amb un llenguatge apropiat per a l'analogia i la metàfora, apte per aprehendre allò que, en la seva arbitriietat i indiferència radicals, és irreductible a regularitat, a concepte; i la d'aquells altres qui, a partir del rebuig de tot això, declaren la

guerra a les analogies, als simbolismes, a les simpaties, rebutgen lapidaris, bestiaris, signes cabalístics..., i s'estimen més creure en un ordre legal, expressable en el llenguatge unívoc de les matemàtiques, un món de *realitats ideals* o *d'ens de raó* que, subjacents al fenomen, esperen en llur immobilitat eterna que l'esperit humà hi fixi la mirada i hi pugi, en la via ascètica, des de la caverna i el seu ambient d'ombres i d'il·lusions.

Ara bé, si centrem la nostra atenció percebrem, com una autèntica paradoxa, que tant si mirem amunt com si mirem avall sempre veiem el mateix: en un cas, un esperit disseminat per la naturalesa, capaç de repartir el bé i el mal, que es deixa estimar i persuadir...; en l'altre, un esperit etern, impassible, neutral, indiferent; en un cas un esperit pura vida, i en l'altre un esperit pur pensament. Però, curiosament, sempre es veu esperit, com si la «naturalesa», que es pressuposa el seu «altre», no fos sinó una representació variada i diversa del mateix esperit. O com si aquest només es pogués veure ell mateix.

Coneixement especulatiu i coneixement operatiu

Les dues nocions de «naturalesa» que acabem d'assenyalar es relacionen amb la pràctica, amb les necessitats d'intervenció de l'home i amb els mitjans amb què compta en cada cas per dur a terme aquesta intervenció. Gairebé es podria dir que la història particular de la idea de «naturalesa» es troba perfectament sincronitzada, i dialècticament subordinada, respecte als mitjans d'acció o producció de l'home.

Des de l'origen dels temps el pensament sobre la naturalesa va relacionar-se amb l'esperit, que al seu torn va unit a l'acció humana, com a subjecte d'aquesta acció. Als sofistes, *physis* enfront de *nomos*; als estoics *natura* enfront de *voluntas*; entre els cristians, *natura* oposada a *gratia*; a la Il·lustració, *nature* oposada tant a *esperit* com a *art*, obra de l'esperit; més tard, recordem les ciències de la naturalesa enfront de les ciències de l'esperit; avui, *naturalesa* en contraposició a *societat*, i especialment a *tecnologia* o societat tecnològica. Sempre ha estat així: la naturalesa com l'altre de l'esperit, és a dir, com l'altre de la praxi; però l'altre dialèctic, com a condició de possibilitat de l'esperit com a praxi i, alhora, com la seva limitació.

Quan hom intenta precisar la indeterminació en aquesta relació dialèctica reconeguda, caben posicions diverses que oscil·len entre un dualisme equilibrat de substàncies i una reducció de la realitat de la naturalesa a mera representació (com en les filosofies de la subjectivitat, que s'anomenen de la llibertat), o, al contrari, una reducció de l'esperit, de la praxi, a mera determinació de la naturalesa (biològica, psicològica o sociològica en la cosificació o naturalització de les relacions socials). Òbviament, com

més reduïm la voluntat o l'*art* a determinació natural (naturalisme), més fàcilment caurem en la temptació d'animar la naturalesa, sia veient-la com un lloc poblat de poders en lluita i en fraternitat, o veient-la com a organisme o totalitat amb una finalitat i un sentit únics (teleologia). Al contrari, com més llibertat, identitat i potència creadora atorguem a l'esperit, més reduïrem la naturalesa a un sistema de relacions mecàniques, a una realitat abstracta, inerta i sense vida. És a dir, en el primer cas l'omplim d'esperit i en el segon, encara que no ens agradi, l'espiritualitzem. Perquè no hi ha «naturalesa» més espiritual, més abstracta i formal que la de Galilei, Descartes, Newton o Einstein. Com ja va advertir Leibniz, la matèria inerta, rude, grollera, acabava per dissoldre's en l'esperit: els àtoms sòlids passaven a ser veritables universos de *relacions* (formes) entre partícules *materials* que, al seu torn, són autèntics cosmos de relacions de partícules menors que... I així indefinidament, de forma que es genera la sospita que, al límit, tot es dissol en «formes», és a dir, en esperit, i que la «matèria» és només un límit ocasional de la nostra percepció sensible.

