

## La idea filosófica de 'naturaleza humana', destinada al museo

Pedro Gómez García

*Ensayos de Filosofía*, número 1, 2015, semestre 1, artículo 1.

<http://www.ensayos-filosofia.es/archivos/articulo/la-idea-de-naturaleza-humana-como-ilusion-filosofica>

### RESUMEN

Trata de revisar el concepto de naturaleza humana en las disputas filosóficas, sus implicaciones, su cuestionamiento desde la antropología. Hoy no es defendible una "esencia" metafísica, ni una "tábula rasa", ni un etograma de comportamientos programados genéticamente. La naturaleza humana surge en una interacción entre evolución biológica y evolución cultural.

Apelar a la naturaleza humana representó, durante siglos, la argumentación concluyente destinada a convencernos. Pero la referencia a la "naturaleza humana" se ha ido esfumando hace tiempo de la mayor parte de las disciplinas donde era tradicional: de la antropología, la ética, la filosofía, la política, la economía. En la filosofía del derecho no representa hoy más que una antigualla. Solo en ciertas posiciones de una filosofía caduca y de una teología moral fosilizada quedan aún quienes defienden su vigencia, contra viento y marea. Pero no cabe rechazar la clarificadora generalización del enfoque evolucionista e histórico a nuestra visión de todo acontecer.

No obstante, a la apología de la naturaleza humana se sumaron, hace un tiempo, otros espadachines, entre quienes destacan los *etólogos* (como Konrad Lorenz, Niko Tinbergen, Robert Ardrey) y los *sociobiólogos* (Edward O. Wilson y David Barash), que se baten por una explicación *natural* del hombre, ya sea con sus teorías en torno al determinismo instintual del comportamiento, o bien postulando el control genético sobre una serie de rasgos conductuales. Este tipo de investigaciones empíricas biogenéticas y neurocerebrales es muy interesante, pero aquí no voy a tratar de ellas, sino de diversas concepciones de la naturaleza humana sostenidas en nuestra tradición filosófica.

Su repercusión se halla presente incluso en la conversación ordinaria, en la que con inusitada frecuencia aparece el recurso a la idea de "lo natural", especie de comodín con el que se cree explicar infinidad de cosas. Otras veces se busca apoyar o legitimar algo, dando a entender el argumento: Si es natural, está plenamente justificado. De este modo, el prejuicio cumple su función, a expensas de la verdad.

En todos los casos en que se recurre a la fuerza de convicción inherente al concepto de naturaleza humana, se supone que en esta radica un principio constitutivo del ser humano y que determina sus modos de actuación, por lo que sería el fundamento para conocer tanto la esencia como los avatares y el destino de la humanidad. Sin embargo,

qué desengaño, cuando la investigación de las ciencias humanas acerca de la naturaleza del hombre hace que se nos disuelva como un espejismo el objeto que pretendíamos estudiar.

La elucidación básica de este problema requiere varios tratamientos complementarios, donde converjan las ciencias del hombre (en especial, la antropología biológica y la antropología cultural) y la crítica filosófica. Este texto se limitará a una esquemática consideración retrospectiva del significado de la "naturaleza humana" en clásicos de la historia del pensamiento europeo, con vistas a comprender mejor su definitiva crisis actual.

### **Origen del concepto de "naturaleza humana"**

Desde la antigüedad griega y romana, aquello por lo que el hombre es hombre se llega a formular como *naturaleza*: la vida humana está regulada por un principio de acción que es su naturaleza, y a ella debe atenerse. Pues se piensa que hay dada esencialmente una ley natural (*lex naturae*). De alguna manera, bajo distintas terminologías y conceptualizaciones, hay como una idea eje definitoria, que atraviesa toda la filosofía, desde Platón y Aristóteles hasta Cicerón, Séneca, Marco Aurelio y mucho más acá.

Para Aristóteles, la naturaleza (*physis*) significa la entidad de algo en cuanto orientada constitutivamente a la acción, operación y desarrollo (Aristóteles, *Física*, 2,1,192 b; *Metafísica*, 5,4,1014 b); es la manera de ser de cada cosa, que la determina a alcanzar su propio fin progresivamente. Según él, "el hombre es por naturaleza un ser que habla", "el hombre es por naturaleza un ser sociable", "el hombre es por naturaleza un ser político": Subrayemos *por naturaleza*. Esta dota ser humano de unas *potencias* que él lleva a su cumplimiento o actualización.

