

Augusto Serrano

¿LAS DOS GRANDES PARADOJAS?

Summary: *Our epoch has two problems which are extensive to discuss, although without practical or theoretical solution. Then, the two subjects of transcendental importance are the relationship between the individual and the state, and the relationship between society and nature.*

We try to find an ontology which articulate a common answer as a solution for both subjects.

Resumen: *Tiene nuestra época dos problemas ampliamente tematizados, aunque sin resolver ni práctica ni teóricamente. Dos temas, pues, de transcendental importancia: uno que se refiere a la relación entre individuos y estado y otro que se refiere a la relación entre sociedad y naturaleza.*

Se trata de encontrar una ontología desde la cual articular una respuesta común como solución a ambos temas.

1. LA CUESTION.

Tiene nuestra época dos problemas (ampliamente tematizados) aún no resueltos, ni práctica, ni teóricamente. Dos temas, pues, de incalculable importancia:

Uno: El que se refiere a las relaciones entre los individuos y el Estado.

Otro: El que se refiere a las relaciones entre la sociedad y la naturaleza.

Los individuos —que sólo por *diferenciación* podrían enriquecer sus modos de ser— son absorbidos cada día más por las estructuras abstractas omnipresentes y omnipotentes de los Estados Mo-

dernos, quedando a merced de fuerzas impersonales y desdibujándose como personas. Las sociedades —que sólo mediante una relación de *recreación* con la naturaleza pueden subsistir y progresar— se han dado a la eficazísima tarea de destruir esa naturaleza, acabando así con sus propias posibilidades como sociedades.

Estos dos problemas —que por supuesto no son los únicos— son parte del *factum* que nos constituye y nos agobia. Dos fundamentales paradojas de las que ya se está tomando conciencia; que pesan y que nos negamos a aceptar como necesarias. ¿Cómo superarlas? Añádanse a ellas aquellas formas de la conciencia social que, rendidas ante los hechos, acatan lo establecido y desesperan ante el futuro. Formas que no son universales, pero que vienen de los sectores dominantes de las sociedades más poderosas y que nos invitan —de modo “post-modernista”— a dejar las cosas pasar, buscando, para ello, legitimidades teóricas en filósofos de la talla de Heidegger. Por no hablar de otros recursos de legitimidad teórica menos “legítimos”, como los que se dan por referencia a Nietzsche o a Friedman.

2. EN CAMINO

Aquí tenemos dos temas —dos problemas— que aparentemente nada tuvieran que ver entre sí. Pues, ¿no ha sido precisamente la sociedad moderna la que se ha encargado de divorciar sistemáticamente estos problemas; y no ha sido la filosofía moderna la que ha derrochado ingenio —desde el gran Descartes— para fundamentar dicha separación? ¿Cómo “comunicar” lo social con lo natural, lo humano con lo material?

Vemos dos caminos construídos concienzudamente de forma paralela, pero sin contacto —pre-entendiendo, con ello, hacer a cada uno de ellos más “camino real”, más operativo y más objetivo; creando ciencias diferentes y paralelas (las sociales y las naturales), que han desplegado teorías de magnífica estructura para hablar de estos asuntos por separado. Y aquí comienza nuestra sospecha. Pues parece ser que ambos temas vienen de un lugar que les es común y parece ser que ambos pueden y deben ser tratados solidariamente. No entendemos cómo se puede articular el tema ecológico— si lo que se pretende es transformar las relaciones actuales—, sin hablar teóricamente del hombre, que es el “agente” más potente de la relación ecológica. Ni sabemos cómo hablar con propiedad de la relación individuo—Estado, sin implicar ahí el tema acerca de los modos de poder, de subordinación, de dominación, etc., que también atañen a la naturaleza.

Es esta sospecha —bien fundada— la que nos impulsa a buscar un fundamento para ambos temas: una ontología (“filosofía primera”) que *progresivamente* permita articular lo existente y encontrar alternativas a las formas establecidas.

3. MIRANDO DESDE LEIBNIZ

3.1 Legitimidad

Comencemos con una aclaración: aquí no se trata de una “vuelta a Leibniz”. No hay vuelta posible, si por ello se entendiera el volver a pensar como lo hizo Leibniz sobre su tiempo. Pero sí tiene sentido aprender en Leibniz un modo específico de buscar el fundamento y, aún más, un modo aún no bien aprovechado de comprender las exigencias teóricas de lo real—fáctico.

Nuestro encuentro con Leibniz —precisamente para tratar estos problemas tan de hoy y tan concretos— se legitimaría, al menos desde tres instancias:

Una: reivindicar un pensamiento que tuvo “mala prensa” (Ortega) en su tiempo, pero que, con Lessing y otros, anunciaba una sociedad moderna más libre y democrática que las tendencias kantianas que más tarde se impusieron (véase Agustín Andreu: *Monadologische Erfahrung und Vernunftpostulate als Grundlage von Aufklärung*. En: Leibniz: Tradition und Aktualität. Hannover, 1988).

Otra: En la filosofía, la referencia a los clásicos —o a los modernos— se legitima por el hecho de que la presencia de ellos en nuestros problemas es patente: “No se trata de suponer que nuestros planteamientos son tributarios de los clásicos

cuanto de advertir que *la escala* de nuestros problemas... envuelve ya a los mismos clásicos. Nuestra invocación a los clásicos de la filosofía griega... encierra al mismo tiempo una intención crítica, la crítica del presente, la crítica de la superficial ilusión de quien percibe ciertas fórmulas actuales como si hubieran sido sugeridas por los últimos descubrimientos científicos, ignorando que ellos toman su dibujo en otro horizonte y sólo desde él puede medirse su alcance” (G. Bueno: El cierre categorial aplicado a las ciencias Físico-Químicas. En: Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias. Pentalfa Oviedo 1982; pág. 103).

La tercera: Leibniz pertenece ya a la sociedad moderna. El funda (con otros) la racionalidad moderna y, por ser “fundador” (como Descartes o Espinosa) *anticipa* los modos que aún no son, que *deberían ser*. Su ontología entendida como *regressus* desde la sociedad capitalista—burguesa que hacia 1700 todavía no se ha constituido “sobre sus pies” (C. Marx), quizás tenga todas las deficiencias que empresa tan arriesgada conlleva; pero viene dotada de una frescura y determinación que perdura: nuestra actual sociedad está lejos de haber llevado a la facticidad los posibles inscritos en semejante ontología.