«Naturalesa» i «esperit», doncs, com dos enigmes confosos, tal vegada indissociables, als pressupòsits i nocions amb què els homes es representen el món. Si ho mirem amb deteniment, tan legítim o arbitrari és suposar una naturalesa plena de déus o de dimonis com una naturalesa «escrita en llenguatge matemàtic». El fet que aquesta opció resulti més versemblant té una arrel purament històrica: avui ens sembla més creïble, com ens sembla més sensata la hipòtesi d'un univers infinit, o la d'un origen de l'univers en una explosió primitiva, etc. Però el «sentit comú» dels homes no ha estat sempre el mateix.

Basar la legitimitat d'unes teories, d'unes ciències, en llur credibilitat (que al capdavall és una determinació psicològica) és una fal·làcia, i sostenir-les en la seva racionalitat és una tautologia, ja que són elles les que defineixen i concreten la racionalitat. Ens sembla més correcte i sensat considerar-les a partir de l'acció. Una naturalesa animada, lloc de lluites entre forces del mal i del bé, misteriosa, imprevisible, fa possible una pràctica d'invocacions, sortilegis, exorcismes, rituals màgics, etc. I no és extravagant la sospita que una imatge semblant de la naturalesa és feta a mesura d'aquests instruments d'intervenció, els únics amb què comptava l'home en determinats períodes històrics (i els únics amb què compta avui dia on no arriba la ciència normal). Al contrari, una naturalesa amb una estructura uniforme de relacions mecàniques és el supòsit més adequat a la física matemàtica de Newton o de Laplace. I, també en aquest punt, no ens sembla inoportuna la pregunta respecte a si aquesta ciència, aquest model de racionalitat, es construeix amb posterioritat a la nova imatge del món, o si, a l'inrevés, aquesta s'elabora sobre la base d'aquella.

Fins i tot estariem disposats a veure aquí el problema de l'ou i de la gallina. Perquè, en el fons, el que té importància no és establir si la ciència es crea adequada a la naturalesa o si la naturalesa és una mera construcció de la ciència. Potser ambdues, la *ciència* i el seu *objecte*, sorgeixen i es desenvolupen en el mateix procés. En canvi, el que sí que ens interessa remarcar aquí és que, així i tot, aquest *procés* en què l'home crea la seva idea de «naturalesa» i la seva «ciència de la naturalesa» és un procés pràctic, d'acció, d'intervenció, de vida o, si es vol, de supervivència.

Ara bé, una vegada enteses les diverses representacions de la naturalesa com a supòsits adequats al tipus de mecanismes d'acció humans, del conjur a la màquina, hom podria pensar, i amb raó, que les distintes formes històriques d'intervenció són susceptibles d'una jerarquització basada en llur eficàcia, de manera que es pot pensar que la seva presència segueix una línia de progrés. Així, qualsevol presència *anacrònica* d'una forma d'acció menys eficaç, de la visió del món que comporta, seria qualificable d'obscurantista, pre-racional i pre-científica.

Així arribem a un tema important, perquè avui dia ningú no posa en dubte l'eficàcia superior de la racionalitat de la nostra ciència; diríem, fins i tot, que el que preocupa és precisament la seva enorme eficàcia. El que avui es planteja –certament, amb més força a les *ciències socials* que a les *ciències naturals*, però com que la geografia és una mica un pont o híbrid entre ambdues, la reflexió ve al cas– és si la racionalitat de la ciència és l'única forma de conèixer la realitat; si aquesta es redueix a la imatge que la ciència en construeix; si no se'n escapa, entre les cadenes de causes mecàniques, entre les lleis uniformitzadores, entre els conceptes universalitzadors, entre les regularitats inventariades..., una bona part d'allò que és real, particular, intraduïble a conceptes. I podríem dir a més, en cas afirmatiu, si cal deixar aquests espais a la pura irracionalitat.