Es verdad que la filosofía griega distinguió entre *naturaleza* y *sociedad* (mediante las oposiciones *physis/nomos*, o *physis/polis*); pero, en último término, tanto la ley moral como el orden civil o político se comprendían desde las mismas categorías del orden físico o natural. De manera que la generalización del modelo "físico" incapacitaba, de hecho, para entender adecuadamente la índole propia de la historia humana. La historia quedaba naturalizada. Y por consiguiente, no es de extrañar que Aristóteles definiera como "natural" la esclavitud, lo mismo que las relaciones de parentesco, la propiedad privada, la marginación social de la mujer, las instituciones civiles y el Estado. Parece diáfano que allí no había lugar para la distinción antropológica de naturaleza y cultura.

Más tarde, los estoicos, con su espíritu cosmopolita, sostuvieron la existencia de una naturaleza común a todos los humanos: una razón universal, un *logos*, cuya identidad, no obstante, radicaba en reproducir o seguir fielmente la legalidad (el *logos*) del mundo natural y cósmico. El conocimiento de ese *logos* correspondía a la *sindéresis* de

la razón humana. Pero, en el fondo, tampoco consiguen escapar al determinismo de una naturaleza que ha fijado sus leyes al propio hombre sin consultar con él. Por otro lado, quedaba en total oscuridad cómo compaginar esa naturaleza común con la patente y abigarrada diversidad de las sociedades humanas en tantos aspectos.

Estas categorías del pensar grecorromano fueron incorporadas al cristianismo, en un profundo proceso de helenización y romanización a lo largo de varios siglos. La noción de "naturaleza" dio paso a discusiones interminables e intrincadas, en las que se especulaba en torno a la naturaleza humana y a la divina, pasando por la naturaleza de los ángeles, de los sacramentos, o del poder temporal de los papas. Al mismo tiempo, se esforzaban por superar lo estrecho del molde natural con la acuñación de una "sobrenaturaleza", un orden sobrenatural, pensado a veces mediante los esquemas del dualismo.

Como es sabido, Agustín de Hipona elaboró una visión del hombre con trazos pesimistas, puesto que en ella es central la idea de naturaleza y esta se entiende como una naturaleza "caída" (*natura lapsa*), intrínsecamente maleada, pervertida, que no puede rehabilitarse por sí misma, sino únicamente por la intervención redentora de la gracia divina sobrenatural. De una naturaleza mala no pueden salir acciones buenas. Así, el hombre está condenado por su naturaleza (a consecuencia del "pecado original", según él lo teologiza). No hay nada que hacer para regenerar la naturaleza humana, a no ser por la intervención salvífica de Dios. Piensa que la naturaleza está hecha para la gracia.

Ya avanzada la edad media, el predominante neoplatonismo agustiniano fue desplazado por el neoaristotelismo de Tomás de Aquino. Desde este punto de vista, la naturaleza humana no es mala de por sí, al contrario, conserva en sus tendencias fundamentales la expresión inmediata de la voluntad de su creador divino. Cada hombre participa de la razón divina y, por tanto, es depositario del derecho natural. A la propia razón le incumbe discernir lo justo y lo injusto en la vida individual y social. Surge aquí una ética del sujeto, anterior y superior a toda ley positiva. Esa naturaleza humana, consistente en una serie de *tendencias* que propenden a cumplirse, es una naturaleza racional (*natura intellectualis*), capaz de descubrir sus propios fines y de alcanzarlos. Escribe: "Lo que es regla y medida de la acción humana es primariamente obra de la razón". En ella radica la naturaleza humana, como ley de operación interior, y de ella dimana la ley natural que rige la acción moral del hombre. Tomás de Aquino distingue en la *ley natural* (*Summa theologica*, I,II,94,2) del hombre tres aspectos. En primer lugar, en cuanto participa de la naturaleza universal del ser, equivale al "principio de que hay que procurar el bien y evitar el mal", como principio de razón que coincide con los principios generales de la naturaleza física. En segundo lugar, "las tendencias que el hombre tiene en común con los animales", como las sexuales, procreadoras, etc., propias de toda naturaleza biológica. Y tercero, "las inclinaciones propias de los seres racionales" que tocan a los problemas de la convivencia social y la vida personal; es la naturaleza propiamente racional (1).