Leibniz es un pensador que define al individuo (a la sustancia) del modo más rotundo que jamás moderno alguno pensara:

“Chacune de ces substances contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum*, et tout ce qui luy est arrivé et arriverá” (Carta a Arnauld del 23 de Marzo de 1960; G. phil. II; pág. 136).

Pero también es aquel que pone, como categoría fundante de la realidad a la *compossibilitas* (la compossibilidad) y, refiriéndose al ser social, llega a decir en los “Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano” (cap. II):

“El lugar del otro, cuando uno se pone en él, es la verdadera perspectiva para ser justo”.

He aquí pues, en Leibniz, una teoría fundamental —una ontología, una filosofía primera— que constituye un *espacio teórico* desde el cual creo que se puede articular con coherencia, pero también con eficiencia, ese doble problema del que hacíamos mención al inicio. ¿Por qué no lo intentamos?

4. EL ESPACIO TEORICO

Aquí se trata de explicitar las categorías que constituyen esa *ontología de la posibilidad* que tan acertadamente detectó E. Bloch en Leibniz.

Advertencia metodológica: Aprisionar en unas cuantas páginas la ontología de Leibniz exige man-

tener presentes multitud de referencias bibliográficas, para que el trabajo sea crítico. Pero esto es una *ponencia*: donde se *ponen* tesis de forma muy arriesgada sin apenas espacio para hablar de ellas. Entiéndase, pues, lo que se dice, como un *programa* (un proyecto filosófico), y sugerimos a quien desee un mayor acercamiento a *este* planteamiento y a *esta* arriesgada exposición una lectura más detenida de Leibniz, sobre todo de: “De rerum originatione radicali” (1697) — G. phil, VII) y de estas tres obras sobre Leibniz:

- Janke, W.: Die Emendation der Philosophie. Frankfurt, 1963.
- Axelos, Ch.: Die Ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz. Berlín, 1973.
- Serrano, A.: Relativität und Kompossibilität. Interpretationen zu Leibniz' Metaphysik. Darmstadt, 1968.

A partir de lo dado observable, por medio de un *regressus* (momento metodológico primero del que se vale la filosofía cuando busca de verdad), llega Leibniz a un “lugar” que resulta ser el fundamento de todo lo que existe. La pregunta acerca de “¿por qué existe algo más bien que nada?” (“Pourquoy il y a plustot quelque chose que rien? car le rien est plus simple et plus facile que quelques chose” — en G. phil. VI (1714); pág. 602) puede tratar de responderse recurriendo a los más sofisticados cálculos de máximos y mínimos y pensando en un “Deus Mathematicus” que “cum calculat, fit mundus”. Daría la impresión de que ni Dios mismo pudiera sustraerse a la vigencia del Principio de No-contradicción, pues, ¿cómo representarse a un ser supremo caprichoso o incoherente?

Pero cuando la pregunta es:

“¿Por qué las cosas han de existir así y no de otra manera?” (“Pourquoy elles doivent exister ainsi, et non autrement” (G. phil. VI. Ibid), se nos remite, en un *regressus*, a un lugar que sólo puede concebirse como ontología, como filosofía primera: como doctrina del fundamento, cosa de la que todo gran filósofo tuvo siempre conciencia.

Ahora bien, este *regressus* se realiza ordenadamente: es la misma exigencia de racionalidad que lo fenoménico nos plantea la que dirige la búsqueda. Lo buscado debe ser tal que satisfaga lo que hay y se manifiesta, pues lo que hay —el *factum*— no es problemático (en el sentido ya inmanente) por ser simplemente, *sino por ser así y no de otra*

manera. La ontología (cualquier ontología) será pues fundamento sólo si no pierde de vista estas exigencias. No se trata de inventar el mundo, sino de *dar cuenta de él* (esto es cabalmente lo que hace que la ontología sea un modo de referencia a lo real y por lo que se puede medir su “valor”).

Hay, entonces, un cierto orden en la investigación del fundamento; orden que viene sugerido por los hechos y por su opacidad. Lo que no significa que éste sea un camino sin tropiezos, sino que lo hacemos al hilo de la realidad: “no se busca por buscar” (“man Kann nicht ins blaue suchen”) dijo certeramente Wittgenstein. Así, ya de la mano de Leibniz, partimos de la estructura puesta —el *factum* por antonomasia (que suponemos tiene su legalidad, esto es, que su forma obedece a alguna “ley de formación”). Seguimos estudiando los cambios que se dan y que se observan (que pensamos como obediendo a alguna “ley de transformación”) (que no se olvida que, en Leibniz, además de estas sospechas, está ante todo siempre presente el *principio de razón suficiente* (“rien ne se fait sans raison suffisante” —G. phil. VI; 602) que gobierna todo el ámbito abierto por la pregunta antes planteada: ¿por qué el mundo así y no de otra manera?; y que exige la búsqueda de la razón en todo— donde *razón* es sinónimo de causa (“causa sive ratio”) y ésta de *ley*. Avanzamos, después, hacia las características más llamativas (expresivas) de lo que se transforma (que suponemos responde a alguna “ley de conservación”) y terminamos nuestro *regressus* en los “mínimos” de la existencia (que suponemos dotados de una “ley de acción originaria”, pues no hay un “más allá” que pueda tener sentido ontológico).

Con ello, no hemos llegado a la identificación de cuatro entidades, sino de una que satisface los cuatro momentos pues contiene los cuatro como principios (en el doble sentido del griego “arjai”: como fundamentos y como originantes).

En el camino de vuelta, en el *progressus*, constatamos que esa entidad es múltiple— son muchas las entidades últimas (mónadas, unidades energéticas, principios originarios, entelequias primeras, etc. Llámeseles como quiera, pues en Leibniz hay términos para seleccionar el que más nos guste hoy), pero hablaremos de ellas desde un singular abstracto: la mónada (el individuo).

