NATURALEZA HUMANA: MITO Y REALIDAD

Echado al mundo sin fuerzas físicas y sin ideas innatas, impedido para obedecer por sí mismo a las propias leyes constitutivas de su organización, que lo destinan, sin embargo, al primer puesto en la escala de los seres, solamente en el seno de la sociedad puede el hombre acceder al lugar eminente que le fue señalado en la Naturaleza; sin la civilización jamás podría llegar a situarse sino entre los más débiles y menos inteligentes animales. He aquí una verdad cien veces repetida, pero nunca satisfactoriamente demostrada.

Así comienza la memoria que Jean Itard redactó en 1801 acerca de «los primeros progresos de Víctor de l'Aveyron, el niño bravío (utilizando la excelente traducción de Sánchez Ferlosio) (1) encontrado en los bosques de Lacaune en los últimos años del siglo XVIII». A este primer informe le siguió otro en 1806; ambos constituyen un apasionante testimonio de los esfuerzos y cuidados que el médico —y filósofo *malgré lui*— Itard prodigó al *Sauvage de l'Aveyron* en un intento, por un lado, de incorporarle a la civilización, pero también, por otro, de encontrar en ese caso ejemplar e insólito una confirmación de sus propias teorías tomadas directamente de la tradición empirista de Locke y Condillac.

Su rotundo fracaso en tal confirmación no invalida su interesante experimento. Itard, inspirado en la crítica realizada en su época al racionalismo e innatismo de los filósofos del siglo XVII, creyó que el niño selvático de Aveyron se convertiría, merced al método analítico preconizado por el sensualismo psicologista de Condillac, en «la estatua que cobra vida poco a poco» a medida que se le educa cada sentido. A pesar de su adscripción empirista, no supo ver lo que la experiencia le refutaba una y otra vez: las limitaciones de su método educativo con el niño salvaje. Los grandes mitos de fines del siglo XVIII, el de la existencia de una naturaleza humana racional y, al mismo tiempo, el de la perfectibilidad de la misma por la educación, se le impusieron con más fuerza que la propia realidad que observaba. Pero, en definitiva, sus experiencias con el niño de l'Aveyron, sobre las que volveremos más adelante, son producto (casi es trivial insistir en ello) de su propia época.

El siglo XVIII se muestra particularmente sensibilizado al problema de los niños selváticos que, con una cierta frecuencia dentro de

(1) Malson: *Los niños selváticos.* Jean Itard: *Memoria sobre Víctor de l'Aveyron.* Rafael Sánchez Ferlosio: *Comentarios.* Alianza Editorial. Madrid, 1973. (Con posterioridad a la redacción de esta nota, la edición ha sido retirada por la casa editorial.)

su excepcionalidad, se conocen y divulgan por entonces. Buffon, como naturalista, y el propio Condillac, como filósofo, se ocuparán, entre otros, de estos casos-límite. El niño-lobo de Hesse, los niños-oso de Lituania, el niño-carnero de Irlanda, la muchacha de Kranenburg, etc., son motivo de discusiones polémicas y especulación sin cuento. El caso del niño de l'Aveyron es el primero precisamente, y de ahí su importancia, del que se transmiten unos informes realizados por un especialista —médico, filósofo y pedagogo—, con carácter pretendidamente objetivo y científico.

Unido a este interés por los casos concretos, el siglo de las luces se complace una y otra vez en el mito del «buen salvaje». Casi desde sus comienzos, y desde luego en su segunda mitad, el siglo ilustrado muestra su apasionada atención por los hombres «exóticos» descritos por viajeros, misioneros, escritores utópicos, etc., que describen o inventan formas de vida humana y de relación con la Naturaleza muy distintas a las de la Europa civilizada (2). Ya en estas visiones se descubre la ambigüedad con que el siglo juzga esas otras formas de vida: para unos, la vida simple y supuestamente feliz del salvaje demuestra la bondad de la naturaleza humana y de la moral natural frente a la artificiosidad de la vida civilizada; para otros, las carencias de la vida salvaje respecto a la europea resaltan el largo camino que ha andado la civilización, la importancia de la cultura y, en definitiva, la posibilidad de perfección humana.

Como se ha señalado repetidamente, el problema último que se debate aquí no es el del salvaje, sino el del hombre civilizado y, más concretamente, el del hombre europeo. Este se va a plantear el sentido de su historia en un momento en que el proceso de colonización le lleva a la relación y dominación de otros pueblos y, al planteárselo, se apoyará primero, para abandonarlo más adelante, en ese concepto clave —«idea-fuerza» del siglo XVIII, la llamará P. Hazard— que es el de «naturaleza humana» (3).

Cuando los filósofos del XVIII hablan de la vida salvaje comparándola con la civilizada, barajan siempre una concepción de la naturaleza humana que se debate, según los casos, entre el bien y el mal; una naturaleza que es la misma en toda época y lugar, pero que, al mismo tiempo, es susceptible, en el transcurso del tiempo, o bien de

---

(2) Sobre la elaboración del mito del «buen salvaje» a partir del descubrimiento de América y la equiparación del salvaje y del primitivo en una construcción utópica que, recogiendo fuentes muy antiguas, será posteriormente heredada por la Ilustración del siglo XVIII, véase el excelente artículo de Maravall, J. A.: «Utopía y primitivismo en el pensamiento de Las Casas», *Revista de Occidente* núm. 141, diciembre 1974.

(3) Sobre este tema, puede verse, entre otros, Hazard, P.: *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1958. Duchet, M.: *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, París, 1971.

perfeccionamiento o bien de degeneración; en ambos casos, el papel que puede jugar la educación social se dibuja como fundamental.

Es sabido que esa idea de «naturaleza humana» y su ambigüedad latente no ha sido inventada por la época ilustrada, sino que, por el contrario, tiene una larga historia. Ya desde los tiempos griegos sabemos que ha sido caballo de batalla de la filosofía política y que ha actuado bien como palanca de movilización y puesta en cuestión del orden existente, o bien, en otras circunstancias y polarizando el debate como instrumentos de resignación al servicio de ese mismo orden. En una investigación más exhaustiva y que excede de las pretensiones de esta simple nota, podríamos encontrar el concepto de «naturaleza humana» utilizado «míticamente» en dos sentidos principales, diferentes y, a veces, entremezclados: bien en el sentido antropológico del concepto «mito», como instrumento de interpretación total de la realidad y, por ende, de transformación de la misma, o bien en un sentido meramente «ideológico» como encubridor de la realidad y, por tanto, conservador de ella.

Su importancia en nuestra cultura es, pues, fundamental. El problema de si existía o no tal «naturaleza humana» ha aguijoneado la filosofía occidental desde sus comienzos y bajo otras nominaciones (por ejemplo, la discusión sobre la primacía de los factores genéticos o de los factores adquiridos) sigue siendo motivo de publicaciones y polémicas contínuas en la actualidad. Sirvan estas líneas, cuyo encabezamiento parafrasea el título del ensayo de Malson, como un ligero apunte sobre esta problemática.

NATURALEZA Y REGULARIDAD

La primera cuestión que se nos plantea es conocer qué es lo que el hombre occidental ha entendido por «naturaleza humana». La posible respuesta es bastante compleja si tenemos en cuenta que, aun dentro de esta misma cultura, el concepto de «naturaleza humana» tiene, como ya se dijo, su propia historia y no ha permanecido inalterable.

Quede claro que no se trata de que la tal idea de «naturaleza humana» haya trascendido las distintas épocas y situaciones, sino que, como se intentará exponer, se ha adoptado en distintos contextos y ha ocupado distintas «posiciones» en el conjunto estructural de cada momento histórico por constituir un instrumento básico de significación y ordenación de la experiencia. Instrumento que no ha podido ser relativizado más que en un estadio ya avanzado del conocimiento filosófico y científico.

No es, por tanto, la misma «naturaleza humana» la que conciben los griegos que la de los cristianos o la del hombre del Renacimiento o del XVIII. Y, sin embargo, y a pesar de las diferencias, un sustrato común las unifica: esa «naturaleza humana» presupone en el hombre una serie de principios inmutables, de leyes regulares, con independencia del tiempo y del espacio. Cuáles sean esos principios o esas leyes resulta una cuestión polémica incluso dentro de una misma época histórica, pero lo que no será puesto en cuestión, o al menos la tendencia que prevalecerá durante veinticinco siglos (desde que los griegos del siglo V antes de Cristo dieron el primer paso en este sentido), es la existencia de esa regularidad ideal cuyo descubrimiento y control permitiría la libertad y felicidad humanas.

Tendríamos que preguntarnos de dónde proviene esa seguridad metafísica en esa regularidad e inmutabilidad en el hombre y de la cual van a surgir las doctrinas filosóficas y políticas más opuestas. Pues para aplicar a lo específicamente humano esa concepción de «lo natural» como lo inmutable y estático, habrá tenido que formarse un modelo o arquetipo de tal inmutabilidad y regularidad. Modelo o arquetipo que se fue formando al denominar el «conjunto de todas las cosas que componen el universo» como «Naturaleza» (4) y representarse la misma como un orden que tiene sus propias leyes o reglas inmanentes. Esta representación que, como veremos, es, a su vez, y en un primer momento, la proyección de un orden humano sobre el exterior (el círculo «natural-humano» parece cerrarse sobre sí mismo) supuso siglos de esfuerzo intelectual y de mudanza en la percepción y el discernimiento.

PROCESO DE IDEACION DE LA «NATURALEZA»

Por otra parte, el llegar a una representación, cualquiera que sea, de la «Naturaleza» no es privativo de una determinada civilización; todas y cada una han tenido que dar un significado a ese entorno exterior amenazante y beneficioso, según los casos, de que el hombre parecía depender. El contenido de esa significación es lo que ha variado radicalmente y así la idea de «Naturaleza» en Occidente se configura como una de las posibles, como la específica que ha triunfado en nuestra cultura y ello, como veremos, conservando ambigüedades y contradicciones muy significativas. Pero en ningún caso como la única con derecho a existir y a servir de baremo a las restantes.