Algunos interpretan que esta versión aristotélico-tomista de la ley natural es tal que, al deducir las normas operativas particulares, estas pueden variar conforme a las personas, situaciones y grupos; "la ley natural no es por eso el elenco de preceptos deducidos infalible e inevitablemente de una vez por todas y para todos los hombres, sino que es antes que nada *capacidad de encontrar el precepto operativo concreto*" (Chiavacci 1974: 561). Lo característico de la ley natural estaría precisamente en no ser ley positiva ni poder positivarse definitivamente nunca. Aquí encontramos la fuerza, pero a la vez la debilidad, del planteamiento tomista: La índole de la ley atribuida a la naturaleza parece diluirse, pues la deducción de los contenidos operativos dependerá de la interpretación que se haga en cada situación. Por lo demás, no es esta precisamente la visión de quienes todavía hoy reivindican apoyarse en la naturaleza humana.

### La "naturaleza" como instrumento y como arma

El referirse a una "naturaleza humana" como ley de acción, como principio regulador de la práctica de los seres humanos y su sociedad, es un mecanismo que ha servido históricamente a propósitos opuestos. Simplificando, ha habido un significado *opresor* y otro *liberador*. Hubo sofistas que, mediante la ley natural, apuntalaron el poder político y llevaron a cabo una naturalización (entendida a veces como divinización) del sistema establecido y de los valores tradicionales. Pero la idea de ley natural también ha desempeñado una función emancipatoria: en el mismo Aristóteles, y en Tomás de Aquino, la ley natural se manifiesta en las propias tendencias de cada hombre (*appetitus naturae nequit esse frustra*), con lo cual este se sitúa fuera del alcance de los poderosos. La ley natural puede convertirse en instancia crítica frente a toda ley positiva, promulgada por legisladores humanos; y vale para fundamentar unos derechos "naturales", inherentes a cada individuo, que suponen una barrera ante cualquier sistema de poder.

No obstante, quizá lo más frecuente es que la "naturaleza humana" haya sido invocada en contra de las libertades individuales. La dificultad de su definición como instrumento heurístico se ha tornado en ambivalencia práctica, que queda patente en su utilización para los más opuestos fines. Si algo está claro en su historia no es tanto la verdad del concepto cuanto su manipulación como arma ideológica, hasta nuestros días. En el mejor de los casos, ha resultado una ilusión reconfortante, la de contar con un sólido fundamento. En el peor, "en su función política, la ley natural funcionó como base de toda legislación y jurisprudencia, *invirtiendo así su papel*: la garantía del ciudadano frente al poder se convirtió en motivo para que obligasen en conciencia la ley positiva y la práctica sacralidad del poder que aquella emanaba. (...) Toda desobediencia a la ley positiva era también una ofensa a la ley natural y, por tanto, a Dios" (Chiavacci 1974: 559-560).

Al terminar el medievo, con la aparición del pensamiento nominalista y voluntarista de Ockam, se cuestionó la capacidad de la razón humana para encontrar la verdad por

medio de la deducción y a partir de axiomas universales. Entonces se considera imposible descubrir *racionalmente* qué comportamiento es bueno y cuál es malo, pues esto no depende de ninguna razón intrínseca, sino de la voluntad de Dios que lo manda (voluntarismo). Parecía que las nociones de ley natural y naturaleza iban a desaparecer del panorama filosófico. Pero el efecto fue el contrario: una vez desprovista de su poder para descubrir la verdad, "comenzó a concebirse la razón como el modo de manifestarse la voluntad de Dios" (Chiavacci 1974: 561-562), y tal manifestación no debía dejar lugar a dudas. De ahí resurgiría una versión de la ley natural mucho más rígida y preceptista que, en la encrucijada histórica de la modernidad, iba a emprender un camino con un amplio porvenir.

### **El naturalismo en la edad moderna**

El Renacimiento marcó, entre sus líneas maestras, una vuelta al naturalismo y al humanismo. La "naturaleza humana" se presenta secularizada, desligándose del contexto teológico. Justo lo que demandaban entonces los nacientes Estados nacionales a sus filósofos de corte, a fin de legitimar la autonomía del poder estatal absoluto, y lo que necesitaban para imponer "normas comunes" a los pueblos no europeos contra los que se intensificaba el pillaje colonial. Para ello, aducían toda suerte de normas o preceptos que se racionalizaban por referencia a una "ley natural" universal, cada vez más desligada de los deberes de la religión cristiana.