Así, cada individuo (mónada) es:

- a) “*Principio de Acción Originaria*. “Enteléjeia he prote” (G. phil. VI, pág. 395);

“entelechies premieres”, “forces primitives”, “activité originale” (Ibid. 478-79). Nombres diversos que Leibniz va dando —según el contexto— a esos principios de acción, haciendo ver que el “buen relojero” que es Dios, no pudo sino crear un mundo autosuficiente, que no necesita de impulsos “ex machina” para comenzar a caminar.

b) “Principio de Conservación”

“To dynamikon seu principium legun motus, quo fit ut virium quantitas augeri non possit, neque adeo corpus ab alio nisi refracta ejus vi queat impelli” (G. phil. IV, 395); “antitypia (G. phil. VII, 529); “resistentiam materiae nuda non esse actionem, sed meram passionem, dum nempe habet antitypam seu impenetrabilitatem” (Ibid).

c) “Principio de Transformación”

“Potentia agendi sine nullo actus initio nulla est... Imo vero agit, inquam, etiam ante dispositionem conatur enim: omnis autem conatus actio” (G. phil. VII, 326). “Car elle renferme encor la tendence” (G. phil. V, 200). “Conatus est status, ex quo oritur alius status.. nisi aliquid impediatur. conatus est exercitium vitium seu virtutis” (Opusc. Ined. Couturat, 474-481). Si, “actuar es el carácter de las sustancias” (G. Math. VI 235), Leibniz, con este principio lo que fundamenta es la continua latencia y el continuo conato de la acción hacia su despliegue.

ch) “Principio de Estructuración”

“Dieu pouvoit donner a chaque substance ses phenomenes independans de ceux des autres, mais de cette maniere il auroit fait, pour ainsi dire, autant de mondes sans connexion, qu’il y a des substances” (G. phil. IV, 519). “Les unités de substance n’estant autre chose que des differentes concentrations de l’univers, représenté selon les differens points de vue qui les distinguent” (Ibid, 518). Esto es lo que Leibniz llama la *representación* (“representatio mundi”) que no es sino el modo cómo las unidades energéticas se constituyen en sistemas para dar lugar a la multiplicidad real.

Esto es lo que, en una carta a De Volder de 20 de junio de 1703 (G. phil. II, 252) sintetiza del modo siguiente:

— Distingo ergo (1) Entelechiam primitivam seu Animam, (2) Materiam nempe primam seu potentiam passivam primitivam, (3) Monada his duabus completam, (4) Massam seu materiam secundam, sive Machinam organicam, ad quam innumerae concurrunt Monades subordinatae, (5) Animal seu substantiam corpoream, quam unam facit Monas dominans in Machinam”.

Y, a partir de este momento, decimos:

— La *razón* de lo que hay y del modo como es y aparece se ha de buscar en estas *unidades energéticas* (mónadas) que lo son, porque *cada una* de ellas es (por lo menos en eso, pues eso las constituye) los cuatro principios o momentos.

Pero no hay que entusiasmarse con estos *supuestos* y, olvidando de dónde venimos por el regressus y adónde queríamos llegar por el progressus, comenzar a jugar con estas entidades y a imaginar mundos monadológicos puros, cual si de un juego de ajedrez se tratara. Cada uno de estos principios, visto aisladamente son eso: abstracciones que nada tienen que ver con la realidad. Pero, cada unas de esas mónadas provistas de esos cuatro momentos son también abstracciones, en tanto no las veamos ejecutándolos simultáneamente:

— No hay entidades últimas (mónadas) primero y después sistemas. Como no hay principios que no lo sean de algo en función. Quiere pues, decir que, para pensar en reales mónadas y no sólo en modelos de entidades, hay que considerarlas ya en sistematización. Y, puesto que ya para su paso a la existencia pesó tanto la composibilidad que ello decidió sobre su suerte (“Itaque dici potest omne possibile existitire.. Verum hinc non sequitur omnia possible existere; sequeretur sane si omnia possible essent compossibilia” —Opusc. Ined. Couturat, 534), el *sistema, el todo —como realidad— es anterior a las partes* (aquí, por analogía, a las mónadas). En Leibniz, por mucho valor que se le dé a las mónadas (hasta merecer su sistema filosófico el nombre de “Monodología”) como individuos reales e imperecederos —como los únicos elementos existentes (“Il n’y a que les Atomes de substance.. qui soyent les sources de les actions, et les premiers principes absolus de la composition des choses, et *comme les derniers ele-*

ments de l'analyse des choses substantielles" (G. phil. IV, 482), *el todo no es la simple integral de sus componentes, sino la condición de posibilidad* nada menos que de la realidad puesta en marcha de los cuatro principios.

(Si la analogía no fuese aquí peligrosa, nos atreveríamos a decir que del mismo modo que puestos los principios de identidad, de no contradicción y del tercio excluido, se genera el espacio de la lógica formal-matemática; así, puestos estos cuatro principios como momentos de cada una de esas unidades últimas y cumpliendo sus exigencias, se genera nuestro mundo tal y como es y como se nos aparece).

Pero dejemos ahora las analogías y volvamos al camino "progresivo" que ya hemos comenzado a transitar. Hablemos, pues, de los principios.

— Por el primero (el de la acción originaria), cada mónada (que no habría que identificarla, sin más, como "individuo social", pues estos individuos deben "hacerse") actúa sin cesar y espontáneamente desde sí misma. Existir realmente y actuar no se diferencian en ella. Cabría tanto decir que la mónada *tiene* fuerza ("quam Germani vocant Krafft, Galli la force, cui ego explicandae peculiarem Dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam" — G. phil. IV, 469), como que *es* siempre fuerza. *Pero, con ello, todavía no tenemos Mónada, ni Mundo* — aunque ya hayamos dicho que él, como totalidad, ya está dado.

— Por el segundo (el del antitypus) cada mónada "defiende" su potencial y trata de "defender" su lugar de sistematización (su "situs") como sea. Esto, si bien lo hace desde sí misma, espontáneamente, no asoma sin que "choque" con el de otras mónadas en el sistema. La espontaneidad es, al menos, provocada.

Pero, con esto, todavía no tenemos mónada, ni Mundo — al menos como "situs" de relaciones. Aquí asoma lo que en unos contextos se ha llamado "principio de reacción", en otros "principio de conservación", pero que señala a un momento necesario del ser en tanto se singulariza y deja de ser lo absolutamente abstracto.

— Por el tercero (el del conatus), cada mónada "pugna" continuamente por desarrollar su po-

tencial; cada mónada "pretende" ser —y ser diferente— desplegando lo que solo potencialmente es. *Pero aún no tenemos mónada, ni mundo*, pues aún contando ya con tres de los momentos, todo sigue siendo igual: No hay todavía ningún detalle que permita ni establecer ni crear diferencias.