Podríem plantejar el problema per la via de la filosofia contemporània, en la qual homes no gens sospitosos d'«irracionalisme» com Husserl, Adorno o Horkheimer, han qüestionat la «racionalitat il·lustrada», la «raó instrumental». Podríem afegir-hi bona part de la metafísica contemporània que, des de Bergson a Heidegger, cerca, en definitiva, una forma d'«accés a l'ésser», a la veritat, a la realitat, no mediatitzada pel llenguatge racional, pel concepte, com si una forma nova de presència (intuïció, aprehensió, etc.) exigís al subjecte pensant que renunciés a allò que és seu: al seu ser lògic. No és per aquest camí que volem conduir la reflexió. Ens estímem més plantejar la qüestió a un altre nivell i en perspectiva històrica, encara que en aquesta línia d'enyorança d'una naturalesa –o d'una idea de «naturalesa»– i d'un coneixement no necessàriament reduït als límits del de la ciència, sia perquè se'n sospiti la insuficiència (sense posar-ne en dubte

l'eficàcia en l'acció), sia perquè espanti aquesta eficàcia i se'n cerqui una compensació. Fins que no prenguem consciència d'aquest fet, continuarem sense entendre les sortides irracionalistes o les batalles contra el mètode, i les condemnarem com anacronismes o pura ignorància. Fins que no compreguem, per exemple, que l'acceptació de l'arbitrarietat dins la naturalesa expressa un *desig* d'esperança, de posar-la a l'abast –encara que sigui imaginàriament– de l'acció humana, no sabrem donar una resposta raonable a la permanència en la nostra època de rites, cultes i ideologies naturalistes, que ens semblaran residuals. I no podrem comprendre-ho fins que no relativitzem les nostres ciències i les representacions de l'univers que ens proporcionen. I encara que pot ser acceptable la resposta que la ciència deixarà sempre un espai a aquest tipus de pràctiques o creences, i que és convenient que ella mateixa limiti el seu camp del saber, no deixa de tenir sentit la pregunta de si no és en absolut possible un discurs racional i raonable –de cara a la intervenció, com hem dit– en aquests dominis.

La «naturalesa» en la història

Les representacions originàries de la naturalesa la presentaven bàsicament com un lloc amb vida, és a dir, on éssers dotats de voluntat i capacitat d'acció es relacionaven entre ells, lluitaven, es distribuïen el territori i els privilegis o funcions naturals. No és necessari insistir gaire en la manera com el sobrenatural, l'*altre* de la naturalesa, hi era present. Pedres (la de Jacob, la pedra negra de Mahoma), muntanyes (Olimp, Tabor, Fuji- San, Sinai), rius (Nil, Ganges, Tigris), arbres (del bé i del mal, de la vida, de la llibertat), serps, vaques, escarabats, etc. Tot era poblat de déus, dimonis, nimfes, hèrcules i venus.

Una naturalesa incomprendible –a imatge de la ciutat– sense unitat ni coherència, que exigia una pluralitat de cultes, de servituds, i fins i tot que se n'establís una jerarquia. Una naturalesa, doncs, fruit de la impotència, i la idea de la qual reflectia els dos components de la subjectivitat humana que la concebia: *amor* i *temor*. Déus i dimonis, forces del mal i del bé a les quals adorar o de les quals fugir, cadascuna amb els seus territoris, amb els seus poders, amb les seves exigències litúrgiques, amb la seva màgia blanca o negra. En fi, una representació que permetia comprendre tot allò que racionalment era incomprendible i actuar amb la confiança i l'esperança de sobreviure.

La filosofia, com a esforç racionalitzador, apareix com una alternativa a aquesta representació. Els primers filòsofs van intentar reduir els enigmes i misteris a la llei, la indiferència a finalitat, l'arbitrarietat a causalitat,

l'ambigüitat a coherència i repetició, la pluralitat de forces i destins a la unitat d'un fi de la totalitat. Plató ens va oferir al *Timeu* una descripció completa i destinada a ser fecunda: en llenguatge mitològic va exposar una versió «versemblant» de la gènesi i estructura del *cosmos*. En allò que ens interessa aquí, remarquem que en aquesta nova imatge s'aconsegueix donar una aparença d'unitat, d'ordre i de sentit a allò que es vivia com una lluita de forces, una escissió, un enfrontament de voluntats contraposades. El supòsit d'un ordre de realitat ideal amb què el demiürg, segons principis de bellesa, força i intel·ligència, crea el món sensible, aconsegueix dotarlo, de forma metafísica, d'un sentit. Els homes començaran a llegir la naturalesa com a procés ordenat cap a un fi, com a realitat governada per una «ànima del món». La confiança en l'ordre metafísic no servia únicament per sostenir el desordre sensible, sinó per anar-lo reduint. Els mites parcials i contradictoris s'anirien component a poc a poc en una visió unitària; cada vegada hi hauria menys llocs, menys déus i dimonis, en fi, seria una naturalesa cada vegada més simple i uniformitzada.