Por estos derroteros se desembocó en el *iusnaturalismo* laico moderno (siglos XVI y XVII), con Johannes Althusius, Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, quienes subrayan la autonomía de la *naturaleza* en cuanto racional, autosuficiente, independiente de la revelación. Hay leyes naturales que todo lo rigen, también acerca de lo bueno y lo malo. Así se pretende inferir un *derecho natural* (*ius naturale*), autárquico, enfrentado al derecho positivo feudal, y que ahora asume las atribuciones precedentes del derecho "divino". Ahí está la raíz de donde derivarán las ideologías revolucionarias de la burguesía, que formulan unos "derechos humanos" y unos derechos civiles sobre los que se edifican las ilustradas constituciones modernas.

Fueron precisamente los filósofos de la modernidad europea los que inventaron el mito del "estado de naturaleza", con el objeto de justificar la naturaleza del Estado, es decir, la necesidad "natural" de constituir el "estado de sociedad política" -en su manera de expresarse-.

Thomas Hobbes describe un estado natural originario, un mítico estado de guerra abierta entre todos los hombres (*natura bellica*), que semeja en el fondo un trasunto de la naturaleza caída de san Agustín, poco antes actualizada por la reforma de Lutero: se piensa que la naturaleza humana se halla completamente corrompida por el pecado, que no encierra en sí ninguna inclinación buena. La diferencia estriba en que, en lugar de acudir en busca de salvación al Dios que habita en lo íntimo del hombre, Hobbes recurre al Leviatán, a la institución del poder político que se erige fuera y por

encima del hombre, si no ya para salvarlo, al menos para meterlo en cintura, dada la perversidad de la naturaleza humana. También el Leviatán pretende asentarse en lo natural.

El imaginario abandono del estado natural aparece como la primera exigencia de la razón, fundada en esa misma naturaleza: para lograr la seguridad, todos y cada uno pactan renunciar al derecho que tienen a gobernarse a sí mismos y entregárselo irreversiblemente al poder soberano (Hobbes 1651: caps. XVII y XVIII). Como ya observara Rousseau, el pretendido estado original de naturaleza bélica, evocado por Hobbes, es más bien el reflejo de la forma histórica de la sociedad burguesa competitiva, de ninguna manera "natural".

Pero la fortuna de la idea de "naturaleza humana" no había hecho más que empezar, para explayarse pronto en la Ilustración (2). Sobre su cimiento, edificaron los filósofos el *pacto social*, sea cual sea la variedad de su planteamiento particular. John Locke nos expone cómo en el estado de naturaleza "resulta muy inseguro y mal salvaguardado el disfrute de los bienes que cada cual posee", por lo que los hombres "tienen razones suficientes para procurar salir de la misma [naturaleza] y entrar voluntariamente en sociedad" política (Locke 1690: cap. IX), renunciando a la igualdad, a la libertad, al poder decidir y ejecutar por sí mismo. La finalidad del Estado estriba, pues, según Locke, en "salvaguardar las propiedades de todos" (¡de los que las tienen!, se sobreentiende). Esto se quiere demostrar que es lo "natural" y lo "racional".

El hecho es que, independientemente de su verdad, ideas como las de Locke y sus seguidores, en la medida en que enlazaban naturaleza y convención, y fundamentaban en la ley natural la ley civil, constituyeron armas eficaces en la lucha contra las instituciones feudales: "Fue el núcleo teórico del individualismo posesivo que modeló profundamente la historia de Europa y del mundo, excluyendo por definición del ámbito del estado a los no propietarios" (Casini 1977: 146). Se trataba de hacer pasar por naturales y derivadas de la razón universal las estructuras de la propiedad y del poder soberano características de la civilización moderna europea. Aquí observamos un caso paradigmático de la función ideológica del iusnaturalismo, función legitimadora que, sin duda, es el objetivo primordial de toda naturalización de la condición humana.

