

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2000

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 18
2000

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica del Norte, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Concepción, de Chile, de Los Andes, del Mar, Diego Portales, Finis Terrae, de la República y de Valparaíso.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de esta obra.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

I. S. B. N. - 0170 - 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 - Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2000

DERECHO Y CAMBIOS CULTURALES

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1999 - 2001)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jorge Correa Sutil, Jesús Escandón Alomar, Pedro
Gandolfo Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson
Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Aldo Valle
Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

Este número del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* corresponde a 2000 y aparece a inicios del segundo semestre de 2001, año este último en que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cumple 20 años de existencia.

En efecto, nuestra Sociedad fue fundada el año 1981, en Valparaíso, y celebrará su vigésimo aniversario en el mes de diciembre de 2001, ocasión en la que contaremos con la presencia de Eugenio Bulygin, Presidente de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, de la cual nuestra corporación es una de sus secciones nacionales a lo largo del mundo.

Por lo dicho previamente, el número próximo del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2001, el cual esperamos entregar en el primer semestre de 2002, será el número de aniversario de la sociedad, esto es, aquel que dará cuenta de nuestros 20 años de existencia.

En cuanto al presente número del Anuario, en él, luego de la habitual sección *Estudios*, se incluye una sección *Ponencias*. En esta sección se reproducen las ponencias que fueron presentadas en la IV Jornada Chilena de Filosofía del Derecho, que fue organizada por nuestra Sociedad y por la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. La mencionada jornada fue convocada con el título "*El derecho en la perspectiva de los cambios culturales*".

Se incluye también una sección *In memoriam*, dedicada al filósofo español del derecho, Albert Calsamiglia, muerto en 2000, quien tuvo estrechos lazos con nuestro país.

Cierra el presente volumen la sección *Recensiones*, en la que se comentan algunas obras de interés en el campo de la teoría y filosofía del derecho.

Este y los números anteriores del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 211-V, Valparaíso.

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

E S T U D I O S

en parte ajeno, la expresa por completo. Uno piensa en tantos cuerpos enfermos, deformes, agredidos, cuerpos ciegos, cojos, cancerosos. (¡Pensar que el Jesús histórico se distinguía, entre otras cosas, por su trato con los enfermos: era el que escuchaba, el que se hacía cargo, el que sanaba, el que daba la vida! Lleno de cariño por los cuerpos enajenados, alterados.) Con cariño escribe Frida en su diario: "1950-51. He estado enferma un año. Siete operaciones en la columna vertebral. El Doctor Farill me salvó. Me volvió a dar alegría de vivir. Todavía estoy en la silla de ruedas, y no sé si pronto volveré a andar. Tengo el corset de yeso que a pesar de ser una *lata pavorosa*, me ayuda a sentirme mejor de la espina. No tengo dolores. Solamente un cansancio de la.. tiznada, y como es natural muchas veces desesperación. Una desesperación que ninguna palabra puede describir. Sin embargo tengo ganas de vivir. Ya comencé a pintar" (25).

Nacida del entusiasmo, la filosofía ha de encargarse de la alteridad.

25. KAHLO (n. 23), p. 252.

LAS DIVERSAS ACEPCIONES DE NATURALEZA EN SU RELACION CON LA CULTURA *

JORGE PEÑA VIAL **

La palabra naturaleza es ambigua y laberíntica. Se hace necesario precisar cuál es el concepto de naturaleza desde el cual se está hablando para poder ponderar el alcance de lo que se está diciendo. De no hacerse así es relativamente fácil no entenderse. Un modo de introducir claridad es tener en cuenta a qué se opone lo natural: será distinta su concepción si se lo contrapone a "lo artificial", a "lo violento", a "lo voluntario", a "lo reflexivo", a "lo sobrenatural". Asimismo el concepto de naturaleza será distinto si se interpreta de modo genético o normativo, de modo nativo o teleológico, originario o final. La concepción clásica de naturaleza es de índole teleológica, y, al estar ausente del horizonte cultural es frecuentemente mal comprendida y mal interpretada. Más afín y cercano parece el concepto ilustrado de estado de naturaleza presente en Rousseau y Hobbes, pero tampoco el concepto moderno de naturaleza es unívoco. Para Hobbes designa lo que definitiva y afortunadamente quedó atrás; pero Rousseau despierta en el que está inmerso e inserto en la civilización y cultura un fuerte y súbito anhelo nostálgico de lo anterior. Es necesario adentrarse en esta selva intrincada de

* Algunas partes de este trabajo están vinculados con el Proyecto Fondecyt (Chile)1990737. Fue presentada en *XVIII Semana de Estudios Tomistas* organizado por la Universidad Católica de Valparaíso el 26-X-1999.

** Profesor en la Universidad de los Andes.

las distintas acepciones. Vaya como botón de muestra de lo que decimos las siguientes nueve proposiciones, que pueden registrarse en el lenguaje ordinario, y donde la palabra "natural" recibe una equívoca y distinta significación:

1. ¿Tus dientes son naturales o postizos?
2. El perro en un estado natural está cubierto de pulgas.
3. Me encanta alejarme de las tierras cultivadas y carreteras asfaltadas y estar a solas con la Naturaleza.
4. Sé natural. ¿Por qué eres tan afectado?
5. Quizá estuvo mal besarla pero fue algo natural ⁽¹⁾.
6. El hombre es un ser naturalmente sociable.
7. Fuiste natural y espontáneo.
8. Liberaré mi libertad, que yace presa de estructuras represoras, y me dejaré llevar por la energía creadora, certera e inocente de mi naturaleza.
9. Lo hiciste en forma natural, o reflexiva y voluntariamente.

No es mi intención hacer un pormenorizado análisis del lenguaje respecto a las distintas modalidades de uso de la palabra naturaleza. En este sentido creo que Robert Spaemann nos ha dado algunos criterios iluminadores que nos pueden orientar: "Los adjetivos «natural», «artificial», «voluntario», «racional» han mostrado ser mucho más resistentes que los sustantivos en que se basan: «naturaleza», «arte», «voluntad», «razón». Al examinar estos pares de conceptos llama la atención que la palabra «natural» aparece respectivamente con un doble significado. Una vez es un concepto genético que designa una determinada relación de origen, la otra es un concepto normativo que nombra un criterio de enjuiciamiento de deseos, acciones o estados" ⁽²⁾. Esta

1. Las cinco primeras proposiciones son ejemplos que Lewis propone en su libro *Miracles* (trad. al cast. de Jorge de la Cueva, ed. Encuentro, Madrid, 1991, p.12); las restantes son mías. La perspectiva adoptada por Lewis en *Los milagros* es oponer lo natural a lo sobrenatural; en otra obra suya como *Mero cristianismo* (trad. al cast. de Paulina Matta, ed. Andrés Bello, Santiago, Chile, 1994, pp.159-171) tiene en cuenta la contraposición de naturaleza y gracia.

2. Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional. Ensayos de Antropología*, trad. al cast. de Daniel Innerarity y Javier Olmo, ed. Rialp, Madrid, 1988, p. 128.

distinción entre lo genético y normativo, entre lo nativo y teleológico es orientadora para iluminar las diversas acepciones que hemos consignado.

La antítesis entre lo natural y lo artificial está presente en la proposición 1, y dientes postizos son los que, a diferencia de los naturales, no han salido por sí mismos. El objetivo de su fabricante es que sean lo más naturales posibles, es decir, tan parecidos como sea posible a los que salen por sí mismos. Así la contraposición de las palabras «natural» y «artificial» parece ser reducible a la contraposición "desde fuera" y "desde dentro". Es algo vaga y se asemeja con otra, también planteada por los griegos en la antítesis "natural-violento", según la cual es violento aquel movimiento que no resulta de la naturaleza de lo movido.

La proposición 2 ("el perro en un estado natural está cubierto de pulgas") alude al estado de naturaleza propugnado por la Ilustración, por Hobbes, pero no por Rousseau. La proposición 3 considera la naturaleza como lo no tocado por la mano del hombre. La proposición 4 ("Sé natural, ¿porque eres tan afectado?") maneja un concepto normativo de naturaleza que en cierto sentido es indiferente a la artificialidad o naturalidad genética. Los pasos de la bailarina de ballet son artificiales, pero sólo son artísticos si no se dan ya artificiosamente sino con naturalidad. El comportamiento cuando es demasiado rígido y enfáticamente intencional, pierde naturalidad. La proposición 5 ("Quizá estuvo mal besarla pero fue algo natural") alude a la espontaneidad de un comportamiento, al brotar y sucederse de suyo, que una actitud posterior más reflexiva puede reprochar. La proposición 6 ("El hombre es un ser naturalmente sociable") sólo se torna inteligible si se considera a la naturaleza de modo teleológico tal como se presenta en Aristóteles y otros pensadores clásicos. La proposición 8 ("Liberaré mi libertad, que yace presa de estructuras represoras y me dejaré llevar por la energía creadora, certera e inocente de mi naturaleza") establece que la cultura es represora; no sólo como algo negativo e inhibitor, fuente de psicopatologías o disminución de la fuerza creadora, sino también como origen de lo humano que sólo es posible como coerción de los instintos, tal como lo plantea Freud y en general la antropología socio-cultural. La semántica de la represión es fantástica: al suprimirla recuperaremos la naturalidad, la inocencia, la salud, la espontaneidad, el premio, la gratificación.

