

¿Es Gaia el cosmograma que necesitamos?

Luis Arenas¹
Universidad de Valencia

Recibido: 25/05/2023 / Aceptado: 28/05/2023

Resumen: Tres serán las tesis que se pretenden defender en lo que sigue. La primera es que la verdadera filosofía primera de la modernidad no debe considerarse ni a la metafísica ni a la teoría del conocimiento. La verdadera prima philosophia del mundo moderno ha sido un determinado modo de comprender la naturaleza y al ser humano en relación con ella, a saber, la naturaleza entendida como natura formaliter spectata (Kant). Para una naturaleza así comprendida (digamos, more moderno) la vida siempre ha constituido un quebradero de cabeza.

La segunda tesis apunta a que la tarea que tenemos por delante para hacer frente al cambio climático es colosal precisamente porque no implica solo ser capaz de transformar este o aquel aspecto de nuestro modelo civilizatorio (superar el capitalismo, poner el complejo científico-técnico al servicio de las necesidades esenciales de la humanidad, redefinir los imaginarios y los horizontes de deseabilidad individuales y colectivos, anclar la moral en una ética menos racionocéntrica y menos antropocéntrica que las éticas modernas, etc.) sino llevar a cabo todo eso a la vez. Es, pues, la completa reconstrucción de un nuevo “cosmograma” (en el sentido que le dan al término John Tresch y Bruno Latour) lo que está en juego.

Por último, la tercera tesis que se propondrá es que si es cierto que a cada cosmovisión la acompaña una metáfora que pretende recoger lo fundamental de su sentido (la metáfora del organismo en el caso de la cosmovisión teleológica aristotélica o la metáfora del reloj en el de la cosmovisión newtoniana), una de las tareas que las humanidades ecológicas tienen aún por delante es la de inventar una metáfora para ver el mundo y vernos a nosotros mismos bajo esa nueva cosmovisión por venir. Se discutirá la propuesta de que la metáfora de Gaia constituya una metáfora adecuada para el reto que tenemos por delante.

Palabras clave: Cosmovisión, cosmograma, mecanicismo, teoría Gaia..

Is Gaia the cosmogram we need?

Abstract: I will defend three theses in this article. First one: The prima philosophia of modernity was not metaphysics nor theory of knowledge, but philosophy of nature (a certain way of understanding nature as natura formaliter spectata, according Kant). Given that kind of understanding of nature, life has always been something inexplicable for the modern world.

The second thesis suggests that the task ahead of us to face climate change is a huge one because it does not imply only being able to transform one aspect of our civilizational model or other (overcoming capitalism, putting the scientific-technical complex at the service of human essential needs, redefining individual and collective imaginaries and frames of desirability,

¹ luis.arenas@uv.es

anchoring morality in an ethic less rationally centered and less anthropocentric than modern ethics, etc.) but to carry out all of this at the same time. It is, then, the complete reconstruction of a new “cosmogram” (in the sense given to the term by John Tresch and Bruno Latour) that is at stake. Finally, the third thesis that will be proposed is that one of the tasks that the ecological humanities still have ahead of them is to invent a metaphor to see the world and ourselves under that new worldview to come. It will be discussed whether “Gaia metaphor” is an adequate metaphor for that challenge to face.

Keywords: Worldview, cosmogram, mechanism, Gaia theory.

La verdadera vida está ausente
dijo Rimbaud
La verdadera vida está ahí
contestó Wrongo
(Jorge Riechmann, *Rengo Wrongo*)

1.

¿Hay algo que vincule la concepción homogénea y descualificada del espacio absoluto newtoniano con el *felicific calculus* del utilitarismo benthamiano? ¿Existe algún nexo entre la concepción de los animales-máquina defendida por Descartes y la ley de oferta y la demanda de la economía política clásica? ¿Qué hilo secreto une a la distinción entre cualidades primarias y secundarias de Locke con las semillas modificadas genéticamente de Monsanto? ¿Qué invisible conexión liga quizá la geometría analítica cartesiana con el Modulor lecorbuseriano?