— Por el cuarto (el de la representación) cada mónada es ya mónada y hay ya mundo; pues, por él, hay sistema, estructura y existencia real. Más allá de si hubiere de pensarse en un primer momento de homogeneidad total (en el sentido de la termodinámica), lo que sí se puede afirmar es que el cuarto momento es ya diferenciador (gradualmente) y que ya no puede haber una mónada que se parezca a otra. Del mismo modo *ahí ya tenemos, de forma imparable, al mundo en marcha*. Y se supone que, ahora, ese mundo en marcha ya no aparece como cuando partíamos regresivamente hacia su fundamentación. Ahora tenemos fundamentado el proceso del mundo y estamos en disposición de, habiendo conocido que todo tiene su razón de ser, entender por qué, para un ser que todo lo supiera, no habría dificultad de rendir cuentas de este mundo. El "reddere rationem" cumpliría así el doble sentido que tiene, y no sólo el que le asigna Heidegger.

Pues bien: en este "universo" cuyas únicas realidades son las mónadas y sus representaciones (léase: sus sistematizaciones relativas), cada entidad, cada mónada se va realizando, en tanto va desplegando su potencial —que sólo en el sistema puede acaecer y, por tanto, sólo puede adquirir y lograr *diferenciarse* (perfeccionarse —"perfectio = quantitas realitatis") por medio del sistema y en el sistema que ayuda a conformar. Y esto vale para cualquier "constelación" posible (astros, plantas, hombres).

Parecería que, espontáneamente, hubiese que aceptar la ley de Hobbes: que cada ser tiende por naturaleza a extender al máximo su potencial. Ello implicaría el despliegue de algunos seres a costa de los demás (el "bellum omnium contra omnes"). Pero aquí, que vale como criterio de existencia la composibilidad, sólo cabe la realización —*la diferenciación*— de todos y del todo mediante el *Respeto*. Esto exigiría la introducción en el mundo de un principio nuevo— cosa imposible, pues llegamos hasta sus fronteras. A no ser que se trate de

un algo que existiera ya en él — como potencial — pero que aún no se diera como principio determinante. Leibniz propone aquí la percepción (la conciencia) que debería acompañar al momento del *conatus* y de la *representación* para obtener esta nueva determinación: un “contrapeso” a la espontáneamente desmedida apetencia de las fuerzas.

Esto sólo cabe imaginarlo a partir de la idea de conciencia diferenciada — apercepción — que fuese, por un lado, fruto del desarrollo del potencial inicial y, por tanto, madurez de la realidad; y, por otro, sentido impuesto a los procesos, para lograr metas determinadas, con lo que el perfeccionamiento del mundo sólo cabe pensarlo como resultado de la dirección desde principios conscientes (de conciencia social) que *subordinaran* y *limitaran* los espontáneos conatos de los elementos constituyentes. Y esto valdría no sólo para la sociedad, sino también para la “intersección” de la naturaleza con el hombre. No se trata de subordinar sólo a la naturaleza, no. Se trata de subordinar todo: potencial humano y potencial natural a principios que se basan en la compatibilidad, en el respeto a lo otro, a lo diferente. ¿Sería éste un quinto principio no dado, sino inventado por el ser social? No hablamos, entonces de ley natural — al modo cómo se dice que los animales, más allá de la satisfacción de sus necesidades, “respetan” su medio ambiente. Este sería un principio de perfección: el sistema más consciente de la creación — el hombre — generaría un modo de articular su vida que nada dejaría “fuera”, sino que, teniendo una “representación del universo” muy amplia y rica, comenzaría a ver que *su mundo*, *su cuerpo*, *su casa*, etc., no son sólo lo inmediato, sino también lo mediato. (No se olvide que, para Leibniz, es la categoría decisiva para que pueda pensarse un orden de mundo. Cada mónada es un “speculum universi” (Opusc. Couturat. 15) y “representar mundo” es, aquí, tanto como “constituir mundo” (véase M. Heidegger *Zeit und Geschichte*, 501).

De aquí se infiere que el individuo humano no pueda realizarse como individuo sino *en y por* la sociedad. Aunque parece ser que ello no sería posible en cualquier tipo de sociedad. Se puede pensar una forma de sociedad (de sistematización) que no permita la individualización sino de algunos pocos, ya que la diferenciación a que se hace mención aquí es diferenciación por perfeccionamiento (“quantitas realitatis”).

Y, de nuevo, esta ontología, indica que la diferenciación que enriquece al hombre ha de tener presentes a todos los hombres — la perfección del

todo ha de ganar — y ello exigiría, al menos, cumplir con dos exigencias:

- Las operaciones deben ser conscientes;
- Las operaciones deben obedecer a ese quinto principio explícito del *respeto al otro*.

De lo primero inferimos que las formas que asuman las sociedades deberían surgir por acuerdo consciente de sus participantes. De lo segundo concluimos en algo decisivo: antes de llegar al “yo” que se ha hecho individuo e individuo diferente, hay que partir y pasar por el “nosotros” como fundamento (el sistema es condición de posibilidad y esto hay que *reconocerlo*).

Aquí se ve que, cuando se habla de sociedad como *conditio sine qua non* para la realización del individuo, ha de aclararse que no todo tipo de sociedad constituye esa *conditio*. Quizá habría que señalar (contra los naturalistas) que la historia de los hombres ha “demostrado” que, espontáneamente no se producen relaciones de justicia y de felicidad (también valdría esto para los “muchachos” de Chicago); pero que, espontáneamente, se producen desastres, guerras e injusticias sociales. Y, aunque nos cueste aceptar el momento de la conciencia y el de los fines como necesarios para evitar lo peor (no faltan quienes intuyen detrás de estas exigencias intenciones fascistoides), no vemos hoy otro modo humano de salir del lugar al que hemos llegado.

Concluyendo este progressus: lo que llamamos “el quinto principio”, dado que sucede en un mundo contingente, no tendría por qué aparecer: el hombre bien podría vivir como animal (como “bruto” según Leibniz) o en una guerra continua. Pero se hace ineludible, si se quiere perfeccionar al hombre; si se lo quiere *diferenciar* del Estado (que es una relación constituida, pero que pasa a ser constituyente) y de la Naturaleza (que es una relación constituyente, pero que puede pasar a ser constituida) del único modo en el que la perfección (no se olvide que, según Leibniz, “perfectio” es “quantitas realitatis”) sea para todo y para todos:

- Generando una relación entre individuo y totalidad social que se base en la participación libre y consciente;
- Generando una relación entre sociedad y naturaleza que sea “interna”: relación que, si bien transforme a ambos “lados”, los reconcilie, pues la naturaleza se reproduce y con ella el ser social.