La proposición 9 (“Lo hiciste en forma natural o reflexiva y voluntariamente”) nos lleva a la común idea de que lo espontáneo es sinónimo de lo natural y a la curiosa concepción de una libertad que desprecia la voluntad. Marina ha subrayado con acierto este deslizamiento conceptual que lleva a ver lo voluntario y reflexivo como opuesto a lo libre y auténtico: “La voluntad es ante todo disciplina. Se opone, por lo tanto, a la espontaneidad, a la autenticidad y al deseo, la tríada prodigiosa, la quintaesencia de la libertad. En el hablar de nuestro tiempo los cuatro conceptos se solapan, intercambian y exigen mutuamente, hasta llegar a confundirse. Y este travestismo ideológico explica importantes aspectos de nuestra cultura”⁽³⁾. Si lo que no es espontáneo es falso, calculador, hipócrita, entonces resulta que lo deliberado, voluntario y reflexivo es siempre calculador, hipócrita, antinatural, falso. Si a esto le añadimos una moral de la autenticidad entonces deberé reconocerme en mis deseos, abrazarme a ellos y dejarme conducir por ellos. La voluntad es cálculo y el deseo inocencia. Toda disciplina será contraria a la libertad y con ello estamos “produciendo la novedad de una libertad no voluntaria”⁽⁴⁾.

Una vez detectada la variedad de usos del concepto naturaleza, nos proponemos exponer las fuentes desde las que se originan y nutren las principales acepciones. En un primer momento a) plantaremos de modo general el problema a través del dualismo introducido por el planteamiento kantiano entre naturaleza y cultura, al hacer radicar la dignidad del hombre en la autonomía con respecto a la naturaleza. Luego b) expondremos el concepto aristotélico de naturaleza teleológica. Después, c) explicaremos el concepto moderno e ilustrado de naturaleza diversamente modulado por Hobbes y Rousseau. Tras ello, d) contrapondré la concepción moderna y clásica de naturaleza. Finalmente, e) intentaré mostrar cómo la recuperación del concepto de naturaleza teleológica permite otorgarnos criterios de discernimiento ético y superar el dualismo entre naturaleza y cultura. Asimismo, pretendo mostrar

3. Marina, José Antonio, *El misterio de la voluntad perdida*, ed. Anagrama, Barcelona, 1997, p. 25.

4. *Ibidem*, p. 27.

cómo la naturaleza remite de suyo a la cultura y qué criterios cabe encontrar en la naturaleza para los desarrollos culturales.

1. Dualismo entre naturaleza y cultura

La noción de naturaleza es compleja y equívoca, pues son diversas las acepciones de la misma; muy distinto es el modo de entenderla Aristóteles y el modo moderno de concebirla desde Kant. A partir de Kant, a quien en gran medida le debemos el énfasis que se ha puesto en el concepto de dignidad, se hace radicar la dignidad humana en el hecho de que el hombre es, entre todos los vivientes y frente a ellos, un fin en sí mismo. Es un ser capaz de darse fines a sí mismo, y en virtud de la libertad, es un ser autónomo: “la autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”⁽⁵⁾. El concepto de dignidad se hace equivalente al de autonomía, y el hombre descubre su dignidad justamente en su diferencia con respecto a los demás seres naturales. En esta concepción, al radicar la dignidad en el ser más que naturaleza, la persona no puede volverse a ella en busca de un criterio o norma para su actuación. La norma debe venir desde otra instancia, la conciencia por ejemplo, mas no de la naturaleza. Esta autonomía y trascendencia del hombre respecto de la naturaleza supone emanciparse o liberarse de ella, abandonarla. Aquí estriba una de las principales conquistas de la modernidad: la naturaleza ha dejado de ser un límite para la libertad humana que gracias a la razón, la ciencia y la técnica han ampliado considerablemente el campo de la acción humana. En este contexto, el hombre es lo “otro que la naturaleza”, y se contrapone a ella como libertad, racionalidad, actividad. Es esto lo que, a nuestro entender, hoy es insostenible; no debemos mantener por más tiempo un modo de pensar que identifique dignidad con autonomía e intente sustraerse a la naturaleza. La sensibilidad ecológica de hecho hoy nos sitúa ante los límites naturales que habíamos perdido de vista ante tanta mediación cultural y actividad transformadora. En la des-

5. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, ed. de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del país, 1992, p. 73

trucción de la naturaleza estamos dinamitando los supuestos de nuestra libertad y a nosotros mismos como seres simultáneamente naturales y libres. Este es el desafío frente a los dualismos y reduccionismos: vernos a nosotros mismos simultáneamente como seres naturales y libres. Ciertamente la actividad humana se destaca de la naturaleza y necesariamente ha de trascenderla, pero, para ser correcta y manifestativa de la persona, no puede olvidar la naturaleza. Sin embargo, cuando se concibe la dignidad al modo kantiano, como autonomía, es inevitable una oposición dialéctica entre naturaleza y libertad. Kant, en el prólogo de la *Antropología en el sentido pragmático*, habla de un dualismo fundamental en el enfoque antropológico: la perspectiva “fisiológica” y la “pragmática”: lo que la naturaleza hace del hombre y lo que el hombre, como ser libre, hace de sí mismo (6). Pero cuando el hombre conquista su libertad y autonomía a través de un dominio irrestricto de la naturaleza, cada vez más comprobamos que se producen inevitables efectos perversos y el hombre cae víctima de su propio dominio. Es propio del hombre trascender la naturaleza, pero no abandonarla ni dejarla definitivamente atrás.

Spaemann ha mostrado de un modo muy convincente cómo una naturaleza considerada teleológicamente supera estas disyunciones y fisuras, permite hacer operativo el concepto de dignidad humana, y nos permite comprendernos simultáneamente como seres libres y dotados de una naturaleza que debe ser trascendida, pero no olvidada, si anhela ser digna. De otro modo el espíritu se erige frente a la naturaleza y la considera como mera materia prima. Es importante destacar que lo natural concebido en forma teleológica no es lo natural tal como se entiende modernamente, es decir, como lo primitivo, lo nativo u originario. “Aristóteles había escrito que el hombre es por naturaleza un ser que habla y un animal político. Esta afirmación sólo es inteligible si partimos de un concepto teleológico de naturaleza. Pues el niño no empieza a hablar por sí mismo, ni existe una lengua natural, y muchos

6. “El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, hacia aquello que el hombre —como ser que actúa libremente— hace de sí mismo, o puede o debe hacer”, Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg, 1798, p. III.

viven en una comunidad que no tiene forma de *polis*. Lo que Aristóteles quiso decir es que el hombre, cuando se ha convertido en lo que propiamente es, habla racionalmente, y vive en una comunidad de hombres libres” (7). La lengua es un producto cultural que se aprende en una cultura determinada, de modo que el hombre es un ser naturalmente cultural, pues sin ella, como hemos dicho, el hombre no es viable. La naturaleza de la que habla Aristóteles no es lo genético, primitivo, sino que es de índole normativo y nos otorga un criterio universal de enjuiciamiento de nuestros deseos, acciones o estados. Se debe trascender la naturaleza pero en la línea de la misma naturaleza, la naturaleza debe desplegarse “según” y “en” la naturaleza, no “a pesar” o “contra” ella.

Si se insiste en este trabajo en el concepto teleológico de naturaleza es para intentar evitar tanto una consideración dualista de naturaleza y persona, como la consideración de la naturaleza como materia pasiva y externa. La visión dualista lleva a reducir la *praxis* a *poiesis*, pues si la naturaleza no se concibe teleológicamente se convierte en mera exterioridad. En ese caso, sólo queda lugar para la consideración de la causa material y la causa eficiente. A partir de entonces, toda teleología o finalidad será algo que esté a cargo del sujeto o de una conciencia, que impondrá desde fuera y extrínsecamente los fines a la naturaleza.

Ha sido la desteleologización de la naturaleza la que ha provocado en gran medida esta ruptura entre naturaleza y libertad, entre lo objetivo y lo subjetivo. Hay un enfrentarse a la realidad, a la naturaleza, en términos de *poiesis* y no de *trato*. No se quiere reconocer otro fin más que los que el hombre mismo le impone. “El interés del sujeto no es ahora *dejar ser* a la realidad y perfeccionarla de acuerdo a sus internas inclinaciones naturales, sino imponer su propia soberanía sobre las cosas. La acción consiste entonces, en la efectucción de los fines de la razón por medio de la estructuración causal del mundo. Ajeno al mundo por el dominado, el hombre queda aislado en su humanidad” (8).

7. Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, p. 34.

8. Llano, Alejandro, *La nueva sensibilidad*, ed. Espasa Universidad, Madrid, 1988, p. 83.

En cambio, cuando se reconocen fines y sentido en la naturaleza, nuestra relación con ella adopta el carácter de *trato*. La razón que prescinde del trato deviene fácilmente abstracta, desencarnada y proclive al cientificismo objetivista. El cientificismo “se presenta como una objetivación radical del mundo y la consiguiente conformación radical de nuestros fines. Por ser antropomórfica, debía prohibir todo antropomorfismo. La *res extensa* no podía tener nada en común con la *res cogitans*, mucho menos *fines* comunes. El cientificismo rechaza la pretensión de considerarnos a nosotros mismos como parte de esa naturaleza a la que hemos despojado de todo parecido con el hombre y reducido a mera objetividad” (9).

Los dualismos modernos proceden de esta desteleologización de la naturaleza que lleva a dividir la realidad en dos reinos independientes y autónomos entre sí: el reino de la libertad y el de la necesidad, del espíritu y de la materia, el mundo de las causas y el de los fines, el ser y el deber, naturaleza y cultura, hechos y valores. Dirá Spaemann: “Hechos desprovistos de valor y un reino de valores opuesto a estos hechos es el producto de la desintegración de la *entelequia* precedente” (10).