Obviamente una respuesta inmediata a esas atropelladas y aparentemente heterogéneas preguntas sería la de que todos esos filosofemas constituyen momentos estelares del proyecto científico y cultural de la modernidad. Pero por debajo de esa respuesta obvia valdría la pena destacar una menos inmediata y acaso más profunda: la *desconocida raíz común* que hay entre ellas radica a mi juicio en una única y compartida comprensión de la naturaleza como una pura extensión geométrica descualificada de la que nosotros, los humanos, apenas contingentemente somos parte. Para simplificar podemos llamar a esta concepción, la concepción mecanicista de la naturaleza o, para hacer justicia a su verdadero muñidor, la concepción cartesiano-newtoniana de la naturaleza.

Lo que pretendo compartir en estas páginas no será en el fondo otra cosa que un intento apresurado de mostrar la íntima correspondencia que a mi juicio existe entre el fondo de ideas generales al que apuntaban los filosofemas mencionados al inicio bajo su aparente heterogeneidad. Se trata de ideas de origen diverso, procedentes de campos categoriales heterogéneos (ciencia, economía, filosofía, ética, etc.) aunque de convergencia inequívoca y que, si estoy en lo cierto, permiten comprender aspectos muy heterogéneos de nuestra concepción moderna del mundo como partes de una totalidad íntimamente indisociable. En qué medida esa concepción moderna del mundo —que desborda consideraciones estrictamente científicas o económicas o políticas o morales para integrarlas todas ellas en un programa civilizatorio común— tiene una estrecha

conexión con nuestra actual crisis ecológica es el asunto al que estas páginas quieren apuntar.

Así que podría resumir la primera tesis implícita que se defenderá en lo que sigue bajo la siguiente fórmula: comprenderemos adecuadamente qué ha supuesto la modernidad como proyecto civilizatorio cuando entendamos en qué sentido para la modernidad la filosofía primera no debe considerarse ni la metafísica (como pretendió la tradición racionalista que arranca con Descartes) ni la teoría del conocimiento (como pretendió la que se reconoce deudora del idealismo trascendental kantiano). La verdadera *prima philosophia* del mundo moderno sería un determinado modo de comprender la naturaleza y al ser humano en relación con ella. O dicho en otros términos: la filosofía de la naturaleza entendida como *natura formaliter spectata* (Kant), esto es, como la conformidad de todos los objetos de la experiencia a leyes universales —esa concepción que se gesta con Galileo, Descartes y Newton— es la auténtica *prima philosophia* del mundo moderno.

Para esa naturaleza comprendida *more moderno* la vida siempre ha constituido un quebradero de cabeza. No hay prueba más contundente de ello que este texto de *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de Kant:

Me parece que aquí se puede decir en cierta manera sin temeridad: dadme materia y os construiré con ella un mundo, es decir, dadme materia y os mostraré cómo un mundo ha de nacer de ella [...] En cambio, ¿podemos jactarnos de esta ventaja respecto de las más humildes plantas o insectos? ¿Podemos decir: dadme materia y os mostraré cómo se produce una oruga? ¿No quedamos paralizados desde el primer paso, por ignorar la naturaleza íntima del objeto y las complicadas diversidades que encierra? No debe, pues, extrañar a nadie si me atrevo a decir que la formación de todos los cuerpos siderales, la causa de sus movimientos, en fin, el origen de toda la actual constitución del universo podrá ser comprendido con mayor facilidad que el nacimiento de una sola hierba o el de una oruga explicado exacta y completamente por meras causas mecánicas (Kant, 1755[1946], 33-34; AA I, 229-230).

La *teoría del cielo* es un texto de juventud, pero la perplejidad de Kant permanece incólume a lo largo de su vida y aún en una obra tan tardía como la *Crítica del juicio* le oiremos decir lo siguiente:

Resulta absurdo siquiera esperar que alguna vez pueda surgir un Newton capaz de hacer comprensible tan siquiera la producción de un hierbajo con arreglo a leyes ordenadas sin propósito alguno (Kant, 1790[2003], *KU*, B 337-338; tr. p. 382).