Lúcidamente, Jean-Jacques Rousseau, pese a ciertas exégesis deformantes de su obra, fue uno de los primeros en denunciar esa trampa iusnaturalista. Para él, el estado de naturaleza "que no existe ya, que acaso no ha existido, que probablemente no existirá nunca" (Rousseau 1762: "Prefacio"), representa tan solo un concepto teórico límite que el filósofo fabrica para intentar explicar lo que significa la aparición de la sociedad humana. Cree que nuestra ignorancia acerca de la naturaleza humana es tan grande que carece de sentido recurrir a ella para descubrir y definir verdaderamente un derecho natural.

## Refutaciones desde la etnología

El concepto filosófico de naturaleza humana no solo se tambalea filosóficamente sino que parece hundirse del todo ante la enorme pluriformidad sociocultural de las sociedades humanas. Pues, en cada sociedad concreta, encontramos que la razón pretendidamente universal y su inherente ley natural han definido como bueno y razonable un repertorio de comportamientos, lenguas e instituciones a todas luces dispares. Por ejemplo, en una cultura obra natural y razonablemente quien contrae matrimonio con la hija del hermano de su madre, mientras que en otra el mismo hecho significa transgredir un severo tabú de incesto. A través del tiempo y el espacio, varían las formas de convivencia, los sistemas políticos, las actitudes hacia la naturaleza, los preceptos morales, el sentido de la vida. ¿Qué salida le queda al filósofo apologista de la "naturaleza humana" concebida como esencia unitaria y principio universal del obrar humano? Caben dos salidas. Primera, declarar que esas otras culturas alejadas de nuestra civilización son pueblos "salvajes", o "bárbaros", que no han alcanzado aún el nivel propiamente humano en el que nosotros ya estamos instalados. O bien, presumir que esos hombres desconocen la verdadera ley natural que yace oculta también en ellos, y que solamente los europeos hemos descifrado (y si acaso la conocieron alguna vez, luego se han degradado). Pero ambas soluciones son falsas, porque implican una manipulación de la idea de *lo natural*, en ambos casos para estigmatizar la diferencia como superioridad e inferioridad, al tiempo que servían de coartada a la colonización.

Algunos estudiosos del tema han llegado a "concluir que solo se puede hablar de una 'naturaleza' del hombre definible y posiblemente normativa, *a lo sumo en un sentido específico de cada cultura*. Y en este caso, todavía habría que añadir como dimensión suplementaria la circunstancia de la historicidad de cada cultura" (Kaufmann 1971: 52). La consecuencia lógica de todo esto es que la comparación intercultural levanta el mayor obstáculo frente a toda teoría que pretenda atribuir a la naturaleza humana unos contenidos objetivos e imperativos (en cualquier caso, aunque haya predisposiciones propias de la especie, resulta imprescindible la instancia de la mediación cultural). A fin de cuentas, traídos por los antropólogos, los "salvajes" entraron en la escena desmintiendo a los filósofos.

## La "ley natural" como superstición y antigüalla

A pesar de los desmentidos la hipótesis naturalista no cesa de reeditarse y tener actualidad. Aunque haya habido diagnósticos muy certeros, como resume el filósofo Miguel A. Quintanilla: "El recurso a una ley moral natural no es sino un expediente ideológico para darle el valor de una necesidad inscrita en la 'naturaleza' (del hombre, de la sociedad) a lo que en realidad no es sino un código moral (o jurídico) impuesto en interés de una clase social con pretensiones de que sea aceptado por todas las clases e individuos. Hablar de ley natural en moral es casi una *contradictio in terminis* e incurre de lleno en la llamada *falacia naturalista*" (Quintanilla 1976: entrada "Ley"). Frente a la

confusión del naturalismo, cabe afirmar que, para clarificar los asuntos eminentemente humanos, no queda otro campo que el de la historia de las sociedades, cada una con sus convenciones y su cultura, si bien en el marco de una teoría general de la cultura. No existe en absoluto esa postulada instancia natural extrasocial, ya configurada y programada en una esencia o en un genoma, como "humanidad" ya diseñada desde siempre y para siempre.