Esta disyunción afectará decisivamente a la ética y a la filosofía política. Como ha puesto de manifiesto MacIntyre, “dentro de ese esquema teleológico es fundamental el contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-podría-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial». La ética es la ciencia que hace a los hombres capaces de entender cómo realizar la transición del primer estado al segundo (...) Pero la conjunción del rechazo laico de las teologías protestante y católica y el rechazo científico y filosófico del aristotelismo iba a eliminar cualquier noción del hombre-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*. Dado que toda la ética, teórica y práctica, consiste en capacitar al hombre para pasarlo del estadio presente a su verdadero fin, el eliminar cualquier noción de naturaleza humana esencial y con ello el abandono de cualquier noción de *telos* deja como residuo un esquema moral com-

9. Spaemann, R., *Lo natural y lo racional*, p. 18.

10. Spaemann, R., *Crítica de las utopías políticas*, trad. de Alberto Clavería, EUNSA, Pamplona, 1980, p. 189.

puesto de dos elementos remanentes cuya relación se vuelve completamente oscura. Está, por una parte, un cierto contenido de la moral: un conjunto de mandatos privados de su contexto teleológico. Por otra, cierta visión de una naturaleza humana ineducada tal-como-es” (11).

Veremos que desde el momento en que se rechaza la teleología de la naturaleza, la comprensión que el hombre tiene de sí mismo inevitablemente oscilará entre el espiritualismo y el naturalismo.

2. La apelación a la noción de naturaleza como criterio de fundamentación de la ética

En *Metafísica* V 4, Aristóteles distingue dos significados principales del término «naturaleza». Estos significados son complementarios y es conveniente distinguirlos pero sin separarlos pues mutuamente están conectados. Por un lado, naturaleza a) es el principio inmanente del movimiento de los entes naturales (1014 b 18-20), y por otro, b) naturaleza es la substancia o esencia (*ousía*) de los entes naturales (1014 b 35-36) y, por extensión, como substancia o esencia en general, también de los artefactos. El significado b) apunta al conjunto de propiedades esenciales que posee la cosa, a ese núcleo entitativo que está vinculado con la identidad específica del objeto, aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra. Si fijamos nuestra atención sólo en este significado, excluyendo el significado a (principio inmanente del movimiento), cabría considerar como válida la trivial crítica de que apelar a la naturaleza implica asumir una posición fijista y esencialista, en el sentido que llevaría a excluir todo tipo de cambio o procesualidad en la cosa. Pero esta perspectiva esencial de naturaleza, centrada en la identificación del bien y del fin de la cosa, es ininteligible si no se la pone en relación con la otra acepción que remite al principio interno presente en los entes naturales, por referencia al cual se explican los procesos de cambio que dichos entes experimentan de modo natural, en virtud del

11. MacIntyre, Alasdair, *Tras la Virtud*, trad. al cast. de Amelia Valcárcel, ed. Crítica, Barcelona, 1987, p. 76 y 78; *After Virtue, A Study in Moral Theory*, 2ª ed., 1984, University of Notre Dame Press, Indiana, p. 52 y 53-54.

despliegue de sus propias tendencias internas y de sus virtualidades específicas. Las tendencias o virtualidades presentes en la bellota, su despliegue, dirección y acabamiento conducen a la encina. Los factores externos que llevan de la bellota a la encina son tan sólo condiciones necesarias pero no suficientes para dar cuenta del proceso mismo y su peculiar dinámica. La bellota no tiene en sí misma la posesión plena o actual de todas las propiedades consideradas esenciales, sino a lo más las posee a título de propensiones, disposiciones o virtualidades que van a ser actualizadas en virtud de determinados procesos de cambio, justamente por poseer una determinada naturaleza. Las condiciones externas posibilitan u obstaculizan, crean contextos favorables o desfavorables para la ocurrencia de tales procesos o la actualización de tales virtualidades. Para el hombre es natural el lenguaje, pero si no se dan las condiciones culturales del caso —el aprendizaje de una lengua en un contexto cultural determinado— dicha capacidad puede abortarse o desarrollarse en precario. Dichas condiciones externas facilitan o perjudican este proceso teleológicamente estructurado e inmanentemente regulado.

Ambos significados de naturaleza para Aristóteles resultan básicos para comprender el alcance de la apelación a dicha noción en el marco clásico de fundamentación de la ética. Siguiendo algunas interesantes sugerencias de Alejandro Vigo ⁽¹²⁾, se puede establecer un principio general en virtud del cual para cada cosa, en la medida que posee una determinación específica (una naturaleza), se puede seguir un modo de tratamiento que es adecuado o no. Ese trato será favorable o desfavorable justamente en la medida en que se haga o no justicia a dicha determinación esencial específica que la hace ser lo que es. Hay aquí un principio general de evaluación de las acciones según el modo cómo sea ese trato, conforme o no a su naturaleza esencial. Hay un modo

12. En todo lo relativo a Aristóteles me he beneficiado del aporte del profesor Vigo, más en concreto, de un curso de capacitación que dictó para la Fundación DUOC. Cuenta en su haber con varios artículos sobre Aristóteles. Sólo citaré el "Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit" en *Internationale Zeitschrift Für Philosophie*, 1998, Heft 2, Herausgegeben von Günter Figal und Enno Rudolph, Schwepunkttema: Aristotele, Verlag, J.B.Metzler, pp. 285-308.

adecuado de tratar a cada cosa, ya sea una mesa, un animal o un enfermo, de la que se derivan prescripciones puramente técnico-prácticas o específicamente éticas. Toda cosa natural es portadora de determinadas propiedades disposicionales o virtualidades a cuya plena realización y despliegue dicha cosa naturalmente tiende. El conjunto de procesos inmanentemente regulados y teleológicamente estructurados se orienta a la plenitud propia que le corresponde en virtud de su propia naturaleza. El trato adecuado a un ser vivo, es decir, el trato que hace justicia a aquello que es ese ser en virtud de su propia determinación esencial, es o será un trato que tenga en cuenta las tendencias naturales. Dichas tendencias contienen las virtualidades fundadas en su propia naturaleza, y en la actualización o realización de dichas virtualidades reside el fin y el bien de tal ser. Se da así la identidad del fin y el bien en el marco de la estructura teleológica de los procesos naturales.

El principio de trato adecuado según la naturaleza específica de la cosa, cuando se aplica al ámbito propiamente humano y ético, se específica y se hace más complejo. La racionalidad específica de los seres humanos les permite configurar su propia vida de modo activo y consciente a través de una praxis racionalmente orientada. No sólo se debe tener en cuenta la perspectiva de la tercera persona, sino asimismo no olvidar que, como sujeto, connota la autoreferencia y la autoconsciencia. El trato adecuado a los seres humanos que le permite desplegar sus virtualidades inmanentes y teleológicamente orientadas, tanto en la perspectiva de la tercera persona como de la primera, sólo puede ser precisado adecuadamente por referencia a lo que constituye su determinación esencial específica, por referencia a su naturaleza, caracterizada por su racionalidad libre y por el conjunto peculiar de rasgos específicamente vinculados con ella. Debemos saber concebirnos como seres simultáneamente naturales y libres ⁽¹³⁾. Esta racionalidad específica de nuestra naturaleza de algún modo exige complementarse con una antropología y una fenomenología de la persona.

13. A este respecto es iluminador el libro de Antonio Millán Puelles (*La libre afirmación de nuestro ser*, ed. Rialp, Madrid, 1994). Asimismo abordo este asunto en mi artículo "Naturaleza teleológica: articulación entre ser, deber ser y virtud" en *Sapientia*, vol. LIII, julio-dic. 1998, n° 204, pp. 481-500.

3. La concepción de naturaleza en la Ilustración

Hemos visto que en Aristóteles lo natural es lo que tiene en sí mismo un principio de movimiento y reposo, lo que regula desde sí mismo unas operaciones que pueden por ello calificarse como propias⁽¹⁴⁾. La realidad es considerada por tanto dinámicamente: las cosas tienden naturalmente a algo que es su perfección. El movimiento más propio de los seres vivos es el de "autorrealización" o proceso por el cual el viviente alcanza la plenitud que es propia de su naturaleza. Por eso, en esta concepción clásica, la naturaleza tiene un sentido teleológico, manifiesta una teleología intrínseca. El fin no es un objetivo o blanco extrínseco a la dinámica procesual misma sino el movimiento que por sí mismo y desde sí mismo realiza el viviente. Se está diciendo que de *suyo* la bellota tiende a convertirse en encina y que la encina es el fin natural de la bellota, su perfección. Claro que puede ocurrir, si no se dan las circunstancias y el trato adecuado, que la bellota se malogre o que termine por ser pasto de cerdos. Pero convertirse en alimento de puercos no es el fin al que la bellota tiende de suyo, sino algo que le pasa, un accidente.

En Aristóteles la naturaleza es fin y causa final, para especificar que no todo lo que es término merece el nombre de *fin*, sino sólo el óptimo. La realidad es algo que se define por la perfección que es capaz de alcanzar. En este sentido las nociones de perfección y naturaleza se reclaman mutuamente: la naturaleza de un ser es su perfección y la perfección que corresponde a un ser es el determinado por su naturaleza.