---

(4) Véase Lenoble: *Histoire de l'idée de Nature*, París, 1969. Collingwood: *The Idea of Nature*. Londres, 1945. (Hay traducción castellana de E. Imaz, F. C. E., México, 1950.)

Parece que, cualesquiera que sean las variantes históricas y civilizadoras, el hombre, biológica y antropológicamente «inconcluso», sin una estructura instintiva especializada, se ha visto obligado a volcarse hacia el mundo, a externalizarse tanto física como mentalmente, en definitiva, a «hacerse» un mundo (5) y esa actividad constructora de mundos, materiales y no materiales, sería su característica fundamental. Actividad ejercida siempre en compañía, es decir, socialmente y, además, realizada con un sentido ordenador, con un sentido de significación. El mundo construido socialmente por los hombres es, ante todo, una ordenación de la experiencia, ordenación que pretende introducir un ámbito de significado arrancado de la gran masa carente de él, neutra en sí misma. Y así el hombre, al crear esos mundos, se crea en ese mismo proceso a sí mismo; podríamos decir que «inventa» su naturaleza.

Desde el presupuesto antropológico fundamental de ese ansia humana de significado que sólo puede construirse colectivamente (el hombre no se aísla primero para expresarse después, sino que se externaliza desde el comienzo), podríamos acercarnos a la comprensión de lo que la idea o «invención» de su «Naturaleza» puede significar.

Pues la relación entre el hombre y el mundo es recíproca o, por decirlo con el término apropiado, es una relación dialéctica. Esos productos externalizados del hombre, esos mundos materiales y no materiales creados por él (desde los instrumentos a la sociedad, desde los bienes económicos al lenguaje o la cultura en general) alcanzan cierto grado de diferenciación, se convierten en algo que está «afuera», aparecen como una realidad exterior enfrentada a su productor. La cultura creada por los hombres no puede ser reabsorbida a voluntad de la conciencia. Está fuera de la subjetividad humana, forma una realidad objetiva.

Objetividad que alcanza a toda la producción del hombre; el hombre inventa un lenguaje, crea valores, construye instituciones: sus creaciones se le aparecerán como poderosas estructuras exteriores, como una facticidad externa que tendrá que reabsorber dentro de su conciencia, que tiene que internalizar completando así el proceso dialéctico de la relación hombre-mundo. Esas estructuras objetivadas determinarán ahora las estructuras subjetivas de la conciencia individual a través del proceso de socialización; determinación que sería siempre colectiva para poder mantenerse, como fue la actividad creadora. El mundo social que ha creado el hombre en el proceso de su

---

(5) Berger y Luckmann: *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires, 1968. Berger: *El dosel sagrado.* Buenos Aires, 1971.

externalización y que se ha erigido frente a él como estructura objetivada será apropiado por la conciencia individual en el proceso de internalización y mantendrá así su plausibilidad en una conversación continua con los otros.

PRECARIEDAD DE LAS CONSTRUCCIONES HUMANAS

Pero esas creaciones de por sí, esa plausibilidad que sostiene los mundos del hombre, son construcciones precarias, siempre amenazadas. El proceso de socialización nunca queda perfectamente terminado; ese ideal de perfecta simetría entre estructuras objetivas y estructuras subjetivas nunca puede realizarse y ello precisamente por el carácter biológico y antropológico del hombre como ser inacabado; de ahí que siempre haya un equilibrio precario entre el hombre y su mundo social. Vivir en el mundo social supone vivir una vida ordenada y significativa, una vida «nomizada»; la sociedad es la protectora de esa nomización y, por tanto, la conservadora del significado objetivo y subjetivo; un individuo separado de su mundo social no sólo puede perder su orientación en la experiencia objetiva, sino también su propia referencia subjetiva. Por ello el terror de los hombres a la anomia que supone la separación social y la pérdida de significación, en definitiva, la caída en el «caos»; los hombres parecen incluso haber preferido históricamente una vida de sacrificios y sufrimientos, pero dentro de un orden significante, que la falta de sentido y significado.

Ese mundo significativo protege al individuo de todas aquellas situaciones en que el orden cotidiano parece tambalearse. Da un determinado sentido a los sueños, a la fantasía, a la guerra, a la enfermedad y el dolor e incluso a la muerte. Esta sería la situación primordial para el hombre, ya que la muerte desafía de manera radical todas las definiciones socialmente objetivadas de la realidad y pone en tela de juicio la cotidianeidad de lo que damos por sentado en la vida. De tal manera que se ha dicho que toda sociedad sería, en última instancia, una unión de los hombres frente a la muerte (6). De ahí la importancia del mantenimiento de la vida social.

---

(6) Ya el hecho de considerar la muerte como «el mal» y de plantearse el problema del mal y del dolor, nos pone sobre la pista del alejamiento o extrañamiento que el hombre, desde el comienzo de su vida social, ha experimentado frente a la «Naturaleza». Esta va dejando de ser la instancia irrevocable, acatada de forma absoluta. Y de ahí que hechos «naturales» como la enfermedad, la vejez, la muerte, se experimenten como «el mal» y haya dificultades para integrarlos en «lo natural». El hombre sigue sujeto a los designios de la naturaleza, pero se siente cada vez menos parte de ella. El proceso culminaría en el siglo XVIII; la protesta de Voltaire ante el terremoto de Lisboa de 1755 podría ser un ejemplo de ello: la Naturaleza vista como una máquina susceptible de ser dominada por la ciencia y la técnica no puede ya justificar el sufrimiento humano.

Pero ese mantenimiento ya hemos visto que es precario, que depende de un equilibrio sutil entre el hombre y su entorno social. De ahí que se tienda a afirmarlo, a hacerle pasar como eterno e inmutable, a darle una estabilidad sobre la base de proyectar su ordenamiento nómico sobre el universo entero; es decir, a hacer que el orden humano sea una simple continuidad del cosmos total. Ese orden humano se configura no simplemente como útil o correcto, sino como inevitable, como algo que está en la «naturaleza universal de las cosas», puesto que es coextenso del universo entero. Esta «cosmización», que en las sociedades antiguas fue siempre sagrada, se da también en sociedades modernas de forma secularizada; puede incluso adoptar la forma de ciertas proposiciones «científicas» acerca de la naturaleza de los hombres y del universo. Y de aquí la importancia de esa concepción sobre la «Naturaleza».

Toda proyección del orden social sobre el cosmos está basada en infraestructuras muy específicas que dan distinto contenido a esas proyecciones, bien entendido que la relación entre unas y otras nunca es una relación mecanicista ni determinista, sino que existe una constante interacción. Ninguna ideación es simplemente un «reflejo» de procesos sociales; el que los complejos sistemas proyectivos e ideativos surjan de la propia actividad humana, de sus intereses prácticos y cotidianos, *no* quiere decir que sean simples vicarios. La *misma* actividad humana que crea la base social crea también su ideación y la relación entre las dos creaciones es siempre dialéctica; de ahí la necesidad de rehuir toda explicación mecanicista.

«LA NATURE, MONSIEUR, APRÈS TOUT, CE N'EST QU'UNE HYPOTHÈSE» (7)

Se deduce, pues, que la formación de un concepto como el de la «Naturaleza» es realmente de un complejo proceso que, si bien actualmente podemos situar históricamente y relativizarlo, ha cumplido una función significativa muy importante. Término metafísico, sí, pero que ha actuado como soporte imprescindible para el ordenamiento humano en determinadas etapas históricas. De forma análoga, por ejemplo, a cómo la creencia en una correspondencia entre lenguaje matemático y realidad —el apriorismo matemático galileano— o la creencia en unas leyes inmutables del universo —hoy en crisis después de Einstein y Heisenberg— permitieron el impulso del conocimiento científi-

(7) Apotegma atribuido a Raoul Dufy y recogido por Ehrard: *L'idée de Nature en France a l'aube des lumières.* París, 1970.

fico. Y no se pretende con esto establecer una analogía entre idea de naturaleza y la ciencia de la naturaleza de forma simplista, pues en principio habría que investigar la relación lógica y la relación temporal entre ambas en cada momento histórico, pero sí señalar, con Cassirer, que la labor intelectual se adelanta a veces «en forma y lenguaje simbólicos, por decirlo así, a los procesos generales de pensamiento que se repetirán en la construcción de la ciencia» (8).

De esta manera, la afirmación de Lenoble: «Il n'y a pas une Nature en soi, il n'y a qu'une Nature pensée» cobraría todo su sentido. No es que la idea preceda a la realidad; antes que pensamiento todo es acto, pero el conocimiento iría unido a la propia acción. Desde Hegel sabemos que para conocer el mundo hay que apropiárselo y Marx precisó que esa apropiación se realiza a través del trabajo humano, entendiendo el trabajo no sólo en un sentido económico, sino como «actividad consciente libre», como «actividad existencial». El ejemplo que muestra Lenoble acerca del hombre primitivo que pinta o nombra las cosas no sólo como goce ni como pensamiento, sino como acto, como actividad que le permite poseer aquello que nombra o pinta, sería ilustrativo a este respecto. De la misma forma, la ideación de la «Naturaleza» permite al hombre una orientación de su experiencia en ella; la proyección de su microcosmos humano sobre el cosmos total le permite afianzar el primero y, dando una significación al segundo, intentar penetrarlo y dominarlo.

De forma similar a cómo el hombre, en función de ese carácter inacabado, de ese «principio de indeterminación» (9), puede crear una pluralidad de tipos sociales en el tiempo y en el espacio e inventar soluciones distintas para sus diferentes necesidades, también puede proyectar su propio cosmos, su propia idea de la naturaleza, condicionada por las estructuras específicas de cada cultura y de cada etapa histórica. Bien es verdad que esas proyecciones serán fundamentalmente antropocéntricas y que pasarán siglos antes de que el hombre —en nuestro caso el hombre occidental— comprenda que los sucesos, adversos o beneficiosos, de ese entorno «natural» no están encaminados a castigarle o premiarle y que sus necesidades y deseos proyectados sobre la «Naturaleza» no determinan los acontecimientos de ésta.