En compensació del que a vegades es diu, Aristòtil va fer una contribució important a la construcció d'una imatge abstracta i ordenada de la naturalesa. El *finalisme* amb què la va dotar per donar compte de l'experiència era una forma de fixar-ne l'ordre i, en definitiva, de mecanitzar-la, ja que suposava anar reduint les finalitats antropomòrfiques, lliures i capricioses, a mandats o lleis que no es podien transgredir. Així i tot, el qualitativisme de la seva física, la seva teoria dels llocs naturals, la seva distinció entre el moviment natural del món divinitzat dels astres i el moviment violent o forçat del món sublunar, la seva acceptació d'una esfera dels estels fixos que clou el cosmos i li dona ordenació espacial, dreta i esquerra, centre i superfície, amunt i avall, permet –i fins i tot indueix– una visió moralitzadora de l'espectacle de la naturalesa. Dit altrament, dintre del seu marc general, és possible omplir el cosmos amb territoris particulars cada un dels quals posseeix les seves qualitats, forces, fins, en fi, vida.

Els comentaris de Macrobi al *Somnium Scipionis* de Ciceró, i els de Calcidi al *Timeu*, van estendre la visió platònica a l'edat mitjana, i la *Gran Sintaxi* de Ptolomeu, especialment a través de la seva versió àrab, l'*Almagest*, concretava la visió cosmològica aristotèlica basada en la concepció geocèntrica i geoestàtica de l'univers. En principi, com a visió científica, constituïen un esforç progressiu per anar fixant les forces naturals, que deixen de veure's com a *voluntats* per comprendre-les com a *necessitats*. Però aquesta representació de l'univers responia més a una actitud contemplativa que a unes exigències operatives: era més una resposta especulativa a la necessitat humana de donar sentit a les seves observacions i

experiències, al món, que una resposta pràctica a les necessitats de l'home de dominar la naturalesa per sobreviure.

D'aquí ve que per les esquerdes de l'univers platònic-aristotèlic-ptolemaic es filtressin les representacions de la naturalesa com a entitat arcaica, combinació de forces vives que parlen un llenguatge xifrat i confús, que exigeixen la càbala, la soteriologia, el sincretisme, els lapidaris i els bestiaris, tota una simbologia que, enllaçant amb l'hermetisme, es conserva al llarg de l'època medieval i s'intensifica en el Renaixement, època en què s'activa el desig dels homes de dominar la naturalesa. Els astres tornen a sentir amor o odi, i les fortunes i desgràcies de les seves aventures i conjuncions s'expressen en influx sobre la vida a la Terra; el món sublunar es repobla de formes enigmàtiques del bé i del mal, influïbles amb signes místics; l'home, entre el cel ple de déus vius i les entranyes de la terra poblades de dimonis, entre l'àngel i la bèstia, com diria Pascal, en fi, entre «intel·ligències» i «esperits», sobreviu adulant els uns i sacrificant als altres, entre invocacions i precis, promeses i penitències, en la confiança que es posin al seu costat o, si més no, el deixin en pau. Què més podia fer? Acceptar un ordre i una fi inexorables des de la misèria, sense esperança, no sembla satisfactori. Era preferible imaginar un món sobre el qual es pogués actuar. Màgia, astrologia, alquímia..., ens poden semblar formes anacròniques i absurdes de conèixer el món, però, en el fons, eren formes apropiades de concebre un món assequible a l'acció dels homes.

Fins i tot el segle XVII, quan entre la física cartesiana i el teocentrisme jansenista i la Contrareforma devaluen al màxim la naturalesa, l'una privant-la de tot contingut i reduint-la a simple i abstracta extensió en moviment, els altres buidant la naturalesa humana, negant tota afirmació de la individualitat en consignes com «imitació a Crist», «res de l'home sense Déu»...; quan això s'esdevé, com a reacció contra aquesta esterilització, el moviment llibertí conservarà i reproduirà una idea de la naturalesa que no es deixa sotmetre ni al mecanicisme geomètric dels cartesians ni a la teologia contrareformista que acabaria reduint l'ànima a pensament.