Es esta concepción la que quedará atrás y sufrirá una radical inversión durante la Ilustración. La naturaleza empezará a significar la situación inicial, lo empíricamente dado al principio como distinto de lo adquirido y no lo que las cosas son cuando alcancen su plenitud. "Lo natural no se muestra al final, sino en la pureza del principio"⁽¹⁵⁾ dirá

14. Cfr. *Física II*, 1.

15. Spaemann, Robert, *Lo natural y lo racional*, ob. cit. p. 35.

Spaemann. Mientras el pensamiento clásico ve seres que tienden intrínsecamente a su perfección, el moderno advierte cuerpos físicos que se desplazan en el espacio movidos por fuerzas extrínsecas. Después, la naturaleza de algo no queda determinada por un presunto estado de plenitud sino por su modo fáctico de ser. No debemos engañarnos, se nos dice, las cosas son como son, y éste modo de ser de las cosas, la forma que *de hecho* funcionan y se organizan, constituye ahora su naturaleza. Mientras Aristóteles consideraba la naturaleza en términos dinámicos, como el despliegue o tendencia a la propia plenitud, el pensamiento moderno interpreta la naturaleza como un *factum*, al hecho de ser como se es. Las cosas, mal que nos pese, son como son, no apuntan a una plenitud ni significan nada. Es ilusorio remitirse a un deber ser, cuando lo que se trata es de afrontar el ser de las cosas. Y donde había tendencias ahora nos encontramos con hechos desnudos y mudos que se agotan en ser lo que son.

Pero ¿cómo se ha producido este cambio tan radical de perspectivas? Esta concepción que paulatinamente pasa a imponerse, parte de una nueva visión de los orígenes del hombre y la ciudad. Ya no cabe pensar el origen de la ciudad, como lo hace Platón, en la ayuda mutua y porque los hombres no se bastan a sí mismos y requieren la mutua colaboración. El presunto crecimiento orgánico de la ciudad a partir de las actividades fundamentales —agricultura, ganadería y comercio—, a la que se le añade la presencia de los militares que protege sus territorios, más el lujo, las artes y los vicios que se dan asociados al crecimiento de la sociedad, es vista como irreal. Tanto la concepción platónica que hace derivar la ciudad de la ayuda mutua como la de Aristóteles, que considera la ciudad como la cumbre de la naturaleza y hace radicar su origen en la amistad, aparece a los modernos como idílica. No, ahora hay que atreverse a ver cara a cara el salvajismo de nuestros antepasados y de nuestros orígenes. De otro modo nos pareceremos a unos refinados aristócratas reticentes a considerar el estado de guerra, de miedo, escasez y muerte que rodea nuestros orígenes.

En el origen Hobbes postuló un individuo aislado, un verdadero animal de presa permanentemente luchando con la naturaleza y con los demás para subsistir y recabar lo necesario para vivir. Su estado natural es un estado de perpetua inseguridad, ansiedad y miedo. Rodeado

de tales circunstancias, la vida se presenta como "sórdida, mezquina, brutal y corta". Es superfluo exhortar a los hombres al cultivo de virtudes raras y difíciles cuando lo que les apremia es que se les proporcione seguridad, el dejar atrás la lucha despiadada de unos contra otros. Requieren de una fuerza policial que proteja a los hombres unos de otros y que sea capaz de organizar la vida socialmente lo mejor posible. Ese tránsito del estado de naturaleza al estado de civilización se dará por el llamado contrato social que estos autores postulan en los orígenes de la ciudad. Hobbes, Locke y Rousseau, bajo distintas modalidades, comprueban que, de una forma u otra, la naturaleza conducía a los hombres a la guerra. La finalidad de la sociedad civil, entonces, no es la de cooperar con una tendencia natural del hombre a su perfección, sino establecer la paz y el orden allí donde la imperfección de la naturaleza da origen al caos y la guerra (16).

Las presuntas informaciones que llegaban del estado de naturaleza descartaban la presencia de un jardín del Edén, y el estado actual no es consecuencia de un pecado original, sino simplemente de la tacañería y mezquindad constitutiva de la naturaleza. El hombre debe atreverse a mirar de frente la realidad: falta de protección, desnudez, sufrimiento irremediable y horror a la muerte son las perspectivas que debe enfrentar el hombre desprovisto de ilusiones. Ahora se disipan las esclavitudes y terrores interiores derivados de la tutela de Dios, de las

16. Inmejorable y ya clásico es el libro de Leo Strauss sobre estos asuntos (*Qué es filosofía política*, trad. al cast. de Amando A. de la Cruz, ed. Guadarrama, Madrid, 1970). Hablando de Hobbes dirá Strauss: "Aceptaba no obstante, la crítica de Maquiavelo contra la filosofía política tradicional: la filosofía política tradicional miraba muy alto. De aquí que proclamase que los derechos naturales derivan de los principios, de las necesidades más urgentes y elementales que condicionan real y permanentemente a todos los hombres, y no del fin o de la perfección del hombre, que sólo provocan el deseo de unos pocos y no en todo momento. Estas necesidades primarias son, por supuesto, egoístas; se pueden reducir a un solo concepto: el instinto de conservación o, puesto en términos negativos, el miedo a la muerte violenta. Esto significa que la sociedad civil no tiene su origen en el resplandor o el hechizo de la gloria, sino en el terror que produce el miedo a la muerte: no fueron los héroes, aun fratricidas e incestuosos, sino unos pobres diablos muertos de miedo, los fundadores de la civilización" (pp. 63-64).

pretensiones de los reyes y nobles, de la culpabilidad moral de la mala conciencia. La naturaleza no es una madre fecunda, acogedora y benéfica, sino que se asemeja más bien a una madrastra roñosa y avara. Más que jardín, es jungla y desierto a la vez. El hombre está desamparado y desprovisto ante las fuerzas de la naturaleza, pero ahora depende por entero de sí mismo y de su industria, y Dios ni lo cuida ni lo castiga. Cuando el hombre se ve instalado en la actual sociedad, puede sentirse orgulloso de sí mismo al contemplar el progreso y el largo camino recorrido gracias a su propia industria y esfuerzo. Lo que realmente anhelan los hombres son alimentos, ropas, salud, bienestar, y, sobre todo, seguridad y protección.

Las exploraciones de los orígenes realizados por Hobbes, Locke y Rousseau hicieron posible este nuevo comienzo en el terreno de la teoría y la reconstrucción de la política sobre nuevas bases. Ya no se trata de reverenciar y alabar a la naturaleza, pues se ha comprobado que esta madrastra ha dejado a los hombres en situación precaria, desprovistos y desabastecidos. Pero en lugar de luchar unos con otros por la escasez de los recursos existentes, debemos aliarnos contra esta madrastra que nos regatea sus riquezas, de modo que podamos abastecernos y poner fin a nuestras contiendas. El nuevo lema será la conquista de la naturaleza y hacernos dueños y poseedores de sus riquezas gracias al poder creciente que nos otorga la ciencia. Lo que se requiere no son vanas exhortaciones al amor fraterno, a la fe, a la esperanza, sino trabajo racional orientado al beneficio de cada cual. Al hombre no hay que sermonearlo, sino recompensarlo generosamente. Hasta ahora han resultado estériles, para la obtención de la seguridad y el bienestar del hombre, la práctica de las virtudes aristotélicas y cristianas. Ahora se necesita de hombres racionales, laboriosos y capaces de calcular su interés. Estas nuevas virtudes ahora requeridas, racionales y productivas, eficaces y prácticas, tienen como opuestos no ya a viciosos, malvados o pecadores, sino a los ociosos e improductivos. Los dardos apuntan expresamente a los perezosos, aunque tácitamente van dirigidos a los sacerdotes, nobles y contemplativos asimilados a la categoría de ociosos.

Este esquema operante en la Ilustración representa una ruptura radical frente al modo tradicional de considerar el problema político. Se pensaba que el hombre estaba dividido en la lucha, al interior de sí

mismo, entre una parte noble que busca el bien común, y otra egoísta, únicamente atenta a sus intereses particulares. El cultivo de las virtudes permitiría al hombre vencer la parte innoble y egoísta de sí mismo y dominar su componente estrechamente privado. Locke y sus predecesores enseñaron que ninguna parte del hombre se halla inclinada o dirigida al bien común y que tal forma de enfocar los asuntos es rígida, artificial e ineficaz. Plantean la utilización del interés privado como instrumento para servir al bien público. Si se quiere servir al bien común es mejor movilizar el interés privado que exhortar a los hombres al poco motivante y austero cultivo de la virtud. Puede que el egoísmo sea hostil y contrario al bien común, no así el egoísmo ilustrado. Con agudeza dice Leo Strauss: "los modernos construyen en terrenos bajos pero sólidos" (17).

Desde Hobbes a Adam Smith se intenta dar un fundamento *realista* a la vida social. Realista, es decir, algo diferente de lo moral, algo que esté en conformidad con los que los hombres son y no con lo que deberían ser. Un fundamento anclado en los instintos egoístas y no en las virtuosas exhortaciones que los condenan, un fundamento que dé lugar a las preocupaciones personales y a las aspiraciones prosaicas de cada uno en lugar de estigmatizarlas y de pretender curarlas. Se trata de civilizar los impulsos destructores mediante otras pulsiones igualmente espontáneas (la busca del beneficio, el temor a la muerte violenta) antes que oponer al conjunto de los desarreglos humanos los vanos preceptos religiosos de devoción, de sacrificio o de humildad. Hay que hacer duelo por las virtudes sublimes y en reemplazo, para hacer posible la paz entre los hombres, movilizar pasiones menos hermosas pero más efectivas. En suma, ser realista es atenerse a la naturaleza humana en lugar de —como los moralizadores— condenarla y pretender corregirla mediante edificantes discursos o —como liberadores— negarla lisa y llanamente al imputar todos los vicios de los hombres a un mal funcionamiento social.