---

(8) Cassirer, E.: *El problema del conocimiento*. México, 1965. Tomo I, p. 226-7.
(9) Maison: *Op. cit.*, p. 10.

FUNCION SOCIAL E HISTORICIDAD DE LA IDEA DE NATURALEZA

Valgan estas breves consideraciones acerca de la génesis de la ideación y de la importancia de unos mundos significativos para el hombre, como una primera aproximación al problema de la función social e historicidad de la idea de naturaleza en nuestra cultura. Y ello porque aun compartiendo plenamente la conclusión diltheana de que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene —o más bien es— una historia» (10), parecería útil insistir en que el carácter ontológico que se atribuye a la concepción de la «Naturaleza» en la mayoría de los escritos sobre el tema, no debería invalidar o pasar por alto la importancia histórica que tal concepción —y no otra— haya podido tener.

Se trataría de considerarla no sólo en su aspecto de «veracidad» o «falsedad», sino en el de su mayor o menor utilidad o, si se prefiere, en el de su adecuación a necesidades históricas. Investigar su función social e ideológica sin presuponer, por otra parte, el carácter intrínsecamente «bondadoso» o no de su utilización, sino simplemente el por qué y el cómo de tal instrumentación. O, con otras palabras, se trataría de insistir en la conveniencia de tener en cuenta no sólo el carácter lógico de tal ideación de la Naturaleza (ampliamente discutida desde varios frentes), sino también su carácter histórico y social.

LA HERENCIA GRIEGA

Por lo que respecta a Occidente ha primado una determinada idea de Naturaleza heredada en su núcleo fundamental de la civilización griega. Los filósofos presocráticos dieron el primer paso gigantesco al llegar a concebir la Naturaleza como un todo ordenado, con sus propias leyes regulares y racionales. Nótese que, aun partiendo de la proyección del orden de la polis griega sobre el cosmos, los presocráticos rompen —de forma quizá definitiva para la civilización occidental— el esquema micro-macrocósmico, según el cual la identificación «sociedad-naturaleza» y por ende «individuo-comunidad» es considerada de forma absoluta. Para los primeros filósofos griegos esa Naturaleza es, bajo su aparente caos, un conjunto inteligible que posee sus propias leyes inmanentes, susceptibles de ser conocidas por la razón humana; es decir, partiendo de la creencia apriorística en una identidad entre la razón del hombre y la racionalidad del universo (si éste fuera regido por voluntades arbitrarias no se podría llegar a cono-

(10) Malson: *Op. cit.*

cer) (11) establecen, desde luego, una continuidad entre el mundo humano y el mundo cósmico, pero es una continuidad racionalizada en la que se introduce la diferenciación entre «el objeto» (la Naturaleza observable) y «el sujeto» (el hombre observador), descubrimiento esencial y base del pensamiento científico. La «cosmización» griega, por tanto, implicaría un primer paso fundamental en la desacralización del universo y en ese comienzo de una cierta desacralización de la Naturaleza se hallaría el origen mismo de la ciencia y de la filosofía occidental (12).

«Ciudadanos libres en ciudades libres, sin reyes divinizados ni dioses todopoderosos» (13), los griegos, partiendo de su propia sociedad organizada en que el reinado de la ley permite la salvaguarda de la libertad de sus miembros, proyectan esta representación coherente hacia la Naturaleza. El ciudadano griego conquista así su libertad; ya no está dominado por el universo ni sometido a su arbitrariedad, basta conocer esas leyes para saber dónde está su lugar y, en un segundo estadio, para dominar aquello que le dominaba. El destino del hombre comienza a quedar desligado del de la Naturaleza (14).

La ambivalencia que entraña esta idea de Naturaleza, entre unas leyes inmutables que la ordenan —y que permiten una seguridad y posibilidad de conocimiento en el hombre— y el propio determinismo que de ellas emana y que choca con la libertad e independencia del destino humano, recorrerá toda la historia de Occidente hasta nuestros días (15). Ambivalencia reforzada por el propio carácter no uní-

---

(11) En último término, se trataría de un a priori optimista basado en la correspondencia entre lenguaje y realidad que, en Occidente, derivaría en identidad entre el lenguaje matemático y la realidad. Apriorismo que sustenta una apuesta a favor de la inteligencia humana: el hombre iba a poder salir adelante con su propia razón inteligente. Puede verse sobre este tema concreto de la creencia racionalista occidental: Crombie, A. C.: *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo.* Madrid, 1974. Tomo II. Cap. «La filosofía de la Ciencia y el concepto de Naturaleza». Y respecto a los límites de tal creencia, Kolakowski, L.: *El racionalismo como ideología.* Madrid, 1970. Así como Horkheimer: *Teoría crítica.* Barcelona, 1973. páginas 141 y ss.

(12) Entre otros, puede resultar interesante la visión sobre el particular de un científico como Heisenberg: *La imagen de la Naturaleza en la física actual.* Barcelona, 1969.

(13) Lenoble: *Op. cit.* Caps. sobre «Le miracle grec».

(14) Respecto al sentido de este esquema ontológico, «emancipación del hombre, considerado como una *parte* que se desgaja del seno de un *todo* (la Naturaleza)», y su significación filosófica en relación con los hechos empíricos, véase Bueno, G.: *Etnología y utopía.* Valencia, 1971, p. 59.

(15) Esta tensión aparecería también implícita en las distintas concepciones que del hombre conciben los griegos. Limitándonos a dos corrientes principales, tendríamos, por un lado, la ejemplificada por Aristóteles, que define al hombre como «ser social» por naturaleza; por el otro, la de Demócrito y el epicureísmo que caracterizan al hombre como «ser individual». De la primera podríamos deducir, en última instancia, que el desarrollo del hombre *no depende de su esfuerzo, ya que está escrito en el determinismo de su naturaleza.* En la segunda, por el contrario, se acentúa la libertad del hombre, que, desde una barbarie primitiva, va elevándose y alejándose de ese estado por sus propias fuerzas y dando distintas *soluciones a su existencia problemática, es decir, creando su propio destino.* Ambas versiones se reproducirán en las filosofías de los siglos XVII y XVIII.

voco y, a veces, contradictorio del sentido con el que se emplea el término «Naturaleza». Este no sólo adquirirá connotaciones distintas, según dijimos anteriormente, bajo distintos contextos históricos, sino que ya desde su origen en la civilización griega lleva en sí matizaciones diferentes.

En efecto, la Naturaleza no sólo es el «conjunto de todas las cosas que componen el universo», tal como la hemos estado examinando, sino también es el «principio de las cosas», el fundamento organizador que produce el desarrollo de un ser y realiza en él un cierto tipo. Y esta noción vitalista y animista, que inspirará en gran medida el naturalismo del Renacimiento, se entremezclará con la anterior e inspirarán también acepciones diferentes: no es lo mismo la «Naturaleza» de la física que la «Naturaleza» de la moral o la «Naturaleza» en el arte; se tratarán de aspectos inseparables muchas veces, pero también de acepciones que se desarrollan según sus leyes propias y que se interrelacionan y modifican unas a otras de muy diferentes modos. Una vez más, pues, chocamos con la evidencia de que este concepto de Naturaleza no cobra sentido si no es en la historia y que, de acuerdo con Lenoble, expresa no una realidad pasiva e inmutable, sino una actitud del hombre hacia las cosas.

«NATURALEZA HUMANA»

Son también los mismos griegos los que aplican por primera vez y de forma sistemática esa concepción de la «Naturaleza» como un cosmos ordenado con leyes inmutables y racionales al mundo específicamente humano. Sócrates y los sofistas inician el período llamado convencionalmente «antropocéntrico» en la historia de la filosofía griega. Aproximadamente, a partir de la segunda mitad del siglo V antes de Cristo y, como consecuencia de complejas causas materiales (crisis social, económica y política de la polis ateniense y, en general, del mundo griego después de las guerras del Peloponeso) y de causas filosóficas (la investigación de la naturaleza había llegado de momento a un callejón sin salida), se origina una reacción en contra de la especulación física y se concentra el pensamiento en una filosofía práctica cuyo centro activador es el hombre. Todas las instituciones humanas van a ser examinadas bajo el prisma de la razón humana. Y ese examen del orden existente se convertirá en una radical revisión al utilizar como instrumento del mismo el concepto de naturaleza. La pregunta fundamental de si las instituciones humanas —políticas, religiosas, sociales, educativas, incluso lingüísticas— tienen un carácter «natural» o «convencional», es decir, si responden a

unas leyes inmutables y trascendentes al hombre o son simple producto de su utilidad y, por tanto, mudables, convertirá la oposición «Naturaleza-convención» en un rasgo típico no solamente del movimiento sofístico del siglo V, sino de la filosofía occidental en general.

La creencia en que se dan en el propio hombre unas características comunes e invariables en el tiempo y en el espacio dará lugar a la elaboración de teorías políticas y sociales, bien justificadoras o bien impugnadoras del orden existente en función de ese «orden natural». El concepto de «naturaleza humana» presupone que el hombre tiene una «Naturaleza» con sus propias leyes «internas», estables e inmutables de una vez para siempre. Sobre cuáles sean esas «leyes naturales» se especulará condicionados por cada situación histórica y social específica. Si los hombres son «buenos» o «malos», «iguales» o «desiguales», se va a decidir en virtud de determinados contextos socio-económicos y mentales.

En los propios sofistas, y más tarde entre los ilustrados del siglo XVIII, encontramos los dos polos de la relación. Teorías igualitarias y desigualitarias coexisten apoyándose en un sustrato común. La misma ambigüedad que se apuntaba entre una concepción de la «Naturaleza» como «conjunto de cosas existentes» y otra como «principio organizador de su desarrollo» destaca también en estos momentos. La Naturaleza será para unos la norma suprema, la ley moral, el orden objetivo a través del cual se juzga el mundo existente (que, si bien se relativiza, deja la apelación a una instancia superior: la de la Naturaleza) (16). Pero para otros la Naturaleza se concebirá con un sentido no moral, puramente fáctico, como el conjunto de los impulsos primarios del individuo; en algunas ocasiones como la ley del más fuerte. Si se parte de la creencia en la «bondad natural» de los hombres se defenderán en general ordenamientos sociales y políticos relativamente armónicos y tolerantes. Por el contrario, si se considera que «el hombre es malo por naturaleza», este pesimismo antropológico llevará a defender sistemas políticos fuertemente autoritarios. En todos los casos la base apriorística es común; la misma pregunta sobre si la «naturaleza del hombre» es buena o mala —pregunta típicamente occidental— presupone que el hombre tiene un «interior» y que ese «interior» es igual para todos. De la misma forma se configura el apriorismo de que esa «naturaleza interior» lleva en sí un pensamiento racional de alcance universal.