Ese Newton impensable para Kant nacería 19 años después de que se escribieran estas palabras y se llamaba Charles Darwin. Pero ni la teoría de la evolución, ni la revolución que supuso la introducción del segundo principio de la termodinámica (que impuso severas restricciones al primer principio, el de la conservación de la energía, piedra de bóveda del mundo mecanicista del XVII), ni la fantasmagórica imagen que de la naturaleza nos ofrece la mecánica cuántica o la teoría de la relatividad parece que hayan hecho mella en una cosmovisión que todavía hoy está dominada por la concepción mecanicista newtoniana de la naturaleza.

Es como si más de siglo y medio después de Darwin, Clausius, Einstein, Gödel y Bohr la imagen del mundo aún dominante no se hubiera tomado la molestia de sacar las consecuencias (ontológicas, epistémicas, políticas, económicas, estéticas y morales) de la

ciencia postnewtoniana y todo lo que ello implica de transformación de nuestra imagen de la naturaleza.

2.

Richard DeWitt en un libro titulado *Cosmovisiones. Una introducción a la Historia y a la Filosofía de la Ciencia* ha definido una cosmovisión como “un sistema de creencias interconectadas de modo parecido a como lo están las piezas de un rompecabezas. Es decir, una cosmovisión no es meramente una colección de creencias separadas, independientes, no relacionadas, sino un *sistema* de creencias entrelazadas, interrelacionadas, interconectadas” (DeWitt, 2013, 7). En su recorrido histórico DeWitt se detiene en las dos grandes cosmovisiones que a su juicio se han enfrentado en Occidente: la cosmovisión aristotélica y la newtoniana y analiza pormenorizadamente el proceso de ascenso de la cosmovisión aristotélica y su posterior crisis allá por el siglo XVII como resultado de su incapacidad para hacerse cargo de la nueva información que los científicos y astrónomos venían reuniendo desde mitad del siglo XVI.

Pues bien, del mismo modo que hubo un tiempo (allá por el año 1570) en que la cosmología aristotélica empezó a manifestar su incapacidad para comprender el mundo que empezaba a mostrarse ante sus ojos, quizá ha llegado el tiempo de reconocer hoy la incapacidad y la impotencia que manifiesta esa otra cosmovisión mecanicista —aún dominante al menos en el sentido común de nuestra civilización— para poder dar cuenta de los problemas ecológicos y medioambientales que enfrentamos.

La imagen del mundo heredada de la modernidad cartesiano-newtoniana ya no es hoy viable. Pero en muchos y profundos sentidos aún seguimos presos de esa cosmovisión. Parte de la desorientación y el desconcierto en que parece estar instalada nuestra civilización tiene que ver con ese “fondo gastado de la modernidad”. Somos como los hombres y mujeres del año 1600: conscientes de la crisis de la imagen del mundo que nos constituía como civilización pero incapaces aún de ofrecer una cosmovisión alternativa que sustituya a esa naturaleza entendida como pura extensión geométrica descualificada y que con ello supere las implicaciones y conexiones que de ella se derivan de ese modo de entender el mundo físico con el mundo económico y el mundo moral.

Y de aquí se deriva la segunda tesis que querría sugerir: la tarea que tenemos por delante para hacer frente al cambio climático es colosal. Sin duda. Pero lo es sobre todo porque no implica solo ser capaz de transformar este o aquel aspecto de nuestro modelo civilizatorio (superar el capitalismo, poner el complejo científico-técnico al servicio de las necesidades esenciales de la humanidad, redefinir los imaginarios y los horizontes de deseabilidad individuales y colectivos, anclar la moral en una ética menos raciocentrada y menos antropocéntrica que las éticas modernas, etc.) sino llevar a cabo *todo eso a la vez*. En una palabra: es la completa reconstrucción de un nuevo “cosmograma” lo que está en juego.