Este planteamiento es válido para la visión ilustrada (Locke, Hobbes), pero exige algunas matizaciones en el caso de Rousseau. Este admiraba a Locke e inicia su crítica partiendo de una concordancia bá-

17. Ibidem, p. 70.

sica con él. Tanto para uno como para el otro, el hombre es un ser solitario, interesado sólo en su conservación y en su comodidad. Rousseau admite que el hombre establece la sociedad civil mediante un contrato con el fin de asegurar su conservación individual. Sin embargo, no está de acuerdo con Locke en que ese interés propio se halla en automática y natural armonía con los que la sociedad civil necesita y demanda. El interés propio no conduce, según Rousseau, a ser un buen ciudadano. Será él mismo, o será ciudadano, o tratará de ser ambas cosas y no será ninguna de las dos. Dicho de otro modo, la ilustración racional no es suficiente para establecer la sociedad e, incluso, tiende a disolverla.

El camino histórico que ha recorrido el hombre desde el estado de naturaleza ha sido muy largo, y la naturaleza está ahora muy lejos de nosotros. La búsqueda de la seguridad y la comodidad ha eclipsado el objetivo más caro y anhelado del hombre, a saber, el logro de la felicidad. La sociedad civil es sin duda superior a una situación de escasez y de guerra universal. Pero todo este artificio preserva a un ser que empieza a no saber lo que es, que se halla tan absorto en la tarea de existir que ha olvidado el significado de la existencia. En el supuesto de lograr realmente plena seguridad y comodidad, resulta que ahora no tiene ninguna idea de qué hacer. Hobbes había acertado al detectar los sentimientos más poderosos del hombre. Pero el miedo a la muerte, por poderoso y útil que sea para buscar la paz y las leyes que la garantizan, no son una experiencia fundamental, no otorgan una vida buena y plena. Es esta la inquietud que introduce Rousseau: tras el alejamiento de la naturaleza el hombre se ha alienado. Allan Bloom es muy lúcido cuando acota: "Para Hobbes y Locke la naturaleza es próxima y no atractiva, y la integración del hombre en sociedad fue algo fácil e inequívocamente bueno. Para Rousseau, la naturaleza es distante y atractiva, y la integración fue difícil y dividió al hombre. Justo cuando la naturaleza parecía haber sido finalmente expulsada o vencida en nosotros, Rousseau hizo nacer en nosotros un poderoso anhelo de ella. Nuestra pérdida totalidad está allí" (18). En Rousseau ese anhelo, en su expresión inicial, va

18. Bloom, Allan, *El cierre de la mente moderna*, trad. al cast. de Adolfo Martín, ed. Plaza & Janés, Barcelona, 1989, p. 175.

acompañado del disfrute de las sensaciones primitivas que se encontraban en la inocencia propia del estado de naturaleza.

A la clásica división interna del hombre entre alma y cuerpo - que brilla con luminosidad africana en *Las Confesiones* de San Agustín - opone Rousseau la escisión entre naturaleza y sociedad. La nueva división que enfrenta al burgués se da entre el amor de sí mismo y el amor a los otros, entre la inclinación espontánea y el deber, la sinceridad y la hipocresía, ser uno mismo o estar alienado. Cuando Hobbes y Locke introducen esta división entre naturaleza y sociedad, lo hacen para superar todas las ideales e inoperantes exigencias causadas por la vana exhortación a la virtud. Ellos consideraban que habían reducido la distancia entre el interés privado y el bien común, entre la inclinación y el deber, precisamente porque hacían derivar todo deber de la inclinación. Muy distinto es el derrotero seguido por Rousseau, no sólo por considerar que la distancia entre naturaleza y sociedad aumenta por la creciente complejidad y artificiosidad de esta última, sino porque se hace muy difícil la consecución individual de la felicidad, el ser uno mismo. Se reintroduce la interna división del hombre sobre nuevas bases, no ya la división entre alma y cuerpo sino entre naturaleza y sociedad. Rousseau era consciente de este desplazamiento que hacía sufrir a la culpa y la tensión interna en el hombre, pues no es casual que titulara su obra con el mismo nombre que San Agustín.

El hombre nació bueno y completo, y si reestablece el contacto con esas puras fuentes originarias de su naturaleza, es posible que reconquiste esa unidad original. Empieza a variar el modo como el hombre ha de pensar de sí mismo y de los deseos de la naturaleza. No hay lugar para las rigideces propias de un orden racional, la admisión de uno mismo como pecador, la confesión, el arrepentimiento o la mortificación de la carne. Se nace bueno, los deseos del cuerpo son buenos y no existe el pecado original. Si cabe hablar de una caída, ésta ha sido provocada porque la naturaleza del hombre ha sido mutilada y desfigurada por una larga historia de vida en sociedad. Es esta artificiosa sociedad la que le impide adaptarse al imponerle demandas imposibles y exigencias desnaturalizadas. Se debe establecer una nueva síntesis entre naturaleza y sociedad, armónica y creadora, para que el hombre no se siga sintiendo extraño a sí mismo y a su verdadera esencia. Se trata de

vivir conforme a las inclinaciones auténticamente naturales, de "mantenerse en contacto con los propios sentimientos", de vivir simplemente, sin deseos, dependencias e hipocresías engendradas artificialmente por la sociedad. De aquí arranca toda una nueva moral cuya virtud suprema es la autenticidad.

De no tenerse en cuenta estas demandas de espontaneidad derivadas de las inclinaciones naturales, el hombre se verá expuesto a variadas formas de patología psíquica. Freud nos indica que la naturaleza perdida se encuentra alojada en el inconsciente. Según su teoría de la neurosis, allí yace, sepultado en las zonas subterráneas de la personalidad, el efecto que causan las rígidas y opresoras demandas a las que nos somete la civilización. Poco a poco empezará a parecer normal el considerar las normas morales como factores represores en cuanto que inhiben o bloquean las tendencias naturales. La vieja concepción aristotélica que considera la virtud como culminación de la tendencia natural (en la paciencia y fortaleza encuentra su plenitud la tendencia agresiva, y en la templanza el apetito concupiscible) va a ir quedando atrás y con peligro de desaparecer del horizonte cultural.

De modo que la visión de la naturaleza por parte de los modernos, aunque tenga bastantes puntos en común, no es unívoca. Hobbes y Locke optan sin vacilaciones por las ventajas que significa vivir en la sociedad civil, dejando atrás, afortunadamente, el frágil y vulnerable estado de naturaleza. El hombre, si es sensato, debe ir más allá de la naturaleza, ser su dueño, poseedor y conquistador. Este es el credo de las democracias liberales con su confianza en la razón, la ciencia, el progreso y la paz que nos otorga el creciente dominio de la naturaleza. La prosperidad y los avances de la salud no tienen parangón con otras épocas históricas.

Pero hay otra fuente que corre paralela a ésta y que se alimenta de Rousseau. El equilibrio interior y la armonía psíquica del hombre sólo la obtendrá en contacto con la naturaleza. La sensibilidad ecológica procede de fuentes bastante más profundas que las de una mera moda epocal. Ya se hace difícil concebir la ciudad —como hacía Aristóteles— como la cumbre de la naturaleza. Es un hecho que el smog, la inquietud, las demandas horarias de una sociedad competitiva, los atochamientos, el stress, la contaminación acústica y visual, y un largo etcéte-

ra que bien conoce quien vive en una gran urbe, hace que la visión de la ciudad sea algo diferente. Como se ve, existen simultáneamente dos visiones contrapuestas respecto de la relación del hombre con la naturaleza, las dos fundadas en la moderna distinción entre el hombre y la sociedad. Por un lado la naturaleza es mera materia prima para que el hombre se libere de la dura necesidad; por otro, el hombre empieza a verse a sí mismo como el contaminador y el depredador de la naturaleza. Como ya lo hemos dicho, cuando se olvida la naturaleza teleológica de la naturaleza parece inevitable oscilar entre un espiritualismo y un naturalismo. En ambas concepciones ilustradas naturaleza significa naturaleza muerta, sin teleología intrínseca ni interioridad, ni dinamismo inmanente alguno; es decir, naturaleza sin hombre, ya sea como mero receptáculo para la actividad creadora del hombre de quien proviene el fin que él quiera darle, o naturaleza no tocada por él....montañas, bosques, lagos y ríos.

Lo paradójico es la presencia simultánea de estas dos concepciones. De un lado está el granjero o el minero que jamás contempla con ojos románticos los árboles, los campos, las montañas y los ríos. Porque los árboles deben ser talados para abrir claros, construir casas o calentarlas, las montañas deben ser horadadas para extraer los minerales, los campos deben ser labrados para producir alimentos y los ríos deben ser utilizados como vías acuáticas o represados para otorgar fuentes de energía. Pero por otro lado es creciente la sensibilidad ecológica que con efectividad y medidas concretas insta a poner freno a las violencias contra la naturaleza y se lamentan de lo hecho hasta ahora. O la naturaleza es materia prima, carente de valor y significado si no se le añade la única fuente otorgadora de valor que es el trabajo humano, o la naturaleza es considerada la realidad más excelsa y sagrada y la mano del hombre no debe seguir profanándola. Ambos sentimientos coexisten. Las mismas personas que se esfuerzan por salvar de la extinción a la ardilla moteada no tienen problemas para favorecer los anticonceptivos o defender el aborto. Esta flagrantes contradicciones no han escapado a la mirada de Ratzinger o pensadores como Bloom. Este último dice: "Este es el resultado directo de las enseñanzas de dos estados de naturaleza. La de Locke es responsable de nuestras instituciones, justifica nuestra dedicación a la propiedad privada y al mercado libre, y nos da nues-

tros sentimientos de justicia. La de Rousseau subyace en las más extendidas concepciones de lo que la vida es y de cómo intentar curar nuestras heridas. La primera enseña que la acomodación a la sociedad civil es casi automática; la segunda, que esa acomodación es realmente muy difícil y precisa de toda clase de intermediarios entre ella y la Naturaleza perdida. Los dos tipos de intelectuales más prominentes de nuestros días representan estas dos enseñanzas. El seco, positivo, eficiente y grave economista es el lockiano; el profundo, meditativo y sombrío psiquiatra es el roussoniano. Los economistas nos dicen cómo ganar dinero; los psiquiatras nos dan un lugar en qué gastarlo" (19).