---

(16) Este sería el fundamento teórico del Derecho natural, uno de los pilares básicos en la historia del pensamiento occidental. Sistematizado por el estoicismo, pasaría, a través de Roma, al pensamiento medieval, para tomar luego nuevo auge en los siglos XVII y XVIII, en los que, apoyándose en unos supuestos racionalistas, se convierte en una base fundamental de toda filosofía política.

Quizá sea ese optimismo cognoscitivo: una fe racionalista basada en la posibilidad de una naturaleza observable, lo que ha conformado básicamente la filosofía y la ciencia de Occidente; la apuesta por la razón, la confianza del hombre en el poder del pensamiento, el «mito» indispensable de una verdad eterna hacia la que se debía tender se sistematizaron en el platonismo y éste lo transmitió como su legado esencial y duradero. Optimismo racionalista puesto en cuestión en numerosas ocasiones y en una larga y zigzagueante crisis desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad.

LO SOBRENATURAL Y LO NATURAL

Todas estas ambivalencias de la idea de Naturaleza clásica vienen a reforzarse y complicarse con la influencia del cristianismo. Si bien éste se adapta fundamentalmente a la pirámide ordenada y regular que suponía la concepción clásica de la Naturaleza y si bien es verdad que refuerza al mismo tiempo el rompimiento del esquema micro-macrocósmico —en tanto en cuanto en la raíz primaria del judaísmo la Naturaleza quedaba ya desacralizada y el destino del hombre se separaba radicalmente del del mundo natural o, dicho de otra forma, la Naturaleza era el resultado de la creación divina, pero no es en sí divina—; por otra parte, crea una realidad superior a la Naturaleza: lo sobrenatural, con lo cual el mundo carnal, el mundo material, tanto el natural como el humano, tienden a desvalorizarse. La relación que guarda el mundo empírico con ese otro mundo sobrenatural penetrará la filosofía cristiana toda «convirtiéndola en algo específico dentro de la historia de la cultura» (17).

LA REVOLUCION CIENTIFICA DEL SIGLO XVII

A partir del Renacimiento el mundo natural reafirma su autonomía respecto a lo sobrenatural, tornándose en cierto sentido definitiva con la revolución científica del siglo XVII. La nueva ciencia entenderá el universo como una máquina con sus propia leyes y se preguntará no ya por cuál puede ser el mecanismo que impulse sus partes, sino *cómo* se produce la interrelación de las mismas. La Naturaleza va a ser vista como un sistema que se explica por un conjunto de funcio-

(17) Kolakowski, L.: *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas.* Buenos Aires. 1971, p. 68.

nes en interacción, donde cada cuerpo viene definido por el lugar que ocupa en tal sistema. Se investiga, por tanto, no el «qué» de tal mecanismo, sino el «cómo». Y ese «cómo» se establece por una serie de relaciones matemáticas entre las funciones; por tanto, las leyes que dan cuenta de tales funciones en interacción son leyes de carácter matemático. El método resolutivo-compositivo galileano, integrando en un mecanismo dialéctico los conceptos puros matemáticos y la contrastación empírica, la razón y la experiencia, transformará la visión del mundo heredada.

Esta nueva visión de la naturaleza física y el éxito del nuevo método científico en las «ciencias naturales» determina su aplicación al campo de lo humano. El apriorismo matemático en que se basaba la nueva ciencia —«el mundo está escrito en lenguaje matemático», había dicho Galileo— se aplicará indiscriminadamente a todos los campos de la realidad, natural y humana, y la visión pan-matematicista abarcará el universo entero. Lo que Dilthey llamaría el «sistema natural de las ciencias del espíritu» se convertirá en el dogma de los siglos XVII y XVIII y el anillo matemático va a intentar abarcar tanto el mundo natural como el humano. Aquí radicaría su grandeza y su debilidad. La filosofía cartesiana, el derecho natural con Grocio, la ética con Spinoza, la ciencia política con Hobbes, todas las ramas del saber aspiran a alcanzar la rigurosidad de la ciencia física, bastaría dejar en libertad las distintas fuerzas económicas para que tiendan «naturalmente» a su propia armonía; las leyes «naturales», incluso en el campo religioso, se instituyen como instancia suprema. Fácil es deducir que la eliminación en este esquema de lo histórico condujo a una falta de realismo y a un apriorismo normativo que eliminaba del campo de lo humano las realidades concretas y sus condicionamientos infraestructurales. Pero ya desde finales del siglo XVIII comienza la revisión de ese excesivo optimismo cognoscitivo y la introducción necesaria de la historia por lo que respecta al mundo del hombre.

En cualquier caso, y en líneas generales, la imagen newtoniana de la Naturaleza, que desembocaba en una visión armónica y mecanicista del universo (18), se impuso como sistema desde mediados de siglo, ejerciendo una influencia decisiva en el desenvolvimiento científico y filosófico occidental. Hasta la aparición de la nueva física de Einstein y la consiguiente revolución microfísica en el siglo XX,

---

(18) Respecto a la polémica que se desarrolla durante los siglos XVII y XVIII entre el mecanicismo cartesiano y el sistema newtoniano, sus similitudes y diferencias, así como sus implicaciones físicas, filosóficas y teológicas, véase Ehrard: *Op. cit.*, caps. II y III.

el orden newtoniano informa tanto el mundo de las ciencias físicas como el de las ciencias humanas (19).

SINGULARIDAD DEL MUNDO MODERNO. DUALISMO MATERIA-ESPIRITU

Esa representación mecanicista del universo y los logros de la nueva ciencia no parece que hubiesen sido posibles «sin la intuición por los griegos de la ley o legislación racional, sin ese 'change of mind' que permite una primera percepción desinteresada de la Naturaleza» (20).

Bien es verdad que entre ambas concepciones, la clásica y la del mundo moderno, existen, al menos, dos diferencias fundamentales:

En primer lugar, la distancia que va de la contemplación a la dominación de la Naturaleza. A partir del siglo XVII, el mundo inanimado de la materia será considerado como una máquina susceptible de ser dominada por el hombre y de ser explotada por la ciencia y la técnica. La desacralización o «desencantamiento» de la Naturaleza parece haber llegado a un punto máximo.

Pero además, y en segundo lugar, esa misma concepción mecanicista nos pone en la pista de la segunda gran diferencia entre la Antigüedad y el mundo moderno. Para los filósofos griegos, la Naturaleza era un organismo vivo y pensante; el orden del mundo natural era sin duda una expresión de inteligencia, pero inteligencia que emanaba de la Naturaleza misma, inmanente y no trascendente. La materia era «aquello de que estaba hecha cada cosa, algo informe e indeterminado en sí mismo, y la psique era la actividad por la cual cada cosa aprehendía la causa final de sus propios cambios» (21). En consecuencia, no se les planteaba uno de los problemas capitales del mundo moderno: el de la dualidad entre materia muerta o inerte frente a la viva o activa, el de la relación entre materia y espíritu, ni mucho menos el de la conexión entre Naturaleza y Dios.

Por ello, como ha señalado Guthrie, no podemos aplicar a los griegos las categorías modernas de «materialismo» o «idealismo» sin hacer un «coup de force» respecto a su pensamiento. Si bien es verdad que existen desde el principio lo que se podría denominar «filosofía de la materia» y «filosofía de la forma», no pueden ser

(19) Sobre lo que parecía la inmutabilidad eterna de la estructura intelectual de Newton, «ajuste *final y completo* de las facultades cognoscitivas humanas al orden objetivo de las cosas, puede consultarse, entre otros, Capek, M.: *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Madrid, 1965. Asimismo, sobre las bases teológicas y la construcción del esquema newtoniano bajo la hipótesis de la divinidad, véanse los importantes trabajos de Koyré, A.: *Etudes newtoniennes*, París, 1968.

(20) Lenoble: *Op. cit.*, p. 21.

(21) Collingwood, R. G.: *Op. cit.*

trasladadas de manera simplista a lo que el pensamiento moderno ha calificado como «filosofía materialista» y «filosofía idealista». Estas dos categorías, a su vez con sus múltiples acepciones y matizaciones, sólo pueden surgir desde el momento en que se divide tajantemente la realidad en dos campos: materia y espíritu. Y ello no sucede antes del triunfo de la revolución científica del siglo XVII.

La dualidad frente al monismo griego ya estaba planteada desde el Renacimiento, donde prevalecía una idea de naturaleza de tipo animista, similar a la griega, pero con una diferencia fundamental: que la inteligencia que se expresaba en el orden del mundo natural no correspondía a la propia Naturaleza, sino al creador y gobernante divino de la misma, Dios. Este dualismo se agranda con las nuevas concepciones científicas del siglo XVII.

Desde el momento en que la nueva ciencia considera el universo, según hemos visto, como una máquina en que lo único a tener en cuenta, desde el punto de vista científico, son las magnitudes mensurables; desde el momento en que lo real e inteligible es sólo aquello de la Naturaleza capaz de ser incorporado a un esquema matemático, quedan fuera de tal esquema tanto las cualidades sensibles de la materia —pura apariencia de los sentidos, según Galileo— como los espíritus o mentes. El punto de vista generalmente adoptado por los hombres del XVII, desde Galileo y Descartes a Locke, estriba en que los espíritus o realidades pensantes constituyen una clase de seres fuera de la Naturaleza y las cualidades sensibles se explican sólo como apariencia para los espíritus o mentes. Se establece así, por una parte, los términos en los cuales la Naturaleza puede ser objeto de conocimiento científico —exclusión de lo cualitativo y reducción de lo natural a hechos matemáticos—, pero, por otro, queda fijada una visión dualista de la realidad.