Esta es la ontología a que nos referíamos:

- Espacio teórico determinado que permite comenzar ahora a articular coherentemente una ética, una política, una economía o una ecología.

Desde este espacio teórico, hombre y naturaleza vuelven a concebirse como solidariamente pertenecientes a un mismo universo. Y, por ser contingentes, pero determinados; esto es, por darse en *este* mundo tanto la posibilidad de la libertad (que no es un dato, sino un potencial) cuanto la del conocimiento fundamental (sin el que la libertad sería sólo una ilusión), podemos enriquecer esta teoría con otras que también concibieron al ser social como ser en potencia y que se negaron a aceptar aquellas maniqueas dualidades entre espíritu y materia, entre alma y cuerpo, etc., como si de realidades definitivas se tratara.

Desde estos supuestos, veamos, al menos, algunos aspectos de nuestro mundo.

Si tuviésemos razón, esto es, si fuese cierto que los dos grandes problemas anunciados pertenecieran a un mismo entronque, habría de ser posible partir de cualquiera de ellos para terminar hablando ineludiblemente del otro: en realidad estaríamos hablando de un mismo tema; aunque —adviértase esto bien— no necesariamente la reciprocidad y la interdependencia es simétrica. Más bien cabría decir, de salida, que el de la relación entre individuo y sociedad es determinante.

Por ello, parece más prometedor, aunque sea más arriesgado, comenzar la reflexión por aquel de la relación entre sociedad y naturaleza; esperando que, en un momento de su desarrollo aparezca la otra relación de forma no caprichosa y con un cierto carácter de exigencia.

La sociedad moderna está modificando tan rápida y poderosamente la naturaleza circundante que están apareciendo problemas muy serios, hasta hoy desconocidos por el hombre. A la vez y por ello, se comienza a tematizar poco a poco estos problemas. No digo que se hable de ellos, sino que se hable teóricamente de ellos. Y quienes más hablan (al menos de la naturaleza, pues no sabemos si se habla de los mismos temas) son los biólogos, los físicos, los astrofísicos que convertidos espontáneamente en *ecologistas*, tratan de indagar, constatar y comunicar dichos problemas. Entre éstos, se está imponiendo una tendencia que, queriéndose apartar radicalmente de los tratamientos dados por el hombre a la naturaleza, no dudan en seguir otra senda;

aquella que se enfrenta a la naturaleza como valor en sí —independiente del hombre—, en la creencia de que ello permitirá legitimar y justificar programas de cuidado para con el medio ambiente —más allá de las buenas o malas intenciones de los hombres de turno. La naturaleza —se piensa— no tiene por qué seguir padeciendo los caprichos de las sociedades; “objetivamente”, esto es, “científicamente” se puede demostrar la necesidad de mantener una relación diferente con la naturaleza. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la naturaleza *sobrepasa* con creces al hombre y a su historia y no tiene por qué subordinarse en nada a él.

Surge, así, una Ecología “natural” desde las ciencias naturales que va adquiriendo carta de ciudadanía y que, al ser hoy la única postura decidida frente a lo que sucede, no deja de ganar méritos y admiración.

Pero no creemos que, por aquí se llegue muy lejos. La Ecología, como disciplina que analiza los sistemas naturales (si tiene algo de “logos” y si pretende “resolver” los problemas que dice articular) es un tema *del hombre*: si quitamos al hombre de la tematización, deja ella de tener sentido— al menos como ciencia. Por ello es que se justifica plenamente el tratamiento *antropocéntrico* de los temas ecológicos. Quien quiera contemplar la naturaleza, no desde el hombre, sino desde ella misma y, para más seguridad lo haga desde las ciencias naturales, debe ser consecuente y no pararse allá donde le plazca. ¿Qué significaría hablar de sistemas en “equilibrio natural” y de *la necesidad de su conservación y reproducción* desde el punto de vista de la Naturaleza?

Antes de contestar a la pregunta, convendría hacer alguna advertencia, precisamente a partir de las ciencias naturales. Y desde ellas, las desarmonías y desequilibrios se consideran y se miden de forma aislada y más cuantitativa que cualitativamente. No parecería relevante decir que tal o cual sistema se ve afectado por otros (eso es lo “natural”), sino en qué medida lo hace y qué transformaciones permite. Podemos hasta llegar a suponer que todo repercute en todo (como quiere Leibniz), pero deja de ser interesante la repercusión que no puede ser observada. La cantidad y la magnitud son *aquí* decisivas.

Por eso decimos que es un gran tema el del deterioro de la capa de ozono o el de la contaminación de las aguas: han tenido lugar cambios cuantitativamente altos. Aquí ya no se trata de considerar lo que podía ocurrir cuando los excrementos y desperdicios de la tripulación de un trirreme romano

caían al Mediterráneo. Casi podríamos decir: No pasaba nada (nada de interés ecológico). De lo que se trata es de señalar que las cantidades de materias que se arrojan al mar desequilibran y transforman decisivamente un *medio* que, según parece, tiene espontáneamente otros ritmos diferentes de transformación. Es obvio que las aguas y los aires se han sentido *invadidos* desde siempre por los más variados agentes, sin que ello haya merecido el apelativo de nocivos. Y este apelativo ni siquiera se justifica cuando su cantidad crece desmesuradamente: las cenizas de una gran erupción volcánica; la salida de gases subterráneos, etc. ¿Pues no hablamos de grandes cambios geotérmicos a través de las épocas, sin por ello decir que fue bueno o malo? ¿Acaso la “historia” natural no es eso? Si hablamos, pues, de equilibrio natural a partir de la naturaleza misma, *sin antropocentrismo alguno*, esto es, haciendo que el hombre deje de ser considerado como “rey de la creación” y aparezca como un *bicho* más de la naturaleza, nos vemos obligados a hablar de la naturaleza como universo:

- Debemos considerar la vida humana como un momento de la vida en general; a la vida en general como momento de la evolución; a ésta como un momento de la Tierra; la Tierra, del sistema solar; este de la galaxia y ésta del universo.