Després, quan el segle XVIII es consolida el newtonisme com a model de racionalitat indiscutible i es produeix un transvasament de la «mecànica celest» a les ciències de la vida i àdhuc a les morals, no sense extravagàncies i inconseqüències, no faltaran veus com la de Rousseau a la *Profession de foi* o la de Diderot a *De l'interprétation de la nature* o a la seva crítica a *De l'home* d'Helvetius, que vacil·lin i reclamin consciència sobre el risc de reduir la naturalesa a un simple sistema d'accions mecàniques, encara que en aquesta imatge es trobi la possibilitat mateixa de la ciència física moderna i la seva eficàcia operativa. La «naturphilosophie» dels romàntics, vers la fi del segle, ressuscita aquella sospita aparentment constant de l'home

de la insuficiència del concepte i de la llei per exhaurir tot el coneixement possible de la naturalesa, aquell desig de connectar amb la suposada infinita riquesa de vida, varietat, potència i llibertat que conté. En suma, els homes s'han resistit sempre a privar-la del seu caràcter diví, fins i tot en els moments de màxima esplendor del seu domini sobre ella.

Amb les particularitats històriques convenientes, penso que avui ens trobem en una situació similar, ja familiar. D'una banda, la naturalesa de les ciències físiques contemporànies, reduïda a ones hertzianes, partícules elementals, radiacions, fotons, virus, gens..., en fi, una estructura cada vegada més abstracta i subtil, però també cada vegada més ordenada i fixa; d'altra banda, una certa resistència a acceptar aquesta «naturalesa» que sembla feta *ad hoc* per i per a la ciència pràctica. Al capdavall, es diu, de la «naturalesa» de Newton es va passar a la de Thomson i Clausius, a l'electromagnètica de Maxwell, a l'oferida per la mecànica quàntica de Planck o la relativitat d'Einstein... La ciència, es diu, ha anat construint la imatge del món adequada a la seva intervenció, acceptant o rebutjant, per exemple, l'«èter» en funció que permetés aquestes o aquelles intervencions (experiments). A més, es continua dient, els èxits pràctics més importants de la ciència no han aconseguit eliminar una certa insatisfacció. La crítica al caràcter psicològic d'aquesta insatisfacció, que la considera l'efecte d'una pretensió ingènua o absurda d'un saber d'un altre tipus, absolut, especulatiu, contemplatiu, o com se li vulgui dir, no ha estat eficaç en el seu objectiu de restaurar la consolació renunciant al desig. L'acceptació resignada d'aquesta pretensió com una «altra cosa» aliena a la raó, el lloc de la religió, de la poesia, de la moral, de la ficció, és l'actitud més estesa avui dia entre els científics, que, fins i tot en pensaments clarament abocats a l'acció com el marxisme, distingeixen entre «mètode» científic i «moral» comunista.

I la nostra preocupació, la nostra pregunta avui aquí és aquesta: estem condemnats a l'escissió? Aquesta «divisió del territori del saber», similar a la cercada estratègicament per Bacon entre el regne de la naturalesa, amb sobirania absoluta de la raó, i el del sobrenatural, on la revelació exercia la seva legítima autoritat, no podria ser la carència, el costat negre de la racionalitat moderna, de la nostra racionalitat? Descartes, àvid de claredat i distinció, de certesa, de coneixement resistent al dubte, va imposar un criteri de veritat tan estricte que, llevat d'allò reduïble a termes matemàtics, tot quedava del costat del «versemblant»: per vèncer l'escepticisme se li lliurava públicament tot el domini de les ciències empíriques, és a dir, tot el que realment valia la pena. El seu camí, òbviament, no pogué ser seguit: hom hagué de renunciar a un rigorisme semblant.