Esta visión de la naturaleza física como cantidad se enfrenta a dos problemas: por un lado, el problema de su conocedor; la mente humana que la trasciende. Por otro, con el problema de su creación y conservación, ya que es obvio que la materia inerte no puede ser considerada como autocreadora ni como poseedora de causas finales, por lo que, para el pensamiento del siglo XVII, debe tener una causa distinta de sí. El problema, pues, va a girar ahora entre la causación inmanente —causarse su propio origen y movimiento— o la causación trascendente —ser causado por alguna otra cosa.

A partir de Descartes y su teoría de las dos sustancias, con la que se hace consciente, en categorías filosóficas, el cambio introducido por la nueva ciencia, surge el problema clave del conocimiento: Averiguar cómo una sustancia —pensamiento— puede cono-

cer a la otra —materia—. Varias respuestas irán surgiendo en los dos siglos siguientes, susceptibles de ser agrupadas en dos grandes vías principales: La del materialismo, que intentará explicar la actividad de la mente como un tipo especial de cosa material y, por tanto, el movimiento de la materia como causa inmanente, y la del idealismo, con sus múltiples variantes, que hará depender la materia de la actividad del espíritu y explicará la causa del movimiento como trascendente a aquélla.

EL SIGLO XVIII. NATURALEZA Y RAZON

El siglo XVIII hereda este problema de descubrir una conexión intrínseca entre espíritu y materia, conexión que tenía que preservar el carácter especial de cada uno y, al mismo tiempo, ligarlos de forma inteligible. Berkeley, Kant y Hegel, de una parte, y La Mettrie y la corriente materialista de otra, son exponentes de la búsqueda de solución a este problema, imposible de resolver desde los presupuestos de la filosofía mecanicista, por lo que forzosamente se abren nuevas vías que problematizan la propia concepción dualista. Como recoge Crombie, ya algunos filósofos del siglo de las luces «comenzaron a ver los resultados de la investigación científica menos como descubrimientos acerca de la Naturaleza que como productos de los métodos de pensamiento empleados» (22).

En el campo epistemológico, la dualidad se expresa entre racionalismo y empirismo y el pensamiento ilustrado se mueve entre uno y otro polo incesantemente. Se configura como pensamiento típicamente racionalista por su creencia en la razón, no sólo como instrumento metódico de conocimiento, sino también como fuerza histórica que domina el presente y puede conformar el futuro. Pero, al mismo tiempo, se configura como empirista al rechazar, siguiendo la corriente de Locke y Condillac, la posible existencia de ideas innatas y afirmar la posibilidad del conocimiento solamente a partir de las sensaciones.

Sin embargo, aun con esa corrección del empirismo, el gran dogma del siglo XVIII se basa en una visión del mundo como básicamente racional y, por ende, capaz de ser comprendido y modificado por la actividad cognoscitiva del hombre. La Naturaleza —«idea-eje» de la época, según se señaló anteriormente— se concibe como racional en su estructura misma, de forma que sujeto y objeto, hombre y Naturaleza, se encuentran inmersos en el mismo medio racional.

Esa identidad entre Naturaleza y razón o, si se prefiere, esa creen-

(22) Crombie: *Op. cit.*, p. 288.

cia en un orden unitario total que abarcaba el mundo natural y el humano, lo colectivo y lo individual, hará crisis desde los propios presupuestos ilustrados con la crítica, decisiva desde varios frentes, de Rousseau, Hume y Kant (23). Crisis que estaba latente en la propia ambigüedad de la «idea-eje» de la Naturaleza. Pues su unidad en el pensamiento ilustrado era sólo aparente. Al aplicar el concepto de Naturaleza al mundo humano se manifiestan las tensiones entre sus elementos racionales y empíricos, entre el hecho y el derecho, la realidad y la idealidad, el carácter normativo de sus leyes naturales en cuanto reflejo del orden del universo y, al mismo tiempo, la apelación a su utilidad; en una palabra, la dualidad entre su necesariedad y su carácter finalista (24).

No obstante, su éxito se debe en parte a esas contradicciones; tiene respuesta para todo; posee la suficiente ambivalencia para unir —en un equilibrio inestable, pero equilibrio al fin— los polos opuestos; la idea de Naturaleza es «le lieu géométrique des contradictions de l'époque, de ses aspirations et de ses craintes, de ses hardiesses et de ses timidités» (25).

Tales ambigüedades se corresponden con las necesidades de una burguesía en ascensión, necesitada de un punto de apoyo teórico con el que remover lo establecido, pero, al mismo tiempo, temerosa de las posibilidades de sus fuerzas. Identificando Naturaleza y razón (26), la Ilustración hace de la razón humana el juez supremo que decide qué es «lo natural» y qué es «lo convencional» y, ante su tribunal, desfilan la teodicea cristiana y el sistema político y social del Antiguo Régimen (27). Gran parte de las instituciones establecidas se

(23) Véase Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración,* México, 1950. Von Wiese: *La cultura de la Ilustración,* Madrid, 1954. Hazard: *Op. cit.*

(24) Uno de los problemas claves del Derecho natural de la época es, como señala Ehrard, la reintroducción de una finalidad de carácter ético en el universo mecanizado de la nueva ciencia. Por lo que respecta a este problema del naturalismo ético y la crítica que, desde el punto de vista lógico, ha realizado la filosofía analítica, véase Muguerza, J.: «*Es* y *debe.* En torno a la lógica de la falacia naturalista», en *Teoría y sociedad. Homenaje al profesor Aranguren,* Barcelona, 1970.

(25) Ehrard: *Op. cit.*, p. 417.

(26) La primera ruptura de dicha identidad se lleva a cabo en la crítica roussoniana del optimismo ilustrado. Tal optimismo ligaba la bondad originaria de la Naturaleza (naturaleza racional) —y que, desde otro punto de vista ya había sido puesto en cuestión por Hobbes en el siglo anterior— con el postulado del desarrollo del hombre bueno por medio de la cultura. Pero Rousseau contrapone de forma radical la autenticidad y libertad del «hombre natural con la coerción o irracionalidad del hombre en la sociedad civilizada, llevando así a cabo una incisiva crítica de la sociedad de su tiempo e imaginando un nuevo mito: el hombre es bueno y la sociedad le corrompe.

(27) Habría que distinguir, en líneas generales, entre la Ilustración inglesa y la francesa. Aquélla se considera comenzada en el siglo XVII con un filósofo de la talla de Locke y, desde el triunfo de la Gloriosa, se caracteriza por su carácter atemperado y armonizado con una sociedad que, a su vez, ha sabido modernizarse. En Francia, como es sabido, la situación social es muy diferente: frente a la resistencia del «Antiguo Régimen», los *philosophes* oponen el modelo político inglés y en el orden científico y filosófico el sistema newtoniano como violento ariete para poner en cuestión todo lo establecido.

consideran como obstáculos para el libre desenvolvimiento «natural» y «armónico» de una sociedad que, plenamente secularizada, afirma la primacía de la razón humana.

Pero ese punto de apoyo en unas leyes inmutables y racionales, que identifican las aspiraciones de la burguesía con las de la humanidad y elevan sus reivindicaciones a un orden natural, es un arma de doble filo. Pues ese mismo universalismo e inmutabilidad se convierte fácilmente en una noción estática y conservadora. Ya el deseo de mejorar lo existente, bajo la fórmula del despotismo ilustrado, da cuenta de ese estatismo que no intenta ser directamente subversivo.

Sin embargo, no parece que hubiera demasiadas alternativas dado el contexto histórico. La tarea urgente de los «filósofos» es destruir los abusos despóticos, no intentar comprenderlos. El juicio inapelable de un «orden natural» parece, en principio, más seguro que un relativismo histórico o una idea de evolución que pueden explicar génesis y causas e incluso, dada la tendencia determinista de su pensamiento, la necesariedad de un cierto estado de cosas establecido. Y ya se sabe que no es posible condenar algo que es inevitable; sería tan absurdo como condenar la ley de gravitación universal. Por ello, a pesar de que, desde mediados de siglo, los descubrimientos crecientes de la geología, la genética y otras ciencias, así como un nuevo sentido de la historia como evolución y progreso (28), van creando, en el plano teórico, un nuevo orden de valores, permanece rígidamente esa consideración de la naturaleza humana como sustentadora de todos los cambios históricos. Sólo más tarde, avanzado el siglo XIX, con una burguesía triunfante y en plena expansión y un desarrollo económico y técnico sin precedentes, las corrientes evolucionistas e historicistas se afirmarán frente a la supuesta inmutabilidad natural. La idea de Naturaleza será sustituida por el dogma del Progreso, pero no pensemos que aquélla es derrocada completamente. Muy al contrario, subsiste bajo formas diversas, incluso cientificistas, tanto más influyente cuanto que no es reconocida abiertamente.