No hay derecho alguno para detenerse antes de llegar al todo. Si el hombre no es centro, entonces la Naturaleza es la totalidad. Comienza, entonces, la Tierra a mostrarse en sus “verdaderas” (científicas) proporciones naturales; por no hablar de las de la capa de ozono, de las de la foca o de la ameba. Y resulta que, *desde este científico y natural punto de vista*, la repercusión que pueda tener la desaparición de una especie animal y la de todas las especies, y la de toda la vida sobre la Tierra y la del ozono y la de la Tierra misma es muy cercana a cero (y esto porque, con Leibniz, seguimos pensando que todo repercute en todo). En la inmensidad de esta naturaleza, se pierde el rastro de cosas tan menudas como lo que acaece en la Tierra. Allá donde los acontecimientos reciben el nombre de “aparición de una *nova*”; “quasar”; “velocidad de la luz”; “megaparsec”, etc., no hay “lugar” para consideraciones “marginales” sobre un punto despreciable de un pequeño planeta de un sistema solar pequeño, allá en la orilla de una galaxia muy pequeña.

- ¿Para qué conservar los sistemas vivos?
- ¿Cuál sería el sentido de los trabajos, estudios sobre el sentido de los trabajos, estudios sobre el medio ambiente?
- ¿Por qué habría que tolerar pagar a físicos, biólogos, ecólogos, si su *meta* y su *sentido* se vacían de contenido?

No vemos cómo legitimar una actividad como la ecológica, si no recurrimos a otra instancia. Es *absurda* la postura “naturalista”, aunque no se les pueda negar valor en la práctica a quienes tratan de rescatar, conservar, etc., aquellos aspectos que hoy están amenazados. Para que existan razones suficientes en favor del *respeto a la naturaleza* (en tanto, teniendo los hombres poder para destruirla, no lo hacen — pues, de lo contrario todo este discurso saldría sobrando) y se deba estudiarla, necesitamos colocar al hombre en el centro y comenzar a pensar normativamente. Y que no se nos diga que eso es lo que ha venido haciendo el hombre desde siempre, pues no es cierto:

- El hombre llega a considerarse el centro (que necesariamente será relativo), no degradando lo restante a puro medio, sino recreándolo desde dos consideraciones:
 - a) Reconociendo que es parte de un todo que lo rebasa; esto es, actuando conscientemente;
 - b) Generando, desde esa conciencia, relaciones nuevas —no naturales— que sean coherentes con el momento anterior.

Reconociendo que somos lo que somos por las relaciones que tenemos con los demás en general (Leibniz: somos sujetos cuyos predicados, como radios, nos constituyen: somos nuestras relaciones), habremos de tener en cuenta nuestros límites, nuestras necesidades y nuestro “lugar” (“*situs*”). Somos naturaleza diferenciada — pero somos naturaleza. La naturaleza no es algo *externo* a nosotros, pues ella cruza todo nuestro ser. Acabar con la naturaleza es acabar con nosotros mismos.

La dura discusión que mantiene Leibniz contra Descartes y los ocasionalistas, negándole toda legitimidad a la dualidad entre cuerpo y alma, vale para este momento. No hay separación posible: una mónada (alma) sin sistema (cuerpo) es tan absurdo como un sistema sin orden. No hay exterioridad natural posible: el “aquí” del universo nos envuelve a todos.

El trabajo que, como hombres, se nos impone es el de estudiar “nuestra” naturaleza para saber si

la podemos transformar, si la debemos transformar, si la debemos dejar como está o si debemos incoar procesos que la restablezcan a estados anteriores.

La Ecología que este estudio sería, esto es, la ciencia que se iría constituyendo ya no sería la ciencia de los sistemas vivos a secas; sino la ciencia que estudia los sistemas vivos por referencia a uno de ellos: el sistema vivo social. De este modo, la Ecología, comenzaría a “dibujar la escala” adecuada (G. Bueno) para constituirse en ciencia —que hoy con seguridad no es. Nuestra ciencia de la Ecología ya no sería una “ciencia natural”, (aunque necesitara de todas las ciencias naturales como instrumentos), sino una *Ciencia Social*, en tanto ayudaría a integrar la relación con la naturaleza en las relaciones sociales como relación social englobante. Lo que interesaría ya no sería la relación que yo, como individuo, mantenga con la naturaleza (pues ello no sería relevante), sino *la relación que la sociedad mantiene con la naturaleza*.

La “escala adecuada” para comenzar a hacer ciencia ecológica presenta, entonces, un lado que, volvemos a decir, se quiere olvidar:

- Cuando decimos que se está deteriorando la naturaleza, o que nos afecta nocivamente, etc., esto es, cuando hablamos de “la” naturaleza o bien la consideramos como orden, como sistema, o no vale nada de lo que decimos. Si nos afecta la delgadez de la capa de ozono es porque el sistema solar tiene una estructura determinada y porque hay unos rayos solares que han de “caer” sobre este planeta de un modo específico, para que la vida exista, etc. *Pero, cuando hablamos de la sociedad como la causante de todos esos desequilibrios, se deja de lado la estructura, el orden específico social, como si ello fuese secundario.* ¡El modo de reproducción de la vida humana se cree no importante y se pasa a sugerir cambios en la relación con la naturaleza, sin exigir cambios *fundamentales* en las relaciones sociales! ¡Como si el modo de reproducción fuese tan *externo* a la naturaleza que pudiese permitir otras alternativas en la relación! ¡Qué ingenuidad y qué desatino, cuando lo que se quiere es actuar científicamente!

Ahora sí que comenzaría la Ecología a ser Ecología (oikos=hogar; logos=tratado), “tratado de nuestro hogar”, “tratado de nuestra casa” y no simplemente del universo. Y con ello, cobraría (o recuperaría, según se vea) nuestro “estar” en el mun-

do, nuestra relación con el resto de la naturaleza, un sentido moral y político que se ha perdido o que, simplemente, no hemos alcanzado todavía.

Parece que el camino seguido nos lleva a la “necesidad” de estudiar la estructura de las relaciones sociales, *pues creemos que en ellas está la clave* para entender las específicas y modernas relaciones de la sociedad con la naturaleza; y la clave de los planteamientos actuales acerca de lo que se *debe* hacer con la naturaleza. De modo que, si estamos en lo cierto, este estudio debería rendir no pocos frutos.

Nuestro tiempo ha conocido el límite. Y lo ha conocido de la forma menos filosófica que se podría pensar: han sido los *hechos brutos* (brutales) los que nos han sacado de nuestra ingenuidad (la del “progreso indefinido”, la de la “planificación a ultranza” y la de la “providencia del Mercado”). Con “temor y temblor” vemos cómo “desaparece” el individuo en medio de instancias cada vez más abstractas, sometidas a fuerzas cada vez más “externas” y con un futuro cada vez menos prometedor. Pero también vemos cómo se deteriora nuestro “cuerpo orgánico” y nos quedamos sin piso donde ser y pensar: la Naturaleza, y nosotros con ella, acusa hoy procesos de irreversible peligro para la vida en general y para la vida humana en particular.