Per tant, la nostra pregunta avui és aquesta: com Marx, que va intentar

construir un discurs que, tot i ser empíric (i vèncer l'especulació de gust teològic hegeliana) no fos merament positiu (vici, segons ell, i limitació de l'economia política del seu temps), és a dir, que lluny d'aconter-se amb exposar les lleis que regien la realitat (social) aspirava, mitjançant una «reflexió afegida», a copsar la realitat en la seva vida, en el seu esdevenir, en la seva essència dialèctica no fixable en conceptes analítics..., com ho va intentar Marx, no seria aquest un bon repte? És clar que es pot dir que el que Marx aconseguí fou un discurs insatisfactori per insòlit a uns i a altres, a filòsofs i a economistes, a sociòlegs i a historiadors... Però, encara que va ser així de fet, no ho va ser necessàriament de dret; i, en tot cas, és un discurs marginal a la racionalitat de la «ciència normal» i aliè al que habitualment s'anomena «irracional» i que, no obstant això, ha mostrat la seva eficàcia per *comprendre* aspectes importants de la realitat social. ¿Per què, doncs, no pensar seriosament en aquesta possibilitat, a saber, la d'un discurs *no irracional* d'allò que fins ara ha estat qualificat com a tal pel *racional*? Perquè avui, davant el poder i autoritat incontestables de l'argumentació tècnica, poden ser reduïdes al silenci àmplies capes de la població que ja no poden –i no perquè no ho sàpiguen– utilitzar la racionalitat de l'economia, de la «teoria constitucional» o de les doctrines sobre l'Estat, per reivindicar justícia, llibertat, igualtat o pau. I així es genera una escissió entre el llenguatge *racional* de les ciències i l'afirmació del sentiment com l'altre de la raó, que acaba rebel·lant-se com a moralitat enfront de l'amoralitat de la raó d'Estat, de la inevitable dinàmica de blocs, de les lleis de la inflació, de les estratègies de reconversió, etc. És a dir, una escissió entre l'ordre de la racionalitat i l'altre, que passa a ser desordre i que, desnonat, acaba assumint el paper d'*irracional* que li és atribuït. Així, la reivindicació de la «naturalesa» enfront de la tecnologia i de la societat i les seves lleis, la pretensió de treure-la fora del circuit de la reproducció ampliada, comença per ser rebutjada per irracional i, assumint la marginalitat, es converteix en pura negació de la racionalitat i del seu ordre. I aleshores ja no sorprenen posicions extravagants com aquelles que arriben a afirmar que la mateixa «raó» és la generadora de la dominació.

Però tornem a la nostra modesta pregunta: ¿no seria possible, com ho va intentar Marx, un esforç dels científics –ja que només ells poder fer-ho– per estendre la racionalitat a aquests camps abandonats, com causes perdudes, a la desraó? Ignoro si és possible, encara que la consciència de la historicitat de la racionalitat permet l'esperança, alguna esperança. Recordeu aquelles teories sobre l'origen de la Terra (la del «foc central» de Jaccopo Mariano de Siena; la del «llac central» de Cardan; la del «nucli sòlid» de Scaligero o Leonardo); recordeu els debats entre «neptunians» i «plutonians», o sobre fòssils, o sobre les aigües subterrànies, o sobre el

fixisme de les espècies... Recordeu la diversitat d'imatges de la naturalesa que les ciències han anat construïnt successivament. Recordeu-ho i estic segur que així es relativitzarà una mica la vostra concepció de la teoria científica. Pascal deia que «el costum és una segona naturalesa», per remarcar com l'esperit, la praxi, acaba cosificant-se, guanyant regularitat, fixesa i repetició; però afegia lúcidament: «No serà la naturalesa un primer costum?» I Voltaire, amb un talent diferent, podia dir al seu *Dictionnaire philosophique*: «M'ha donat un nom que no m'escau; em dic naturalesa, però en realitat sóc totalment art».

Arribat a aquest punt, i per finalitzar, no puc amagar el meu temor que les preocupacions que us he expressat siguin més aviat de filòsof que les habituals de científic, legítimament lligat a problemes molt concrets. Així i tot m'atreveixo a creure que entre els geògrafs, i especialment entre els qui feu aquest curs, els problemes *culturals* no són ni de molt marginals. Això de banda, sempre és sa per a un científic preguntar-se si és possible fer una cosa diferent de la que fa habitualment. I, per tant, ho és preguntar-se si només tenim la «naturalesa» que exigeix la nostra ciència i, consegüentment, si podríem tenir una altra «naturalesa» canviant o estenent la nostra ciència.