---

(28) Montesquieu, adelantándose en parte a su época, lleva a cabo un impresionante estudio concreto de las sociedades e intenta construir una causalidad histórica que ofrece mayores posibilidades de acción al hombre que el determinismo intemporal de la Naturaleza. Pero aunque Montesquieu abandona la idea de Derecho natural en la sistematización de su teoría política, sigue ligado a la concepción de una naturaleza humana inmutable. Por otra parte, el dogma del progreso se mantiene unido a una idea inalterable de la condición humana. Sobre estos aspectos, véase Meinecke: *El historicismo y su génesis*, México, 1943. Bury, J.: *La idea del progreso*, Madrid, 1971. Ehrard: *Op. cit.*

Pero todavía en la época en que aparece nuestro casi olvidado niño bravío de l'Aveyron, del que hablábamos al comienzo de esta nota, el problema sigue siendo, con diversas matizaciones, el de la búsqueda del «hombre natural», no el del hombre producto de la historia. El mito del «buen salvaje» simboliza precisamente ese «hombre natural» fantasmático, imagen de la inocencia y bondad de la Naturaleza y encarnación, no sólo de las ideas morales del XVIII, sino también del otro mito, casi siempre presente en la historia de nuestra cultura, del paraíso perdido o de la antigua Edad de Oro. Los filósofos ilustrados saben, sin embargo, que ya no es posible volver hacia atrás e intentan buscar nuevas soluciones. El ejemplo típico de la creación roussoniana de un «contrato social» es ilustrativo de ello. Si no se puede regresar, tal vez sí sea posible construir un futuro en que la razón y el sentimiento, el individuo y la comunidad, la Naturaleza y la cultura estén finalmente integradas. El matiz nuevo estriba en que este modelo utópico de sociedad no depende ya de ninguna fuerza externa ni sobrenatural, no se va a deber a ningún milagro ni apocalipsis; dependerá sólo de la razón y la fuerza humanas. Crear una sociedad desde cero, que no repita los errores acumulados en la historia; conseguir una Edad de la Razón que realice «la imagen del mundo natural a través del perfeccionamiento de la cultura», llegará a ser uno de los ideales revolucionarios posteriores que la propia serie de acontecimientos históricos corregirán y matizarán.

En cualquier caso, y por lo que respecta a nuestro tema, la anfibología de la idea de Naturaleza se agudiza profundamente. Prevalece tanto la imagen de una naturaleza humana que se degrada en la historia como la de una Naturaleza que necesita tiempo para desenvolverse y «progresar». La naturaleza humana es a la vez un fenómeno histórico y una realidad trascendental; es algo dado y, al tiempo, el término de un desarrollo. Ya se arranque de una concepción optimista (naturaleza racional y armónica), que es la predominante, ya de una visión pesimista (naturaleza ciega e irracional), la antinomia entre Naturaleza y cultura comienza a ensancharse.

En este contexto el gran mito de la educación adquiere cada vez más importancia. La educación aparece como el medio de superar tal antinomia y de aunar la creencia en la racionalidad del hombre y de la Naturaleza. El hombre puede ser portador de ideas innatas desde el momento de su nacimiento, o bien puede ser una página en blanco en el que las sensaciones imprimen sus signos; lo que

importa es que, en ambos casos, se llega a la conclusión de que la sociedad, a través de la educación, desarrolla y continúa —o corrige, si es menester— la obra de la Naturaleza. La cultura «perfecciona» lo natural; de nuevo ambos polos se encuentran reunidos.

Condillac es uno de los pensadores que más atención presta a este problema, y el desarrollo y sistematización de su psicología sensualista resulta uno de los puntos de apoyo básicos de la nueva posición. Condillac, después de realizar una crítica severa del racionalismo e innatismo de los filósofos del siglo XVII, llega a la conclusión de que la naturaleza humana necesita de la educación social para adquirir sus caracteres propios, diferenciadores respecto al mundo animal.

El rasgo principal diferenciador es, según nuestro autor, el lenguaje, y el lenguaje es un fenómeno colectivo que sólo se transmite socialmente. Pero, a pesar de su actitud empírica —el principio del conocimiento son las sensaciones— y del método analítico que propugna, todavía subyace en sus sistema la idea de una Naturaleza intemporal y pre-social que lastra toda su teoría. Cuando intenta explicar el origen del lenguaje, Condillac se remitirá, en última instancia, a un lenguaje «natural», anterior a la diversidad histórica de las lenguas.

Esta contradicción básica, unida a las limitaciones de su método, se reflejan claramente en la experiencia que Itard, adepto a su doctrina, llevará a cabo con el niño selvático capturado en Francia en las postrimerías del siglo y que sirvió de modesto y concreto paradigma respecto a la existencia o no de una «naturaleza humana».

«EL HOMBRE NO ES SINO AQUELLO QUE SE LE HACE SER». MEMORIA DE ITARD DE 1801

En 1797 surge el sorprendente caso del «sauvage de l'Aveyron». Un niño desnudo, de unos once o doce años de edad, fue visto en los bosques de Lacaune y capturado por tres veces consecutivas —otras tantas había conseguido escaparse de sus aprehensores—, para ser trasladado finalmente a París. En la capital se convierte en el centro de la curiosidad pública que cree que va a poder contemplar el «grandioso» espectáculo del «buen salvaje» asombrado y admirado ante las maravillas de la civilización; en su lugar, como no deja de señalar Itard con un tinte de ironía y amargura, la pobre criatura «de un desaliño repelente, presa de movimientos espasmódicos y a ratos convulsivos... ajena a todo, incapaz de parar la aten-

ción en cosa alguna», desprovista de lenguaje, más cercana en definitiva a un animal que al hombre, provocó el rechazo y la indiferencia. Como dice Itard, «acudieron a verla en multitud: vieron sin observar; sin conocer juzgaron; y nadie habló ya más» (29).

En los medios académicos reconocidos, la reacción no fue en un primer momento mucho mejor. Pinel, el más famoso psiquíatra de la época, el liberador de los locos de la Salpetrière (30), dictaminó que el niño bravío padecía oligofrenia, y ello explicaba que, o bien hubiese sido abandonado en los bosques deliberadamente, o bien, perdido en ellos de forma involuntaria, se hubiese convertido en el ser, «bastante por debajo de algunas de nuestras especies zoológicas domésticas», que ahora se podía contemplar. Al eminente médico, no le quedaba duda de que el hombre, poseedor de una «naturaleza», llegaba a ser inteligente y civilizado en función de la misma, fuesen cuales fuesen sus condiciones de desarrollo. Si el niño selvático de Aveyron no había desarrollado las ideas innatas de que todo ser humano, desde el momento de nacer, era poseedor, se debía a que era un caso de retraso mental, de «degeneración biológica», apto para ser recluido sin plantearse mayores problemas; todos los síntomas que mostraba el niño bravío coincidían puntualmente con los historiales de los idiotas incurables del archivo de Bicêtre; por tanto, concluía Pinel, era absolutamente incapaz de ninguna sociabilidad ni aprendizaje. La ciencia oficial decía así su última palabra.

Felizmente, Itard, médico de la «Institution de sourds-muets», de la rue St. Jacques, especialista e innovador en la reeducación de sordomudos, «gran lector de Locke y de Condillac y convencido de que *el hombre no nace sino que se hace*» (31), se permitió disentir del ilustre psiquíatra. Si bien concordaba con él en los síntomas de idiocia que se apreciaban en el niño bravío, atribuía sus causas no a deficiencias biológicas, como Pinel, sino a la radical soledad en que el niño selvático se había desenvuelto, alejado, por tanto, del mundo de los hombres y de todo proceso de socialización.

A pesar de ello, Itard no se ve libre tampoco de la creencia en una naturaleza humana inmutable. El niño selvático representa el «estado natural» del hombre; basta añadir la educación para completar la parte de la Naturaleza no provee: la cultura. «La naturaleza del hombre sería lo que resta del hombre socializado si se le deduce lo

---

(29) Itard: *Memoria sobre Victor de l'Aveyron,* op. cit., pp. 112-113.

(30) Véase sobre este tema el sugerente libro de Foucault: *Histoire de la folie a l'âge classique,* París, 1964 (hay traducción castellana en el FCE).

(31) Malson: *Op. cit.,* p. 77.

que Itard ha tenido que enseñar a su salvaje» (32). Podría existir una compleja correspondencia entre esta idea y la imagen mecanicista que consideraba el universo como una máquina en movimiento, susceptible, por tanto, desde un punto de vista hipotético, de detenerse y presentar «un frío mundo muerto... como la herrumbre de una máquina parada» (33). Hipótesis que en la física no mecanicista actual carece de sentido.

La discusión de las tesis de Itard se prolongó en los medios científicos a lo largo de todo el siglo XIX. A través de sus ya citadas *Memorias* de 1801 y 1806, en las que nos relata, en una prosa no por objetiva menos conmovedora, los progresos en el aprendizaje que realiza el niño selvático de Aveyron, Itard expone sus éxitos y sus fracasos con una gran honestidad y sinceridad, aunque lamentablemente sin sentido autocrítico de su labor. Sus limitaciones y sus fallos son correlativos a la insuficiencia de su propio método. Partiendo de la teoría de las sensaciones de Condillac y de su consecuente método analítico, según el cual se parte de un fenómeno, se descompone en sus partes integrantes y se reconstruye luego sintéticamente, Itard consideró esencial la educación de los sentidos y así procedió sistemáticamente a educar, uno por uno, los de su pupilo. Este fue quizá el error «analítico» más importante; creer, como Condillac, que cada sentido podía ser educado por separado condujo a Itard a un callejón sin salida.

A pesar del «mentís continuo y cotidiano» que representaba la reacción del niño bravío frente a la concepción «analítica» de los sentidos, Itard era incapaz de asimilar lo que le demostraba la experiencia. «Quería encontrar a Condillac, y, naturalmente, como sucede siempre, no encontró más que a Condillac» (34). Los hechos cuestionaban su saber, pero siguió impertérrito. En ningún momento puso en cuestión la «concepción atomística» de las facultades sensoriales y continuó aislando la educación de cada sentido —el tacto, la vista, el oído, etc.— de la percepción del todo. Siguiendo también a Condillac por lo que respecta a su teoría del lenguaje y de la asociación, Itard no pudo conseguir, según él mismo explicita en alguna ocasión, que Víctor de l'Aveyron reconociese el valor representativo de que son portadores los signos. La relación de signo, apunta Sánchez Ferlosio, «no se aprende más que de una vez por todas, y no ya

(32) Mannoni, O.: «Itard y su salvaje», en *Les Temps Modernes*, octubre, 1965, núm. 233 (hay traducción castellana en el libro del mismo autor, *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Buenos Aires, 1973). Véase especialmente en el artículo sobre Itard la dura crítica a su actitud pedagógica en la enseñanza del lenguaje.

(33) Collingwood: *Op. cit.*, p. 37.