No ha habido una teoría que nos ilumine en los últimos 100 años, pues las teorías que se impusieron como “ciencia normal” (Th. Kuhn), o bien reforzaron las tendencias destructivas incoadas en la “sociedad moderna”, o bien “desquiciaron” los temas, dando lugar a *modelos* que prometen muy poco:

- Las teorías económicas neoclásicas, habiendo abandonado increíblemente el interés por los temas de la Reproducción (de las condiciones materiales de la existencia humana), huyendo de las dimensiones política y valorativa a fin de hacer ciencia de verdad —al estilo de Física (como diría hoy M. Friedman), han calado muy profundamente en lo “micro”, pero no tienen hoy ni preguntas ni respuestas para los problemas que *nos asaltan* (que son problemas de “reproducción”). Y la línea “neocardiana”, que pretende ligar con la gran tradición inglesa, nos amenaza en P. Sraffa con un mundo *casi sin* hombres en el que “mercancías (son) producidas por medio de mercancías”.

Mayor "éxito" no podría haber deseado M. Weber para sus ideas en torno a las ciencias sociales.

- Las teorías ecológicas actuales —si es que merecen tal nombre— apenas si bastan para constatar que el medio ambiente (¿el de quién?) se deteriora y nos proponen actitudes piadosas frente a la naturaleza. En estas teorías, aparece —casi siempre— el hombre sólo cuando hay deterioro, cuando los sistemas ecológicos sufren graves quebrantos. De modo que, en esa "nueva" ciencia de la Ecología, el hombre —cuando mucho— es un agente maligno o, simplemente, un *estorbo*. La ecología que sólo será ciencia, cuando sea *ciencia social* (no meramente biológica), nos deja, por tanto, con la amenaza, pero no nos dice, porque hoy no puede, qué debemos hacer o cómo debemos configurar nuestra relación con la naturaleza no-humana.

En P. Sraffa —en el límite— aparecen los hombres trabajadores con igual valor que el capital (y los medios de producción instalaciones— materias primas, etc.) en la función de producción, y, si se piensa coherentemente hasta el final, los trabajadores son un estorbo en las exigencias de *continuidad* de una producción pensada aún como producción de crecimiento exponencial. En la ecología que se está imponiendo, también el hombre es un estorbo. De modo que no vemos cómo podrían ayudarnos a resolver nuestros problemas — que son humanos— unas teorías a las que les sale sobrando el hombre.

- Esta situación no es fruto de la conciencia planificadora de los hombres, ni de su voluntad, sino "*resultado azaroso*" de unas formas de vida humana que no dominan las fuerzas por ellas desatadas. La "segunda naturaleza" nos subordina con tanta o más fuerza que la "primera naturaleza"— sin olvidar que parte constituyente de la "segunda naturaleza" es la relación efectiva que mantienen las sociedades con la naturaleza primera y también lo es la legitimación que —desde las más dispares teorías— se hace de esta notable situación.

Y decimos notable porque, afirmando nuestro punto de partida, estamos conociendo el límite. El ser social viene talando bosques, desecando campos para el cultivo y modificando los climas con su trabajo desde hace siglos.

Pero nunca hasta ahora había tenido *saber* y *poder* para destruir su planeta y autodestruirse como especie.

Dice el cuento de "Juan sin miedo" que salió al ancho mundo para conocer el miedo.

Hoy ya no es necesario *salir al ancho mundo para aprender el miedo*. Lo podemos experimentar desde nuestra ventana, sin salir de casa: basta con mirar el siniestro perfil del reactor atómico que rompe con su monstruosidad la línea familiar de nuestro horizonte; o percibir *la soledad* en una ciudad de varios millones de habitantes; por no hablar de quienes, por una triquiñuela de la burocracia estatal, se ven privado de sus derechos más elementales. Basta contemplar los barrios de miseria de nuestras ciudades y la desesperación de los que carecen de todo. A esto hemos llegado. Y lo curioso es que el camino recorrido ha venido siendo legitimado (a posteriori — como "libro blanco") desde no pocos autores (Descartes, Locke, Hegel, Keynes).

En general, la filosofía de nuestro tiempo se ha utilizado, salvo en contadas ocasiones, como "ideología", pues en lugar de servir para mostrar caminos, se usó para legitimar hechos y proveerlos de necesidad. Desde los tiempos de Descartes, nuestra "civilización occidental y cristiana" no ha cesado de separar todo lo separable (dividir, analizar, desmembrar), creyendo que así podría obtener mayor conocimiento y dominio sobre la realidad ("divide et impera").

En su regressio hacia lo indubitable, Descartes funda una "nueva" filosofía que tiene la potencia de legitimarse en y por la *separación*. Diríamos que aquí se fundaba teórica y mundanalmente la dualidad que Lactancio hubiese enunciado siglos antes:

"lo bueno se adhiere al alma, lo malo al cuerpo; al alma la luz, la vida y la justicia; al cuerpo las tinieblas, la muerte y la injusticia. En el espíritu tienen su sede las virtudes y en el cuerpo los vicios. Ambos luchan entre sí" (citado por A. Gorres en: Caro Cardo Solutis.

El Cuerpo y la Salvación. Varios autores. Sígueme. Salamanca, 1975).

La objetivación necesaria para el conocimiento y para el dominio exige esta separación que va a hacer época y va a ser tematizada como dualidad e incomunicabilidad entre espíritu y materia, pero que también afectará a las relaciones entre los hom-

bres. La separación genera una *exterioridad* y extrañeza que se traduce en hostilidad, en menosprecio y desvalorización.

De estas *separaciones* nos ha informado C. Marx con detalle:

- la que se refiere a la *separación* de los campesinos (siervos de la gleba) de las tierras que cultivaban (como inicio del capitalismo); la *separación* de los obreros de sus destrezas y habilidades, de sus conocimientos y cultura (por la industrialización y maquinización); y la *separación* entre productores directos y sus productos — separaciones que jalonan toda la historia del Capitalismo.

Cualquier separación de esta índole lleva implícita la desvalorización del hombre y “legítima” la dominación de unos sobre otros y la del Estado sobre cada uno, en tanto el Estado llegue a considerarse como el único órgano posible que garantiza este “paraíso de los derechos del hombre” (Marx).