Incluso el materialismo histórico no se libró de recaer en una interpretación naturalista de las leyes históricas. Para ello, no había que aguardar a Lenin o Stalin. Ya Engels, en *Dialéctica de la naturaleza*, quiere demostrar "la analogía de los procesos del pensamiento con los de la naturaleza y la historia, y a la inversa, y la validez de leyes similares para todos estos procesos (...) Esto implica que sus leyes [las de la dialéctica] deben ser válidas tanto para el movimiento en la naturaleza y la historia humana como para el movimiento del pensamiento" (Engels 1873: 212). Frente a tal posición, resulta certera la crítica de *naturalización de la historia*, hecha por autores de la corriente francfortiana, como Alfred Schmidt: "Naturalización de la historia significa aquí que Engels degrada la historia transformándola en ámbito especial de aplicación de las leyes generales del movimiento y del desarrollo de la naturaleza" (Schmidt 1962: 219-221), de manera que allana el camino a la ideología soviética y a la "superstición" de unas leyes objetivas de la historia que operan independientemente de la voluntad de los hombres y no difieren en nada de las leyes de la naturaleza.

Ni siquiera la función emancipadora que, ocasionalmente, ha cumplido la hipótesis naturalista -hoy periclitada- basta para justificarla. En este sentido, tomando las palabras de Cornelius Castoriadis: "Las revoluciones de los siglos XVIII y XIX encierran una gran ambigüedad. La ley social es considerada como obra de la sociedad y *al mismo tiempo* está supuestamente fundada en una 'naturaleza' racional o en una 'razón' natural y transhistórica. Esta sigue siendo *también* la ilusión de Marx. Ilusión que constituye una de las máscaras de lo heterónomo. Tanto si la ley la dicta Dios, como la Naturaleza o la Historia, es una ley *dictada*" (Castoriadis 1979: 8). En realidad, toda ley del comportamiento humano es resultante de una institución social e histórica operada por el propio hombre; es autoinstitución, autoorganización, creación autónoma del modo de vida. Y las mismas regulaciones heterónomas que pesan socialmente sobre los hombres son o fueron culturalmente instituidas por ellos.

Bajo el mismo juicio crítico que pone en entredicho la realidad de la pretendida "naturaleza humana", podrían englobarse igualmente otras filosofías modernas y contemporáneas, que prosiguen el empeño de definir una esencia universal y unitaria del hombre. Por ejemplo: las categorías deducidas por Immanuel Kant; los existenciales de Martin Heidegger; los valores objetivos de Max Scheler; la teleología interna a la razón de Edmund Husserl; los arquetipos de Gustav Jung, los instintos metapsicológicos de Sigmund Freud... Merecen crítica en la medida en que tienden a reificar una instancia clave cuasinatural, al tiempo que ignoran el carácter irrecusablemente histórico, temporal y creativo de la polimorfa cultura humana.



## La naturaleza del hombre como indeterminación natural

En fin, al indagar la base radical constitutiva del ser humano, pasando por la vía comparativista propia de la antropología, se ha esfumado toda apoyatura para la idea filosófica de "naturaleza humana", tan persistente en la tradición europea, de modo que podemos llegar a conclusiones taxativas con respecto al desfase de semejante idea, destinada en consecuencia al museo filosófico. La humanidad no tiene un fondo "natural" sobre el que establecer sólidamente su vida. Podría no haber sido así, pero el hecho es que el ser humano, tal como lo conocemos en la realidad histórica y social, carece de la infalibilidad típica del instinto animal y carece asimismo de unos criterios de certeza preinscritos desde los que proceder. De ahí la diversidad de sistemas socioculturales en el tiempo histórico.

Porque "no son meramente *los resultados* de la actividad intelectual, axial o ética los que varían (de hecho, tampoco variarían tanto las concepciones, las teorías, los sistemas, los métodos y las ideologías, sino que se reducirían a unas pocas posibilidades de variación estilística, mas no tan *radical* como la que experimentamos), sino *todo lo demás*: enfoques, criterios de certeza, procesos de pensamiento y de valoración, modos de conceptualización, métodos, formalización de raciocinio y hasta *tipos de experiencia*. Absolutamente *todo* flota en la indeterminación y la ambivalencia radicales de desfundamiento humano. Por eso la historia evoluciona y el *mundo* se va transformando indefinida e *imprevisiblemente*" (Cencillo 1978: 596). Este "*desfundamiento* no es ni una sensación ni una crisis de convicciones, sino el modo *constitutivo* y radical de ser el hombre tal". El hecho patente de "la variedad de fórmulas y de enfoque de las concepciones del mundo y la necesidad de afirmar, imponer o defender esas convicciones o fórmulas prácticas, ya nos está indicando la *flotación* radical de todas ellas en una indeterminación que la base constitutiva humana no puede llegar nunca a cimentar" (Cencillo 1978: 598).