Para Hobbes afortunadamente la naturaleza quedó atrás y calamitoso sería volver a ella. En cambio en Rousseau se la anhela con nostalgia. Joaquín García Huidobro contrapone la visión de Rousseau a la clásica basada en la teleología cuando dice: "Mientras en esta visión la noción de naturaleza está orientada hacia el futuro, en Rousseau la meta, por así decirlo, se coloca atrás, en el origen del hombre" (20). Así parece confirmarlo el *Emile*: "Cuanto más nos alejamos del estado de naturaleza, más perdemos nuestros gustos naturales; o más bien el hábito nos crea una segunda naturaleza con la que de tal modo sustituimos a la primera, que nadie de entre nosotros la reconoce" (21). Para Aristóteles

19. Ibidem, p. 178.

20. García Huidobro, Joaquín, "Naturaleza y política. El discurso sobre la desigualdad de J.J. Rousseau" en *Persona y Derecho*, 1992, p. 214. En *Dos formas de libertad en J.J. Rousseau* (ed. Eunsa, 1997, Pamplona), Beatriz Sierra matiza algo la opinión de García Huidobro al negarse a interpretar el concepto de naturaleza como algo estático y fijo. Según ella hay una relación intrínseca entre naturaleza y perfectibilidad en la noción de orden (cfr. pp. 68-75), aunque reconoce que en Rousseau no hay teleología. Así también lo ve Spaemann: "*perfectibilité* no significa (en Rousseau) nada teleológico. Quiere decir algo así como una *potentia oboedientialis*, no que el hombre apunte a un determinado estado de plenitud. No significa otra cosa que lo que la Antropología posterior ha caracterizado como una apertura instintiva" (*Lo natural y lo racional*, ob. cit. p. 36). Para profundizar en este tema puede verse la obra de Fernando Caballero Harriet, *Naturaleza y Derecho en Jean Jacques Rousseau*, Univ. del País Vasco, Bilbao, 1986.

21. Rousseau J.J., *Oeuvres Completes*, vol. IV, p. 407, Bibliotheque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1992.

el hábito y la cultura es un desarrollo, explicitación y cultivo de la naturaleza llamada "primera", y contribuye a su plena realización. En cambio para Rousseau no es una prolongación sino una sustitución, con el peligro de que caiga en un franco olvido. Asimismo la noción de Rousseau del buen salvaje está cargada de connotaciones políticas. Hayden White en dos notables ensayos ha puesto de manifiesto que la idea del buen (noble) salvaje no representa tanto una dignificación de la idea del nativo como un descenso en el status de la idea de nobleza: "Tanto Diderot como Rousseau usan la idea de noble salvaje para atacar el sistema social de privilegio europeo, el poder inherente y la política de opresión. El propósito principal de los radicales sociales de la época era socavar el concepto mismo de nobleza, o al menos, la idea de nobleza atada a la noción de herencia genética" (22).

4. *Contraposición entre la noción moderna y clásica de naturaleza*

La naturaleza para Aristóteles es fin y causa final, de modo que no todo lo que es término merece el nombre de fin, sino sólo el óptimo. Por tanto la naturaleza para los clásicos no es en modo alguno lo empíricamente dado al principio como distinto de lo adquirido. La naturaleza de algo queda determinada no desde la situación inicial sino desde la perfección final: las cosas son lo que serán cuando alcancen su plenitud; la realidad de lo que algo es se define por la perfección que es capaz de alcanzar. Es esta visión del ser y la realidad de la naturaleza la que se irá eclipsando al producirse una progresiva desteleologización de la naturaleza (23).

22. White Hayden, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, ed. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978, p.191. Tanto el ensayo "El tema del buen (noble) salvaje" como "Arqueología de una idea" aluden a este tema. He tenido acceso a esta obra gracias a Ximena Cruzat quien ha emprendido su traducción como alumna tesista en el marco del proyecto Fondecyt 1990737 del cual soy el investigador responsable, en el que analiza a este autor.

23. En "Hacia una fundamentación de la dignidad humana: una propuesta desde Spaemann" (en *Revista de Ciencias Sociales*, Edeval, Valparaíso, n° 41, 1° y 2° Semestre 1996, pp. 501-538) mostré, siguiendo la obra del pensador alemán, cómo se

Para los modernos, tal visión de la naturaleza es romántica, idílica y ajena a la realidad. Hay que atenerse a la realidad, atreverse a verla de frente, más que intentar ver en lo que hay una incoación de una perfección aun no lograda, como conteniendo un significado que hay que esclarecer. Dicho planteamiento es irreal y estéril porque supone un estar de acuerdo sobre cuál es esa plenitud a la que presuntamente se tiende. No hay más que hechos, y toda posible finalidad no está dada en la naturaleza sino que es puesta por el sujeto racional quien conoce los mecanismos y entresijos de la naturaleza. Las cosas se agotan en ser exclusivamente lo que son, no apuntan a ninguna plenitud y tienen la ascéptica neutralidad de los simples hechos. Ya desde Hume, se argumenta, que del ser no puede derivarse ningún deber ser, ni tampoco se derivan de los hechos normas y directivas para la acción. Los hechos son los hechos y la actitud científica frente a ellos es sustraerse a toda aprobación o desaprobación aceptándolos simplemente como tales.

No hay ninguna pista en la naturaleza que nos sirva para discriminar cuales actos son naturales y cuales no. Este argumento, que Spaemann llama fisicalista (24), señala que la naturaleza no es medida que sirva para distinguir algo pues todo es naturaleza. Lo antinatural es lo mismo que lo imposible. Tan natural es el crecimiento de un árbol como el hecho de que la tormenta lo parta, las desviaciones como la misma normalidad estadística. Es la deriva naturalista en la escisión entre naturaleza y cultura. Contrapuesta a esta visión, en la deriva espiritualista, que Spaemann llama argumento cultural-antropológico (25), se parte de los aportes de la antropobiología alemana (Gehlen, Plessner) para establecer que el hombre es por "naturaleza" un ser no fijado por los instintos, y que sólo mediante la cultura puede darse una segunda naturaleza que le permita sobrevivir. La orientación moral, los criterios

dió históricamente esa desteleologización. Es un proceso que lleva a plantear que no hay una teleología inmanente a la naturaleza sino que todo fin es puesto por una conciencia desde fuera.

24. Cfr: Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, trad. de José Luis del Barco, ed. Rialp, Madrid, 1991, p. 237.

25. *Ibidem* p. 237-238.

de discernimiento, no pertenecen a esa naturaleza abierta y sumamente plástica, sino a esa segunda naturaleza que es moldeada por las condiciones temporales, locales y socioculturales. Esta modulación cultural deja atrás a la naturaleza que lógicamente no puede servir como medida ni como pauta de orientación.

El argumento fisicalista deja poco espacio para la autodeterminación moral: todo es naturaleza y lo que se imagina estar más allá de la naturaleza, sobre todo la creencia en la libertad y la autodeterminación, es una ilusión explicable a su vez naturalmente. El otro argumento, cultural-antropológico, por el contrario debilita la naturaleza hasta convertirla en mero material de la praxis racional y del cual no se puede derivar criterio interno alguno. Spaemann concluye con profundidad: "A pesar de los opuestos que son estos dos argumentos, en el fondo se implican y se generan mutuamente desde hace siglos como los dos polos de la moderna visión del mundo: naturalismo y espiritualismo (...). En ocasiones la naturaleza no significa nada frente al espíritu y en otras ocasiones el espíritu se considera reductivamente como un mero fenómeno natural. Solamente una cosa no debe ocurrir nunca en el marco de la cosmovisión moderna: que la naturaleza misma reciba una dimensión espiritual o el espíritu una dimensión natural" (26).

Para refutar estos argumentos y volver a cargar de sentido a la naturaleza teleológica, ver potencialidades capaces de actualizarse y desplegarse y no simples hechos, hay que empezar por distinguir lo que son las operaciones propias de un ser y lo que meramente le sucede. Así, el movimiento propio y libre de un ser es el conforme a la naturaleza, que es distinto del movimiento forzado en cuanto impuesto desde

26. Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, p. 238 y 239. Esta idea de su libro la recoge en dos conferencias que llevan distinto título pero contienen la misma conferencia. Me refiero a su artículo "La naturaleza como instancia moral de apelación" leída en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra y publicadas en las respectivas Actas. *El hombre: immanencia y trascendencia*, vol I, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, pp. 49-67 (las dos citas aparecen en pág. 52-53). Esa misma conferencia fue leída por Spaemann cuando le otorgaron el grado de Doctor Scientia et Honoris Causa, el 2-IX de 1998 por la Pontificia Universidad Católica y que fuera publicada como el Cuadernos n° 12 de *Humanitas*, "Natural-No natural ¿son nociones significativas para la moral?" p. 5.

fuera. Esta distinción que discrimina entre las operaciones propias y lo que simplemente le acontece implica todo un contexto de normalidad. De este modo decimos que alguien ha fallecido de muerte natural si murió por la debilidad propia de la edad y no por una acción violenta exterior. Y en este sentido también el crecimiento del árbol es un movimiento natural, mientras que su tala por obra de la tormenta o del leñador es un movimiento violento. Crecer para el árbol es natural, mientras que su destrucción por obra de un rayo es algo que accidentalmente le pasa. Tan hechos son uno como el otro. Este contexto de normalidad al cual se apela no es de índole estadístico, pues es casi seguro de que la mayoría de las bellotas acaban de hecho convertidas en alimento de cerdos, por mucho que *de suyo*, si no les pasara nada en contra y si dispusieran de condiciones adecuadas, se convertirían en encinas. No es vano recordar al respecto, de que ha sido la física moderna la que ha suprimido la diferencia entre el movimiento natural y forzado dentro del ámbito de lo orgánico, ya que eliminó el concepto de naturaleza como principio interno de movimiento.