(34) Sánchez Ferlosio: *Comentarios*, p. 348. Véase también, en el mismo sentidó, el citado ensayo de Mannoni.

palabra a palabra», pero en la posición analítica, los signos se daban desvinculados de su contexto, separados del hacer; «la cadena del significar no se había hecho discurrir junto a la del hacer». El asociacionismo establecía la relación de la palabra con el objeto en reposo, «vacante de su función» y, por tanto, inidentificable en su universalidad. Lo arbitrario del signo, que señaló Saussure, nunca, pudo ser aprehendido por el niño selvático. De ahí que pudiera identificar un bastón o un libro, por ejemplo, si era siempre el mismo, pero no reconociese ningún otro por cuanto permanecía ajeno a la «idea de bastón» o «idea de libro» —al universal «bastón» o al universal «libro»—, puesto que no conocía su funcionalidad y, por tanto, su posibilidad de intercambio.

El camino epistemológico parece ser, pues, el contrario al de los postulados del discípulo de Condillac: de lo universal a lo particular, de la «generalidad» a lo especializado, y no al revés. Los sugestivos ejemplos que cita Sánchez Ferlosio relativos al lenguaje de los niños y a su mayor nivel de generalización respecto al de los adultos (35), y especialmente la obra básica e ingente llevada a cabo por Piaget en este terreno, son expresivos en este sentido. Lo primario, pues, no serían categorías descriptivas o analíticas, sino sintéticas; lo primario serían los conceptos generales surgidos de las identificaciones funcionales que proporciona la praxis, para después, en el proceso de aprendizaje, ir ordenando esa generalidad en distintas especializaciones o partes, «en la medida en que sólo hay partes cuando en cada una de ellas se connota el todo». Quizá serviría históricamente de analogía, en un cierto sentido al menos, el proceso que va de un pensamiento mítico primitivo, en que la experiencia se ordena según pautas de generalidad, a un pensamiento científico cada vez más especializado, en que la realidad se parcela y se reduce para llegar a la comprensión y dominación de al menos uno de sus aspectos.

Itard, aferrado a su visión del niño como una página en blanco en la que no hay más que escribir, una «pantalla vacía sobre la que se proyecta su propio saber», y embrazado a su insuficiente teoría del lenguaje, no sabe «aprender» de Víctor de l'Aveyron. Sus ideas preconcebidas y su fidelidad a las concepciones teóricas condillacianas priman sobre su espíritu científico. No sabe modificar ni sus teorías ni sus métodos, a pesar de ser un buen observador empírico y de mantener «la convicción de que no hay más sabiduría que la que viene de la experiencia, más lucidez que la que dimana de la

(35) Sánchez Ferlosio: *Op. cit.*, pp. 372-396. Posteriormente a la retirada de la edición (ver nota 1), Sánchez Ferlosio ha publicado esta parte de sus *Comentarios* en *Revista de Occidente* núm. 142, enero 1974, bajo el título: «Sobre la transposición».

duda, ni más inteligencia que la que sabe aceptar las limitaciones del saber adquirido» (36).

En cualquier caso, la importancia de su intento se mantiene por encima de sus fracasos metodológicos. Hombre «carente de todo afán de afianzarse en logros materiales», sus dificultades muestran la complejidad del proceso por el que se llega a la hominización. Como él mismo advirtió, para juzgar debidamente los posibles progresos del niño cimarrón «no se le puede comparar sino consigo mismo». Por lo que respecta a nuestro tema, la actitud de Itard y su experimento con su extraño pupilo, supuso una crítica radical a la idea de inmutabilidad de la «naturaleza humana» y una demostración de la inexistencia de tal naturaleza. En definitiva, se manifestaba que no existe en el hombre una «naturaleza innata», sino todo lo más una «naturaleza adquirida», que, por definición, no puede ser firme ni constante.

«NO HAY NATURALEZA EN UN INSTANTE», WHITEHEAD

A lo largo de los siglos XIX y XX, la transformación «posicional» que sufre la idea de Naturaleza es notoria. En principio, deja de ser ese instrumento básico del pensamiento anterior. La idea de Naturaleza inmutable va siendo lentamente sustituida por la de proceso, cambio o desarrollo, pero, como se indicó, no desaparece totalmente. Muy al contrario, queda latente en muchas de las concepciones filosóficas y antropológicas que informan las ciencias humanas, incluso en aquellas que aparentemente tienen mayor rigor científico. Pero el análisis de esta nueva situación rebasa los límites de estas páginas y debe ser objeto de estudio aparte.

Baste decir, como hipótesis anticipada de investigación, que parece haberse llegado, desde nuestra perspectiva histórica, y como resultante del criticismo lógico e histórico iniciado ya en el siglo XVIII y continuado por las corrientes historicistas y evolucionistas y por la crítica concluyente del materialismo histórico, al desmantelamiento del concepto de «Naturaleza» como categoría ontológica. Su puesta en cuestión por el avance del desarrollo científico no sólo en el campo de lo humano (etnología, sociología, historia, etc.), sino también de las propias ciencias naturales, parece irreversible. Ello no quiere decir que exista acuerdo alguno unificado sobre el particular, pues la misma equivocidad que veíamos que presidía el concepto de naturaleza creemos que ahora existe en su crítica. De nuevo insistimos en que no es la misma «naturaleza» la del físico que la del biólogo, la del

(36) Malson: *Op. cit.*, p. 101.

artista o la del historiador; que no es lo mismo la Naturaleza «como principio» que la Naturaleza como «conjunto de lo existente»; y, sin embargo, todas esas concepciones se entremezclan y confunden en tanto en cuanto consideremos la realidad como un todo que, si bien dividido en parcelas para poder comprenderlo y ordenarlo, no pierde por ello su carácter de totalidad.

Desde este punto de vista, parece indudable que revoluciones tan importantes como la de la física del siglo XX, que ha conducido a la ciencia a la discusión de la «regularidad y exactitud» de la Naturaleza (en el sentido estricto de objeto de las ciencias naturales), así como a la conclusión de que no existen certezas, sino todo lo más probabilidades, e incluso a la polémica sobre la diferenciación sujeto-objeto —diferenciación tan aparentemente clara en dichas ciencias (37)—, todo ello tiene o tendrá su correlato y su influencia en la esfera de lo específicamente humano. Sobre todo si tenemos en cuenta que el prestigio de las llamadas «ciencias naturales» ha determinado en gran medida los métodos seguidos por las «ciencias sociales». Las «partículas-sucesos» de Whitehead, el principio de indeterminación formulado por Heisenberg, la dificultad de que habla Capek respecto a la sustitución de los modelos «pictóricos» del universo por un pensamiento sin imagen, etc., afecta no sólo a nuestra representación del universo físico, sino también, y por interrelación, a nuestro universo humano. Y no precisamente por una correspondencia mecánica o ciega de ambos mundos, sino porque, con un sentido dialéctico, «las alteraciones en los fundamentos de la moderna ciencia de la Naturaleza son indicio de alteraciones hondas en la base de nuestra existencia, y que precisamente por tal razon aquellas alteraciones en el dominio científico repercuten en todos los demás ámbitos de la vida» (38).

---

(37) A este respecto, Heisenberg afirma: «... en la ciencia el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres.» O bien, «En la medida en que en nuestro tiempo puede hablarse de una imagen de la Naturaleza propia de la ciencia natural exacta, la imagen no lo es en último análisis de la Naturaleza "en sí"; se trata de una imagen de nuestra relación con la Naturaleza.» *Op. cit.*, pp. 24 y 29.

En el mismo sentido, Whitehead: «Según el punto de vista moderno, la actividad y el cambio son la realidad... Cada instante no es más que un modo de agrupar realidades. Por lo tanto, como no hay instantes, concebidos como entidades primarias simples, no hay Naturaleza en un instante. «Nature and Life», 1934 (citado por Collingwood: *Op. cit.*, páginas 176-7).

Ver también Capek: *Op. cit.*, pp. 308-9, sobre el problema del llamado «idealismo epistemológico» en Heisenberg y otros científicos y filósofos de la ciencia cuando insisten en la influencia del sujeto observador sobre el objeto observado a través del método y, de los instrumentos técnicos empleados.

(38) Heisenberg: *Op. cit., pp.* 7-8.

Esta complejidad en el campo físico puede servir de paradigma por lo que atañe a los cambios y nuevas relaciones que el hombre establece con la realidad. No es que teorías y métodos anteriores pierdan su validez en términos absolutos: siguen siendo válidos para su ámbito concreto, pero quedan relativizados ante la ampliación del campo de interpretaciones de la realidad. Lo que nos remite al problema de la inexistencia de una única vía de acercamiento a la misma. Ni la razón ilustrada en su época, ni tampoco la razón científica en la nuestra, son las únicas formas del pensamiento humano.

ESTRUCTURA DE PROBABILIDADES Y APRENDIZAJE

En estas condiciones, parece que la tendencia principal actual, aunque no la única, respecto a la idea de naturaleza humana es su concreta negación (39). El hombre no es ya «naturaleza», sino «historia»; sus pautas son siempre variables y sus culturas, ni inmutables ni eternas, se definen como lo contrario a la supuesta permanencia de la Naturaleza. Malson indicará cómo antes de su encuentro con el grupo «el hombre no es más que un manojo de virtualidades tan etéreas como un vaho transparente; toda condensación de ese vapor requiere un medio: el mundo de los otros» (40). Lo único en común entre los hombres sería, por tanto, una estructura de posibilidades o de probabilidades, sólo realizables a través del contexto social. «Antes de la educación —apunta Malson, recogiendo tradiciones filosóficas distintas, del existencialismo al marxismo— el hombre en cuanto hombre no es más que una simple eventualidad, esto es, menos aún que una esperanza.» El hombre, biológica y antropológicamente inacabado, como ya se dijo, necesita forzosamente de unas matrices culturales que le permitan desarrollarse a través de un aprendizaje social (41); en compensación, esa «inconclusión», esa «no especialización» (que distingue y ha separado al hombre de los animales), esa indeterminación que hace del hombre un «generalista», un aficionado, le abre un mundo de posibilidades indefinidas, le permite un grado de adaptación y de creación de distintos tipos culturales diversificados en el tiempo y en el espacio.