Nada concreto de nuestra práctica y experiencia humana nos viene dado por naturaleza. No hay un "fondo" o fundamento absoluto que sirva de cimiento. No hay una fuente de la que dimanase un modo de existencia ya constituido. Como humanos estamos emplazados siempre a asumir (o a crear) formas socioculturales, convicciones, criterios, normas, filosofías, pero nada de eso se nos impone necesariamente ni nos pertenece esencialmente o por naturaleza. Es la determinación sociocultural la que nos configura, y en ocasiones puede llegar a ser autodeterminación consciente.

No son estas conclusiones que se puedan obtener solo a golpe de argumentos especulativos. La especulación filosófica corre el riesgo de incurrir en hipótesis infundadas, pues no es suficiente la consistencia lógica interna, si luego no encaja con los hechos. Es necesario buscar la *consiliencia* con las investigaciones de la antropología biológica, sociocultural y teórica, así como con las más recientes indagaciones de la psicología evolucionista y la neurociencia cognitiva.

## Notas

1. Véase la exposición que hace Yves R. Simon (1968: 155-158). Como contrapunto crítico podemos adelantar ya que las determinaciones físicas y las biológicas no explican nada específicamente humano (tal especificación es sociocultural), mientras que la determinación por naturaleza racional ni siquiera se explica a sí misma mientras permanece un modelo fiscalista, como parece ser el caso.

2. Algunas obras destacadas, en este sentido: Thomas Hobbes, *Elementos de la ley natural y política* (1640); John Locke, *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690); George Berkeley, *Tratado de la naturaleza humana* (1739); Voltaire, *Discurso sobre el hombre* (1738), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1745); Barón de Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (1748); J. O. de la Mettrie, *El hombre máquina* (1748); Paul T. d'Holbach, *Sistema de la naturaleza o las leyes del mundo físico y moral* (1770), *La moral universal* (1776); Claude Helvetius, *Sobre el hombre* (1772); Codorcet, *Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1795). Más modernamente, pueden consultarse el tratamiento del problema por parte de Claude Lévi-Strauss, en el prólogo a *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), así como la revisión crítica que lleva a cabo Marvin Harris, en *El desarrollo de la teoría antropológica* (1978: 16-22), en lo que se refiere a la búsqueda ilustrada de un orden o ley natural subyacente a la sociedad humana.

## Bibliografía

Aristóteles

*Física*. Madrid, CSIC, 1997.

*Metafísica*. Madrid, Gredos, 1998.

Casini, Paolo

1977 *Naturaleza*. Barcelona, Labor.

Castoriadis, Cornelius

1979 "El intelectual como ciudadano", entrevista en *El Viejo Topo*, nº 38, noviembre: 8.

Cencillo Ramírez, Luis

1978 *El hombre, noción científica*. Madrid, Pirámide.

Chiavacci, Enrico

1974 "Ley natural", entrada en el *Diccionario enciclopédico de teología moral*. Madrid, Paulinas.

- Engels, Friedrich  
1873 *Dialéctica de la naturaleza*. Madrid, Akal, 1978.
- Harris, Marvin  
1978 *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid, Siglo XXI.
- Hobbes, Thomas  
1651 *Leviatán*. Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Kaufmann, Franz Xavier  
1971 "El matrimonio desde el punto de vista de la antropología social", en *El derecho natural*. Barcelona, Herder.
- Lévi-Strauss, Claude  
1949 *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.
- Locke, John  
1690 *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid, Aguilar, 1990.
- Quintanilla, Miguel Ángel  
1976 *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme.
- Rousseau, Jean-Jacques  
1762 *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid, Tecnos, 2005.
- Schmidt, Alfred  
1962 *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid, Siglo XXI, 1977.
- Simon, Yves R.  
1968 *La tradición de la ley natural*. Madrid, Razón y Fe.
- Tomás de Aquino  
*Summa theologiae S. Thomae Aquinatis. Tomus primus*. Ed. Luis Vives, 1856.
- Wilson, Edward O.  
1978 *Sobre la naturaleza humana*. Madrid, FCE, 1983.  
1998 *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.  
2012 *La conquista social de la Tierra*. Barcelona, Debate, 2012.