“Cosmograma” es el término que John Tresch y Bruno Latour han empleado en ocasiones para ponerle nombre a algo parecido a lo que Heidegger denominó cuaternidad: “un plan que incorpora relaciones entre humanos, Dios y la naturaleza” (Tresch, 2005, 67), es decir, un inventario de todo lo que existe y ha existido y un modo de resituar las preocupaciones e intereses de los individuos en un marco más amplio que el individuo, el grupo social, la nación o el presente. En ese sentido, dice Tresch, “los cosmogramas implican una ecología” (Tresch, 2005, 75). Mi impresión es que la tarea que las humanidades ecológicas tienen por delante consiste en colaborar activamente en la búsqueda de un nuevo cosmograma diferente al que abren la *Nueva Atlántida*, de Bacon,

los *Principia mathematica* de Newton o la *Mecánica celeste* de Laplace, entre otros. Latour, de un modo muy sutil a mi juicio, lo declara abiertamente: “cuando hay conflictos no solamente está en riesgo la cultura. Puede que también esté en juego el cosmos” (Latour, 2014, 47). El conflicto ecosocial en el que estamos insertos tal vez exigiría antes que nada sustituir el cosmograma que nos ha traído hasta aquí. La sospecha es, pues, que la tarea es superar una cosmovisión o un cosmograma y no solo un sistema económico. Pero abandonar un cosmograma —en ese sentido de una distribución de papeles y funciones en agentes humanos y no humanos que una cultura particular reúne en formas de vida práctica (cf. Latour, 2012, 114)— no es tarea fácil. Inercias de todo tipo conspiran en su contra: en algún sentido poner en crisis una cosmovisión o un cosmograma tiene que ver con dejar de ser lo que fuimos. Y eso, como una vez señaló Manuel Sacristán, de darse se parecerá más a una conversión religiosa que a un mero cambio de creencias.

Wilhelm Dilthey, a quien debemos el tratamiento más sistemático de la idea de *Weltanschauung* o cosmovisión, se refería con ese término a una estructura psíquica común compartida por una sociedad, que articula nuestra manera de enfrentarnos al mundo, nuestra manera de comprender la naturaleza del ser y de dar sentido a la vida (Dilthey, 1974). Una cosmovisión no se agota, pues, en los límites de una o varias teorías científicas. La cosmovisión, por su carácter holístico u omnicompreensivo, integra no solo una descripción científica del mundo sino también una apuesta por el significado y el sentido de ese mundo y de la vida humana en él. Y, por supuesto, esa apuesta por el significado abre (y al mismo tiempo cierra) un determinado horizonte de valores éticos, estéticos, políticos o religiosos posibles “que luchan entre sí por el dominio del alma” (Dilthey, 1974, 47).

El esfuerzo que exigiría un cambio de cosmovisión o un nuevo cosmograma como el que requiere el desafío que enfrentamos como civilización es titánico. La crisis de la conciencia europea en el tránsito del aristotelismo al paradigma mecanicista que inaugura la modernidad es una buena prueba de ese esfuerzo hercúleo y sus consecuencias. Movilizó transformaciones epistémicas, ontológicas, morales, políticas, estéticas y religiosas de tal calado que no es exagerado decir que a finales del siglo XVII los hombres y mujeres de esa época vivían en un mundo radicalmente diferente del que vio nacer a los nacidos apenas 100 años antes.

Quizá la aguda consciencia que hoy tenemos de estar sumidos en una profunda crisis de civilización —conciencia que acompaña a cualquiera que tenga hoy la mirada puesta en lo que nos ocurre— sea un signo de que esa transición ya ha comenzado y que a nosotros, como a los hombres y mujeres de 1600, nos está tocando vivir ese mundo en crisis del que hablaba Gramsci en que “lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer”.

3.

Y con ello cierro con la tercera tesis que me gustaría proponer: si es cierto como sugiere DeWitt que a cada cosmovisión la acompaña una metáfora que pretende recoger lo fundamental de su sentido (la metáfora del organismo en el caso de la cosmovisión teleológica aristotélica o la metáfora del reloj en el de la cosmovisión newtoniana), tenemos aún por delante la tarea de inventar una metáfora para ver el mundo y vernos a nosotros mismos bajo esa nueva cosmovisión por venir.

Algunos han propuesto que esa metáfora podría ser la de Gaia, la madre tierra, ya sea interpretada en su sentido fuerte como un superorganismo autorregulado que incluye bajo sí a toda la vida en el planeta (Gaia orgánica) o en su sentido débil, como un sistema interactivo cuyos componentes son seres vivos y que tiende a la autorregulación de sus

parámetros (temperatura, acidez/alcalinidad, composición de gases, etc.) (lo que se conoce como la Gaia cibernética).