Frente a este presunto carácter antropomórfico, ideal y romántico, la interpretación moderna de la naturaleza la presenta como un conjunto de hechos comunes e invariables: las cosas ya no se definen por lo que significan sino por ser como son. Y como *de hecho* son como son, "la hermeneútica puede sustituirse por la ciencia positiva" en palabras de Jorge Vicente Arregui (27). Con lo dicho hasta ahora, parece obvio que la expresión "naturaleza humana" no significa lo mismo antes y después de la Ilustración. En el enfoque clásico la naturaleza es sinónimo de plenitud humana, aunque, matizando a Aristóteles, es susceptible de ser realizada a través de variadas modulaciones culturales.

En el planteamiento ilustrado, la naturaleza humana designará el funcionamiento común de todos los hombres pertenecientes a las diversas culturas. Mientras que en la perspectiva clásica la noción de naturaleza humana incluye la de cultura, precisamente porque la con-

27. Jorge Vicente Arregui pronto publicará un libro titulado precisamente *Antropología hermeneútica*, en la que entre otras recogerá algunos artículos en el que se aborda este tema, como por ejemplo "La construcción del género y del sexo" (pp. 19-63; la cita es de p. 53).

ducta específicamente humana requiere de un proceso de aprendizaje sociocultural que actualice las potencialidades, en los modernos ilustrados naturaleza y cultura tienden a oponerse. Así, si para los ilustrados la naturaleza es lo que está *antes* que la cultura, para los clásicos lo natural son los desarrollos culturales. Los ilustrados tenderán a entender por “naturaleza humana” aquello que no está sometido a la variabilidad cultural, la uniformidad biopsicológica subyacente a la diversidad de sistemas culturales.

La naturaleza en Aristóteles remite de suyo a la cultura. Tan natural es esta referencia, que lo problemático desde su perspectiva, será aprehender la especificidad propia de los fenómenos culturales y captar su diferencia respecto de los naturales. Ello es así porque Aristóteles, al concebir la cultura como una continuación o prolongación de la naturaleza, tematiza la cultura como si fuera naturaleza, una “segunda naturaleza”, y tiende a explicarla con las mismas categorías de la naturaleza. Por esto no extraña que defienda el carácter natural de la *polis*, es decir, el de un determinado y preciso sistema sociocultural porque lo concibe como lo mejor de lo que el hombre es capaz, y por ello, natural.

Al oponerse en el pensamiento ilustrado naturaleza y cultura, el concepto de naturaleza humana empieza a adquirir un marcado sesgo psicologista o mecanicista: es el modo uniforme como de hecho funcionan los hombres, los mecanismos biopsicológicos que permanecen invariables bajo los cambios culturales. Lo natural derivará de la constatación de un mismo funcionamiento psicológico, de la uniformidad de reacciones y motivaciones en la conducta humana que subyace tras las más diversas situaciones culturales. Pasa a significar una presunta naturaleza humana previa a las modalizaciones y desarrollos culturales. Con ello se considera al hombre y a los fenómenos específicamente humanos bajo el paradigma de lo que Geertz ha llamado “la concepción estratigráfica de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana”. Geertz considera que para la Ilustración “el hombre es un compuesto de varios «niveles» cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. Cuando uno analiza al hombre quita capa tras capa, y cada capa como tal es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela otra que está por debajo. Si se quitan éstas, halla uno los factores

psicológicos subyacentes —«las necesidades básicas» o lo que fueren— que les prestan su apoyo y las hacen posibles. Si se quitan los factores psicológicos encuentra uno los fundamentos biológicos —anatómicos, fisiológicos, neurológicos— de todo el edificio de la vida humana” (28). Cuando se acepta esta visión, es lógico que se sostenga que lo propio del hombre y el fundamento de la cultura sea de naturaleza biopsicológica. Con otras palabras, la identificación de la naturaleza y la esencia humana como un sustrato común subyacente a una diversidad cultural superficial, lleva sorprendentemente a identificar lo natural con lo biológico, es decir, con lo menos específicamente humano.

Como hemos sostenido, la común contraposición que se hace desde Kant entre *lo natural*, lo que la naturaleza ha hecho del hombre, y *lo cultural*, lo que el hombre como ser libre ha hecho o puede hacer de sí mismo, lleva a considerar a la naturaleza como lo dado al ser humano de antemano y a la cultura como lo adquirido por él a través de su actividad. Si se contraponen lo natural y lo artificial de este modo, es fácil pensar que lo natural y lo cultural constituyen dos esferas separadas, autónomas y cerradas en sí misma. Se cae en la visión estratigráfica denunciada por Geertz. Habría un orden natural biopsicológico centrado en sí mismo y autónomo, al que se superpone otro, igualmente autónomo, que es el cultural. Lo natural o lo dado al ser humano constituirá, en esta perspectiva, su dimensión esencial, constante e inamovible, es decir, la verdad del hombre, mientras que lo cultural y lo adquirido designarían lo no esencial, lo artificioso, accidental y transitorio. Lo natural y lo dado determinarían la esencia universal humana que vendría dado por el estrato biopsicológico subyacente a las variadas culturas accidentales y particulares.

5. *Articulación entre naturaleza y cultura*

La Ilustración registra un hiato donde el pensamiento clásico ve una continuidad. En la medida que la naturaleza se concibe de modo

28. Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, ed. Gedisa, Barcelona, 1992, p. 50. El ensayo recogido en este libro “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” (pp. 43-59) es especialmente clarificador.

teleológico remite de suyo al ámbito de la cultura, de suerte que puede afirmarse que el hombre es *por naturaleza* un ser social y cultural. Para los griegos la naturaleza es tendencia hacia una perfección y el hombre, precisamente por su racionalidad que le permite conocer esa teleología immanente, es capaz de llevar a la naturaleza a su plenitud. Asimismo sólo a través de un trabajo paciente y constante sobre sí mismo, puede adquirir la perfección a la que está llamado, pues es propio del hombre asumirse como tarea, hacer algo consigo mismo.

Sin embargo, la concepción moderna ve en la naturaleza sólo un conjunto de hechos y no hay tendencias cuyo significado sea preciso desvelar. El significado no vendrá entonces del conocimiento del fin y el sentido de la tendencia natural, sino que tendrá un sentido y un significado únicamente cultural, será un símbolo o signo que llegará a significar o simbolizar en cuanto está inscrito en un sistema cultural y lingüístico. El significado o sentido no tendrá ningún asiento natural, sino que provendrá del sistema cultural en el que se encuentra inserto. Jorge Vicente Arregui sale al paso de este construccionismo cultural en un ensayo relativo a la construcción del género y del sexo. Dice: "Quizá la antropología social tradicional se equivoque al mantener a veces que el orden simbólico se establece casi *contra* el biológico. Resulta más razonable pensar que el significado que el sistema simbólico cultural otorga a los hechos y las características biológicas que desarrolla o explicita —o puede desarrollar o explicitar— algo que se encuentra implícito en ellos. Quizás ni los hechos biológicos son tan *hechos* ni los significados culturales tan *significados*: porque no hay hechos al margen de sus interpretaciones culturales ni los significados culturales sobrevuelan los fenómenos biológicos. Quizás hechos y significados no habitan en galaxias diferentes" (29). Así por ejemplo, los gestos o las expresiones naturales de las emociones (llanto como expresión de dolor, el beso del afecto, la ternura de la caricia, el ocultamiento en la vergüenza) no se dejan reducir a una descripción en términos de mero fenómeno biológico de la que da cuenta la ciencia positiva correspondiente. La mera neurofisiología no logra dar cuenta del fenómeno humano implicado

29. Vicente Arregui, Jorge, "La construcción del género y del sexo", p. 58.

en el rubor del rostro en la vergüenza, porque son gestos —como también la sonrisa maliciosa o el de un pícaro guiño de ojos— que contienen un significado allende lo meramente fisiológico. Dicho esto, también debemos decir que tampoco la significación se puede desprender arbitrariamente del gesto natural.

Robert Spaemann ha insistido en el destacado papel que le compete a la razón en el desvelamiento del sentido y significación que contiene de suyo la tendencia o inclinación natural. Sólo cuando se reconoce el sentido vectorial propio de la tendencia natural estamos en condiciones de captar su significación y sentido "La interpretación de la inclinación natural —dirá Spaemann— no tiene lugar por sí sola. No es naturaleza, sino precisamente eso que llamamos lo racional. Es justamente en la razón donde la naturaleza aparece como naturaleza. El animal tiene hambre, pero no se le desvela el fin natural del hambre, a saber, asegurar la autoconservación. Y tampoco el fin natural de la inclinación sexual, la conservación de la especie. El sentido de la inclinación se desvela cuando pierde su fuerza inmediatamente determinada y es entendida como algo traducible en el lenguaje" (30). Así, la autoconservación en los seres libres está vinculada por una parte a una fuerte tendencia natural, y, por otra, el comer y beber está inserto en un orden o contexto cultural. Ambos aspectos están unidos y no cabe escindirlos, separarlos o enfrentarlos. Precisamente esta vinculación con la tendencia natural permite encontrar en la naturaleza un criterio de orientación moral, que inevitablemente se perderá si dicha religación queda olvidada o dejada atrás.