La separación se ha celebrado desde epistemologías cuyo ideal de conocimiento se imaginaba desentendido de todo lo humano (“libre de valoración, finalidades y subjetividades): Conocimiento bueno y fiable será, siempre, conocimiento objetivo. Pero conocimiento objetivo — aquí — es conocimiento sin el sujeto, “dejando que las cosas hablen por sí mismas” (que no hay que verlo como respeto por las cosas, sino subordinación total de ellas: disponibilidad total).

Este conocimiento es tal que justifica por sí mismo la acción: lleva inscrita la necesidad de obrar; cuántas cosas no se habrán legitimado en nombre de la fría objetividad de las ciencias!

Individuo y naturaleza se convierten en lo disponible (lo indiferente ante cualquier uso), en *recurso* (humano o natural) y se degradan a medios en función de un movimiento impersonal que actúa “desde arriba” y que ante nadie tiene que rendir cuentas.

Desprecio sobre la naturaleza, ya totalmente convertida en *exterioridad* y de los hombres “degradados” a naturaleza, surgiendo de la misma matriz que es la que configura a nuestra “sociedad moderna”. *No es pues ni raro ni paradójico* que esto suceda. Estas dos y otras más son formas que van implícitas en la legalidad que preside el desarrollo de nuestra sociedad.

- El tema de la absorción del individuo por parte del Estado;

- El tema de la legitimación de dominio de unos hombres sobre otros;
- El tema de la obtención del conocimiento por objetivación;
- El tema de la relación de explotación con la naturaleza.

Son temas que remiten a un *topos teórico común* (por lo que a nuestra sociedad se refiere). En todos ellos asoma una categoría fundante: la de *relación de exterioridad* pensada, buscada y realizada hasta donde ella da lugar: hasta su límite (que se vuelve dialécticamente contra ella misma y la desenmascara como *imposible* y, por ende, “falsa”). Y de las dos clases de separación que podemos aquí pensar: la de diferenciación por enriquecimiento (que sólo se logra desde la unidad) y la de la diferenciación por aislamiento (sólo a costa de lo otro), se ha impuesto la segunda: la que, a la postre, empuja a ambos lados de la relación, pues, en el límite los aniquila:

- el tedio, el miedo, la impotencia frente al Estado por la *abstracción* que éste supone frente a los individuos. El Estado llega a ser lo exterior por autonomasia y lo amenazante. Yo, individuo, no me reconozco en él, como yo no me reconozco en mi producto estándar.

¿Cómo pensar de otro modo esta relación?

- El oprobio de la explotación de unos hombres por otros por la *separación* realizada históricamente en nuestra sociedad para reproducir las condiciones de existencia (el “tercer mundo”).

¿Cómo pensar de otro modo esta relación?

- El modo de intentar captar la legalidad que preside los más diversos procesos (naturales, sociales) mediante el “distanciamiento” y manipulación de los mismos como objetos. La sustitución creciente del saber y el deseo de saber por la manipulación práctica y el dominio.

¿Cómo pensar de otro modo el “acercamiento” a la realidad para conocerla?

- La depredación criminal del medio ambiente por la *devaluación* y *extrañamiento* de lo natural (incluso en el hombre).

¿Cómo pensar de otro modo la relación de la sociedad con la naturaleza?

Pero, sobre todo, ¿Cómo pensar todos estos problemas de tal modo que aparezcan formas nuevas para todos ellos a partir de un *nuevo modo de ser* del hombre?

H. Reichenbach se quejaba de que los físicos del Siglo XIX y del Siglo XX apenas si hubiesen tomado noticia de la teoría leibniziana de la Relatividad:

“Parecería como si hubiese caído una maldición sobre un descubrimiento que no logró enlazar con su tiempo” (Die Bewegungslehre bei Newton, Leibniz y Huyghens. Kant-Studien. 29 (1924); pág. 417).

Creo que mucho más habría que decir del poco interés que hacia Leibniz han mostrado las ciencias sociales. Precisamente aquel pensador que tantos aspectos sociales articuló teóricamente en sus escritos y con no menor rigor que sus contemporáneos (que hoy gozan del título de “Científicos Sociales”).

Y, cuando hoy —acabando el Siglo XX— nos acercamos a este pensador, observamos con admiración *que puede ayudarnos* a articular estos problemas. Y, *ante todo*, porque estamos convencidos de que, al ser problemas cuya “matriz” es común, exigen una teoría envolvente que les dé sentido y solución.

Esta teoría, debería ser capaz de iluminar una praxis social que, considerando a todos los hombres por igual, indicara cómo realizar al individuo dentro del sistema y por medio de él —por medio de la composibilidad (pues el sistema no sería la nueva integral de las acciones individuales— como el liberalismo imaginaba—, no sólo resultado, sino, ante todo, condición de posibilidad para la realización humana de los individuos). La diferencia (que sería el desarrollo del individuo) se lograría sin la separación del todo. *Esta* diferencia es precisamente la nota distintiva de la autonomía que los

hombres han soñado para sí desde hace siglos.

Además, la teoría habría de articular explícitamente la relación de los sistemas humanos (llámeseles “sociedades”, “modos de producción” o lo que se quiera), con la naturaleza como relación interna y constituyente, de tal modo que dicha relación sea articulada conceptual y categorialmente como cualquier otra relación social (de lo contrario, nuestra teoría sobre el hombre sería una teoría “abstracta” y peligrosa). Esto es determinante, si se pretende alcanzar la *autonomía correcta* frente a la naturaleza:

- del mismo modo que el individuo sólo puede alcanzar autonomía en la sociedad, diferenciándose *en* y *con* la sociedad (alejándose de la “indiferencia” (Leibniz), así, las sociedades sólo pueden alcanzar autonomía de la naturaleza, reproduciendo y perfeccionando esa relación con la naturaleza como relación social normal.

Finalmente, esta teoría habría de distinguir claramente entre *saber* y *poder* y debería mostrar que la responsabilidad debe ser social y científica: los temas sobre valores y fines habrían de volver a ser tratados seriamente y como momento ineludible de la filosofía y de las ciencias.

De este modo podrían desarrollarse una *ciencia del futuro*, una *ciencia de la paz* y una *ciencia del tiempo libre*, pues los más importantes aspectos del ser social no podrían dejar al azar.

Sin “volver” a Leibniz, pues, pero contando con él, podríamos articular una ontología desde la que generar espacios teóricos que nos ayudaran a comprender nuestra situación.

Dr. Augusto Serrano
Universidad Nacional Autónoma
de Honduras.
Tegucigalpa, Honduras.