Como hipótesis científica, la hipótesis Gaia está lejos de haber ganado unanimidad entre la comunidad científica a pesar de la incuestionable competencia de sus proponentes (desde sus primeros promotores como James Lovelock o Lynn Margulis a sus actuales defensores como Stephan Harding o Carlos de Castro). Pero más allá del debate científico, quizá lo que haya que entender es que Gaia, antes que una teoría científica, es el nombre del cosmograma que algunos sugieren como salida al callejón civilizatorio en que nos encontramos (cf. Riechmann, 2022).

He de confesar que tengo mis reservas, no en relación a sus potencialidades científicas, que me siento incapaz de valorar —aunque creo que la incompatibilidad de su versión fuerte con el programa neodarwiniano no le augura un buen futuro científico—, pero sí en cuanto a que como *cosmograma* tenga el *potencial narrativo* suficiente como para incorporar a amplias porciones de la población a la lucha por un modo diferente de habitar la Tierra. Si la hipótesis Gaia es correcta, los humanos tenemos la batalla perdida y no deberíamos preocuparnos mucho por cambiar el rumbo: ya se encargará Gaia —de hecho quizá ya se está encargando— de expulsarnos de su cuerpo como el *virus* que somos. Como señala Lynn Margulis: “No podemos acabar con la naturaleza; solo representamos una amenaza para nosotros mismos” (Margulis, 2002, 151). Por ello sustituir un antropocentrismo por un *gaiacentrismo* —incluso si como hipótesis científica fuera correcta— quizá no sea una metáfora demasiado útil en relación con el desafío ecológico que tenemos por delante. Una cosa es cobrar consciencia de la codependencia ecológica que tenemos como especie con otras especies y con la naturaleza en su conjunto y otra muy distinta es convertir a este complejo conglomerado de átomos y partículas que somos y del que, a pesar de todo, ha acabado por brotar el milagro de la consciencia en poco más que en un puñado de células de un organismo superior llamado Gaia. Lo primero es imprescindible para corregir la profunda ceguera que la modernidad mantuvo y mantiene con respecto a las condiciones y límites materiales en que ha de desarrollarse la vida humana sobre este planeta. Cobrar consciencia de nuestra ecodependencia es resituar, por decirlo con Scheler, “el puesto del hombre en el cosmos”, algo que en último término no nos saca del antropocentrismo sino que nos resitúa en una versión más inteligente del mismo. Sin embargo, cederle a Gaia la centralidad de nuestros intereses y nuestras preocupaciones sospecho que pueda ser visto como poco más que otorgar una pátina amable a un nuevo Moloch que sigue exigiendo sacrificios. Sospecho que sobre la base de un cosmograma así, las esperanzas de poder arengar los ánimos de nuestros contemporáneos para los esfuerzos que tenemos por delante volverán la tarea aún más improbable.

4. Referencias bibliográficas

- DeWitt, R. (2013), *Cosmovisiones. Una introducción a la Historia y a la Filosofía de la Ciencia*. Buridán
- Dilthey, W. (1974), *Teorías de las concepciones del mundo*. Revista de Occidente.
- Kant, I. (1755 [1946]), *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Laturo.
- Kant, I. (1790[2003]), *Crítica del discernimiento*, Machado Libros.
- Latour, B. (2012), *Cogitamus: seis cartas sobre las humanidades científicas*. Paidós.
- Latour, B. (2014), “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”, *Revista Pléyade* 14, Julio-Diciembre, pp. 43-59.

- Margulis, L. (2002), *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Debate.
- Riechmann, J. (2022), *Simbioética. Homo sapiens en el entramado de la vida (elementos para una ética ecologista y animalista en el seno de una Nueva Cultura de la Tierra gaiana)*. Plaza y Valdés.
- Tresch, J. (2005), “Cosmogram”, en M. Ohanian y J. Royoux (comps.), *Cosmograms*. Lukas and Stenberg.