Son evidentes las diferencias culturales en el cumplimiento de las funciones vitales básicas como el comer y el beber. Levi-Strauss ha mostrado cómo la cocción de alimentos constituye en muchos pueblos primitivos un paradigma cultural. Comer y beber trascienden su función estrictamente natural y es ocasión de banquete social, encuentro, reunión familiar, amistoso o de bodas, incluso puede ser sacramento.

30. Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, ob.cit., p. 244. En *Lo natural y lo racional* había dicho: "Razón no es idéntico a naturaleza. Pero lo racional es también, en primer lugar, el llegar a descubrir la verdad de lo natural, y esta revelación radica en la teleología de la naturaleza" (ob. cit. p. 141).

El fin primario y natural de la toma de alimentos puede hacerse casi invisible en estas significaciones culturales y en las nuevas funciones que asumen el comer y beber. Puede tornarse casi invisible porque el cumplimiento de su fin se realiza por sí sólo y está siempre supuesto, sin necesidad de una tematización explícita. Pero es decisivo, para el sentido humano del comer y beber, como veremos, que la función basal natural no sea eliminada sistemáticamente. Asegurada esta función elemental puede luego el comer y beber adquirir las diversas significaciones culturales y funciones sociales que se les quiera asignar.

Como seres racionales sabemos que nuestra humanidad está vinculada a esos procesos naturales y conocemos los procesos biológicos que rigen estas operaciones vegetativas básicas relativas a la nutrición y la sexualidad. Este conocimiento racional y científico nos ha dado el poder en nuestro siglo de cuestionar y separar lo que naturalmente se encuentra unido, a saber, tanto separar la función objetiva del placer subjetivo que trae aparejado, como desconectar la función natural de la función cultural. Pero comer no es sólo nutrición ni tampoco el placer que comporta, sino ambas cosas unidas. A pesar de que podemos separarlas, intuitivamente el hombre común fácilmente reconoce que la separación de ambos aspectos —la función objetiva y el placer subjetivo— es algo anormal, que está enfermo y por tanto la persona debe alimentarse por sonda. El reestablecimiento del enfermo, alimentado por sonda, su curación, lógicamente lo llevará a prescindir de ese modo extraordinario de alimentarse para poder disfrutar del placer de comer, en el que el cumplimiento de la función objetiva y el placer subjetivo se encuentran indisolublemente unidos. También cabe, ya no la separación de la función objetiva del placer subjetivo, sino la separación de la teleología natural de la función cultural. Esto último lo ilustra Spaemann aludiendo a los romanos del imperio tardío que prolongaban los banquetes mediante el procedimiento de ir al *vomitorium* y devolver, cuando ya habían comido bastante, para poder seguir comiendo. Esta desconexión de la función natural de la cultural no eleva el sentido del comer y beber al plano superior de lo humano, sino que se ve en ese comportamiento algo degradante y envilecedor. El alimento es ocupado sólo y exclusivamente por el manjar exquisito que se procura que no deje huella ni peso, por el placer sin consecuencia. Al respecto dice Spaemann: “Si

nos imaginamos que la humanidad pudiera satisfacer su necesidad atávica de comer y beber festivamente y en compañía mediante la ingestión de sustancias sabrosas pero indigeribles, mientras que aseguraría su alimentación con una pequeña inyección diaria, entonces está claro lo que esto significaría. Ya no habría más comer y beber, pues ninguna de esas dos funciones merecería este nombre. Se habría eliminado un elemento central de la cultura humana, ya que este elemento es inseparable de su elemental función natural. Cultura significa originariamente cultivo, la cultura es la naturaleza humanizada, no la naturaleza abolida” (31). Otro tanto acontece, de modo paralelo, en la conexión entre naturalidad y humanidad en torno a la sexualidad. La separación sistemática entre la obtención del placer sexual de su contexto natural objetivo, que es el de hacer posible una nueva vida y la transmisión de la vida humana, privaría al amor entre los esposos de una dimensión específicamente humana.

Precisamente porque la naturaleza no se opone a la cultura sino que remite *de suyo* a ella, cabe encontrar en la naturaleza criterios para los desarrollos culturales. Puesto que la naturaleza es teleológica, porque es una tendencia hacia una plenitud que sólo puede lograrse culturalmente, la naturaleza puede ofrecer orientaciones y criterios para las prácticas humanas y los desarrollos culturales. Como tendencia teleológica la naturaleza es más de lo que es: apunta y se orienta desde dentro hacia algo. Si fuera sólo un conjunto desnudo de hechos susceptible de ser descrito “positivamente”, si fuera exclusivamente el referente de lo que hoy llamamos “ciencias naturales”, la naturaleza sería tan rotunda como muda (32). Sólo en el reconocimiento de su referencia tendencial, en cuanto que puede afirmarse que *tiende hacia algo*, marca una dirección y una orientación.

31. Spaemann, Robert, *Felicidad y benevolencia*, ob. cit. p. 245.

32. Los presuntos “hechos” biológicos o la imaginaria libido freudiana son en sí mismos precipitados culturales característicos de una época determinada en una sociedad precisa. No existe una realidad previa —constituida como tal— que sólo en un segundo momento es interpretada, reprimida, sublimada o regulada.

Como la naturaleza no está *antes de* la cultura, sino más bien se desvela en los desarrollos culturales que son los que posibilitan al hombre actuar como tal, no cabe una descripción de la naturaleza humana que no asuma ya categorías culturales y morales. En este sentido dice Millán Puelles: "La verdad de la ley de Hume se reduce a la imposibilidad de fundamentar el deber en el mero ser, pero esta evidente imposibilidad no excluye de manera alguna la necesidad de fundamentar el deber en el ser de lo bueno en tanto que bueno, o, lo que es lo mismo, en la verdad de que tal cosa es buena" (33). No se puede fundamentar el deber en el "mero ser", en el ser en cuanto mera facticidad o en el puro y simple hecho, pero sí en el ser en su sentido pleno, axiológico, en cuanto que bueno. No es pensable que lo que algo es no tenga nada que ver con lo que es bueno y lleva a su plenitud a ese mismo algo. Lo natural no es lo primitivo, la naturalidad del mero ser, sino lo mejor, lo óptimo para tal ser.

Los hechos biológicos no son sólo hechos sino que contienen un sentido y una direccionalidad que le toca al ser humano, en virtud de su razón, descubrir y ayudar a desplegar. Pero el significado no se impone desde fuera sobre una facticidad muda y ciega, sino sobre una tendencialidad que de suyo contiene ya un sentido, que ofrece unas indicaciones que corresponde a la cultura desarrollar. La cultura como continuación de la naturaleza, como prosecución natural-racional de la vida biológica, encuentra aquí su fundamento. Las acciones culturales que destruyen la naturaleza teleológica son propiamente irracionales, puesto que como ya se ha dicho, cultura es naturaleza humanizada, no naturaleza suprimida. Lo natural para el hombre es lo racional, ya que es al ser racional al que propiamente se le aparece lo natural como tal. Precisamente la prosecución armónica de las tendencias naturales —naturales y racionales— bajo la dirección de la razón, es a lo que se denomina virtud. De este modo la acción natural al hombre, la acción que trasciende la mera naturaleza en la misma medida en que la segunda y continúa, es la acción virtuosa. Todo esto es posible si se entiende la naturaleza teleológicamente y como una naturaleza abierta a

33. Millán Puelles, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser*, ed. Rialp, Madrid, 1994, p. 140.

su prosecución racional. Es la propia naturaleza la que hace posible e incoa esa prosecución racional que debe darse en el seno de una verdadera cultura.

Como hemos establecido en otro trabajo (34), si bien las tendencias naturales son del todo insuficientes para la orientación global de la vida moral, y requieren de su fortalecimiento y dirección por parte de la razón, constituyen una pista, precaria si se quiere, pero decisiva, para determinar de modo negativo los tipos de acción que destruyen o dañan la dignidad de la persona en su integridad. El hombre, como ser racional, no puede pasar por alto la direccionalidad de esas tendencias, pues su misma existencia, como ser natural y racional, está a la vez relacionada con la satisfacción de esas tendencias y a los actos libres vinculadas con ellas.

El desafío cultural del presente es evitar caer en los naturalismos y espiritualismos propios de una modernidad dualista, y ser capaces de vernos como seres simultáneamente naturales y racionales. Es una ilusión pensar que la libertad aumenta si se deja atrás o se prescinde de los límites naturales que son precisamente los que otorgan un fin y un sentido a la actividad humana. Ya tenemos suficientes antecedentes históricos que atestiguan que la presunta liberación de la naturaleza no conduce a la humanización o personalización del hombre, sino a su naturalización (35) y a la consecuente degradación de su dignidad.

34. Peña Vial, Jorge, "La inevitabilidad de los problemas filosóficos en Medicina" en *Philosophica*, n° 21, 1998, Valparaíso, p. 210 (cfr. pp. 199-211).

35. A este respecto es muy ilustrativa *La abolición del hombre* de Clives Stables Lewis (trad. al cast. de Javier Ortega García S.J., ed. Encuentro, Madrid, 1990). La versión narrativa de este breve y profundo ensayo, Lewis la desarrolla en el tercer tomo de la Trilogía de Ransom *Esa fuerza maligna* (ed. Andrés Bello, Santiago, 1993).