---

(39) Bien es verdad que, como deduce Sánchez Ferlosio al hablar de la organización social de los animales, «la misma falta de naturaleza en el hombre ha sido algo constatado a partir de una determinada idea de naturaleza, que tal vez sea preciso revisar también respecto de los otros animales». *Op. cit.*, p. 204.

(40) Malson: *Op. cit.*, p. 11.

(41) A este respecto, y por lo que se refiere al problema moral, puede verse Rubert de Ventós: «Contra lo que suponía Spinoza, no nacemos definidos, pero tampoco somos indefinidos y abiertos como se afirmaba en la metafísica de Leibniz. Nacemos como supone Leibniz y casi siempre morimos como describe Spinoza...» *Moral y nueva cultura*, p. 87.

Esa idea de Naturaleza que, como hemos intentado mostrar en las páginas anteriores, ha sido en nuestra cultura una especie de pilastra casi imprescindible para poder andar, es posible que ya no sea necesaria. Pero es lógico que «prescindir» de tal concepción, o más bien tener que sustituirla por otra significación adecuada, cuando ha sido base y soporte de nuestro ordenamiento del mundo durante muchos siglos, puede provocar, de forma consciente o no, bastantes conmociones, por lo que permanece las más de las veces encubierta en teorías y comportamientos sociales. Si algo no puede soportar el hombre, decíamos, es la soledad y la ausencia de significado, y de ahí esa necesidad de crear mundos ordenados y significativos; la simple reelaboración de esos mundos es algo que siempre ha sido muy costoso en la historia. Por ello ha sido también largo el proceso por el cual el hombre occidental —y no lo olvidemos, dejando ahora fuera de la argumentación el problema de su bondad o maldad, la decisiva influencia que la cultura occidental ha ejercido en todo el planeta a partir del industrialismo— se ha encontrado en una situación en la que ya le es imposible reintegrarse al mundo de la Naturaleza, al mundo animal, y le resulta ilusorio hacerlo en cualquier otro. La relativa seguridad que suponía un orden preexistente cualquiera —en este caso el orden de la Naturaleza—, en el cual el hombre tenía su puesto y su lugar como sujeto observador y, por tanto, en última instancia, como parte activa del mismo frente a la pasividad del hecho observado, ha quebrado con el desarrollo científico y técnico sin precedentes que ha tenido lugar.

Todo ello supone trastocar en gran medida la imagen ya interiorizada del mundo en nuestro ámbito cultural, lo que podría explicar algunas de las resistencias al planteamiento radical del problema. Pues si bien es cierto que el abandono del excesivo antropocentrismo o de una actitud marcadamente etnocéntrica ha supuesto un indudable avance en el conocimiento del hombre y del universo en general, no lo es menos que las posturas biologistas y zoologistas extremas, que intentan reducir la historia a la biología o a la zoología y afirman la integración entre Naturaleza y cultura, o entre los hombres y los animales se revelan también como ilusorias y encubridoras de unas ciertas concepciones de la Naturaleza y de los hombres que, por no ser explicitadas, resultan tanto más ambiguas e ideológicas. Basar el desarrollo del hombre en un optimismo o en un pesimismo biológico, según los casos, equivale a la vieja apelación a la naturaleza humana, embozando quizá de forma no consciente los problemas concretos derivados, no ya de la naturaleza humana, sino de sistemas socio-económicos muy específicos.

No hay, en este sentido, una «naturaleza humana» que se transmita hereditariamente, ni de forma individual, ni tampoco específica (42); pero sí existe esa estructura de posibilidades que el hombre, viviendo en sociedad, actualiza, y por la que se distingue indiscutiblemente entre los animales superiores. Estructura de posibilidades respecto al dominio de la inteligencia y respecto al dominio de la afectividad, que separa al hombre de la animalidad (43). La libertad del hombre en el tiempo y en el espacio, su capacidad y suspensión de sentido, de combinación, de «aprender a aprender», diferencia al hombre del mundo animal. El hombre, dirá Malson, recogiendo una vez más la antropología que va de Dilthey a Heidegger o Marx, se escapa de la cárcel del «ahora»; la utilización que hace de los objetos, de los instrumentos, es radicalmente distinta de la que algunos animales superiores puedan realizar. Para el hombre, el instrumento se convierte en capital técnico. Los objetos, que para el animal poseen valores definidos, pueden aparecer a los ojos del hombre como neutrales respecto a sus determinaciones físicas y, por tanto, utilizables en una «baraja de funciones». Para el animal, los objetos se presentan «sin equivocidad, sin plurivalencia, y el mundo es visto siempre como *medio,* y nunca, en ningún momento, como *universo*». O, dicho con palabras de Sánchez Ferlosio, «mientras el hombre es capaz de ver en el instrumento aislado el contexto entero (ve la pluma y le son sugeridos el tintero y el papel y aludido el escribir), porque el análisis ha dejado en cada elemento de la trama la connotación del todo, para el animal no rige semejante aureola connotante» (44). Para el animal, el mundo no será un todo, una síntesis, sino partes frag-

(42) Ver la crítica que Malson realiza a estas concepciones: A la herencia individual, tanto biológica como psicológica, en tanto en cuanto es el entorno social el que configurará decisivamente al individuo; a la herencia de la especie como noción de «naturaleza humana universal», en tanto en cuanto se ha demostrado la ilimitada diversidad del hombre y su variada fuerza de adaptación. Igualmente véase, en los comentarios de Ferlosio, pp. 205-6, el posible enfrentamiento a que llegarían ambas concepciones de la herencia: la individual como defensora de la desigualdad; la específica como «lanza teórica esgrimida contra las desigualdades sociales y raciales».

(43) Malson: *Op. cit.*, pp. 33 y ss. Sobrepasa la limitación de estas páginas la discusión sobre la primacía entre la herencia y el medio, tema tan debatido por biólogos y filósofos en los últimos tiempos y ante los nuevos descubrimientos de la biología. De acuerdo con biólogos como F. Jacob (autor de *La lógica de lo viviente,* Barcelona, 1973), creemos que hay que contar siempre con la extraordinaria diversidad de niveles a los que hay que referirse al hablar de biología y cultura. Desde el punto de vista biológico, es obvio que el ser humano *no* es exclusivamente cultural y que existe una adaptación filogenética, pero se entendería ésta en el sentido de «marcar límites más que imponer un desarrollo». Otros etólogos, como por ejemplo, Eibl-Eibesfeldt (*Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento.* México, 1972) llegan a una fórmula de compromiso, significativa para nuestro tan debatido tema, según la cual seríamos, por naturaleza, «seres de cultura». En cualquier caso, la herencia cultural sería ahora más decisiva que la herencia biológica a la que va unida. Y esa herencia cultural es obvio que no es efectiva más que en el seno de la sociedad.

(44) Sánchez Ferlosio: *Op. cit.*, p. 315.

mentarias, sin capacidad de sentido. Es decir, si bien ciertos animales pueden llegar a utilizar ciertos objetos (45), no les darán una función específica ni sabrán sustituirlos o emplearlos en otros menesteres distintos, ni tampoco guardarlos después de su empleo hasta la próxima ocasión (la «mente de archivero» del hombre, de que habla Ferlosio, probablemente vinculada a la existencia del lenguaje, no existe en el animal). El mundo del animal, pues, carece de concepto. El famoso ejemplo de Marx de que el peor maestro de obras aventaja a la mejor abeja, en tanto en cuanto la construcción del hombre está proyectada antes en su cerebro, es ilustrativo al respecto. También los animales producen, dice Marx, pero producen en una dirección única, bajo una necesidad física directa, mientras que el hombre produce universalmente, queda libre frente a su producto.

En definitiva, lo que distinguiría netamente al hombre, en este grado de evolución, sería la «capacidad y suspensión de sentido» respecto a los objetos; las cosas estarían «como en libertad ante sus ojos», «el animal estaría él mismo inmerso en el sentido; el hombre estaría, en cambio, fuera de él; el animal actúa embargado, el hombre puede desembargarse a cada instante, merced a la proyección reflexiva que hace de su situación presente. El hombre se desdobla en sujeto y agente o es capaz de hacerlo. La suspensión del sentido está incluso en el origen de la ciencia...» (46).

«EL HOMBRE ES EL PORVENIR DEL HOMBRE», SARTRE (47)

Podríamos concluir que, a nuestro parecer, en la historia humana el medio específicamente «humano» ha llegado a primar sobre el medio «natural», y aunque ambos no serían variables independientes, sino los dos polos de una interrelación, engranaje de continuidades y discontinuidades, que diría E. Morin, el problema del Aprendizaje sustituye al de la naturaleza. Que el hombre es primordialmente un ser histórico, y no natural, es aceptado desde hace mucho tiempo. Quizá sea precisamente el inventarse una «naturaleza» (aun cuando este «invento», como ya se ha dicho, no es algo que se realice en el vacío, sino condicionado por infraestructuras y contextos históricos

(45) A pesar de las experiencias de aprendizaje llevadas a cabo con otras especies, sólo la especie humana ha utilizado y utiliza el lenguaje simbólico, la «capacidad y suspensión de sentido» de que hablamos en estas páginas.

(46) Sánchez Ferlósio: *Op. cit.*, pp. 217-8. Merecería la pena resaltar explícitamente el interés de estos modestamente llamados *Comentarios*, de Sánchez Ferlosio, que, unidos a los escritos de Malson e Itard, constituyen una de las lecturas más sugerentes que el «curioso y prudente lector» puede encontrar en el aluvión de publicaciones actuales.

(47) Expresión de Ponge, adoptada por Sartre. *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, página 22.

muy específicos) lo que, desde un punto de vista filosófico y antropológico, constituya la naturaleza del hombre como ser nunca acabado que se inventa a sí mismo, como «el único que se extiende a sí mismo un documento de identidad», que hace del hombre un ente moral «condenado a ser libre» y en perpetuo trance de significación.

MARIA DEL CARMEN IGLESIAS

Facultad de CC. PP. y Sociología.
Universidad Complutense. MADRID.