

LA OPOSICIÓN ENTRE NATURALEZA Y CULTURA: UN MALENTENDIDO HISTÓRICO

FERNANDO MORENO

No es necesario remontarse hasta Guillermo de Occam, en el siglo XIV, ni aún hasta Descartes en el siglo XVII, para considerar adecuadamente el malentendido que ha reinado en nuestro tiempo en torno a dos nociones tan centrales para la terrenal existencia humana como son las de naturaleza y cultura. La frecuente y superficial oposición que de manera implícita o explícita se establece hoy entre ambos conceptos depende fundamentalmente (aunque no sólo) de ese malentendido. Más precisamente, es a partir de aquí como opera el rechazo de la noción de naturaleza, en provecho de una noción puramente sociológica de cultura, cuando no, de la noción hegeliana de historia. Esta suplantación, que puede considerarse también como una usurpación, afectó al mismo tiempo, y de manera explícita y aun sistemática, en el campo de las ciencias morales, y en particular del Derecho, a la clásica noción de ley natural.

En todo caso, la operación que tratamos de mostrar, tiene en Hume y en Kant una indudable base cognitiva (epistemológica) y moral, a la cual Hegel aportará principios complementarios y aún perfectivos, si se pudiera hablar así a este propósito. El agnosticismo (en el sentido propio y amplio del término), que caracteriza diversamente a las teorías del conocimiento de Hume (nuestras ideas son perceptibles débiles)¹ y de Kant (la «cosa en sí» no es cognoscible)², se proyecta consecuentemente, en el orden moral, en una especie de sentimentalismo arbitrario en el caso del

1. Cf. HUME, *Enquiries concerning human undestanding and concerning the principles of morals*, II, 11.

2. Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, III, 195-201.

primero³, y en el conocido formalismo moral en el segundo; es decir, en la concepción de la norma como un precepto (o máxima) vacío de contenido, y *universal* por ello mismo⁴. Todo esto, preparaba ya el terreno a la suplantación hegeliana de la naturaleza por la Historia⁵, la cual, a su vez, va a ser posteriormente «enriquecida» o complementada por el positivismo de cuño comteano. Después de Hegel, Auguste Comte se consideró a sí mismo como el agente y el heraldo de la edad de la razón y de la ciencia, es decir, de la primacía definitiva y absoluta del hecho empírico y fenoménico en la explicación de todo y de cualquier cosa⁶. Este advenimiento sería al mismo tiempo la superación de la «edad metafísica», caracterizada por la «tendencia habitual a los conocimientos absolutos», y por la pretensión «de explicar la íntima naturaleza de los seres⁷».

Pero, la depreciación de la noción de la naturaleza, implicada en el rechazo de la metafísica que viene ya de Guillermo de Occam, en el siglo XIV, no podía sino arrastrar consigo la depreciación de la noción misma de ley (así como la de la noción conexa de causa). La ley, reducida por Kant a una universal formalidad, y por Stuart Mill a una generalización empírica⁸, es también concebida como el mero enunciado de regularidades que, en definitiva, simplemente no se *explican*, porque se las ha desvinculado de sus causas; así, esas regularidades no tienen *explicación*, en el sentido propio del término⁹. Y esto, tanto en relación a los comportamientos del orden humano.

En todo caso, la verdadera disolución de la noción de naturaleza es lo que permitirá luego la concepción más bien vulgar —y en todo caso superficial— de la naturaleza como lo estático, lo fijo, lo rígido; a lo cual no será difícil oponerle victoriosamente lo dinámico, lo cambiante, lo flexible, es decir, la historia o la cultura, reducida esta última a su expresión

3. Cf. HUME, *op. cit.*, *Appendix I*, 244.

4. Cf. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Libro I, Cap. 1, Teoremas 3 y 4.

5. Concebida por Hegel, no como devenir contingente sino, como un devenir que desarrolla una inmanente necesidad. Cf. Jean HYPPOLITE, *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1974, p. 30 (ver también pp. 37 y 48).

6. Cf. A. COMTE,

puramente objetiva, sin que aquí el sujeto (la persona humana) aparezca para nada como la *norma* de esa misma objetividad, o, si se quiere, de una tal objetivización. La superación dialéctica de lo anterior y lo exterior que postula Hegel¹⁰, incluye la afirmación de que lo «estático», o «fijo», no tiene su verdad, o su realidad, sino en lo cambiante, en el «proceso» del cual no es sino un «momento», según la terminología hegeliana¹¹. Pero aún, en relación al *sujeto* mismo, Hegel es formalísimo: la naturaleza, concebida como «espíritu alienado», se desapropia, si pudiera decirse, incessantemente de sí misma, para restituir (¿o constituir?) al sujeto, el cual se confunde con la «*historia*, cuyo desarrollo se actualiza en el *saber*¹²». Como ha mostrado magistralmente Kojève, en Hegel la Historia no sólo es el ser del hombre (en cuanto esta ha negado el mundo y al hombre mismo en su ser natural), sino que lo *crea*, en la lucha y, al límite, en la guerra.¹³

En la complejidad misma que encierra esta posición filosófica se encuentran tal vez los principios más próximos de la reducción de la cultura a una exterioridad, o a un proceso de exteriorización fenoménico, considerados en el mejor de los casos *independientemente* de cualquier referencia a un «soporte» natural, y aún a cualquier ley o normativa moral. Aquí, al desprendimiento de la norma moral de su base natural, se sigue, lógicamente, la neutralidad o el relativismo éticos, y esto, porque la *causa* que es la misma naturaleza, junto a esta ha sido, o puesta entre paréntesis, o pura y simplemente evacuada, como es el caso del positivismo. Podríamos decir, de manera equivalente, que en la concepción que llamaré «culturalista», lo normal ha sido reemplazado por lo frecuente, por lo «corriente», como suele decirse, o aún por las meras circunstancias, como ocurría ya en la afirmación de Gianbattista Vico, de que «la naturaleza de las cosas no es sino su nacimiento en un tiempo determinado, y con determinadas circunstancias; permaneciendo estas iguales, nacen siempre cosas iguales y no distintas»¹⁴.

10. Cf. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Cap. La Razón (a. «Observación de la naturaleza»).

11. «Estos momentos ... como partes muertas, más bien han dejado de *ser* porque han cesado de ser procesos.....; el *ser* de su totalidad y el de sus momentos no pueden subsistir en un sistema anatómico definido» *Ibid.</*

Sin embargo, lejos de poderse separar, y menos de oponerse, naturaleza y cultura se implican en cierta forma, y es esta implicación lo que, si se comprende bien, presupone la misma noción de ley, en el orden moral. Enunciemos aquí tres juicios iniciales para enmarcar las precisiones nocionales que desarrollaremos enseguida.

1) La naturaleza humana exige ser cultivada para llegar a desarrollar sus potenciales de acuerdo a la norma de su propio ser. Es preciso que el hombre llegue a ser lo que es, como decía Píndaro, autor trágico griego del siglo VI antes de Cristo.

2) La cultura, en el orden moral, no es cultivo de la tierra, sino del *sapiens* que es el hombre; o, mejor dicho, de la persona humana. En ésta tiene su sujeto, su fin, y su sentido.

3) La ley natural y la ley humana, juntas o complementariamente, orientan y regulan tanto la exigencia de la naturaleza a ser cultivada, como la de la cultura a llevar a cabo su operación propia, social e históricamente.

Si bien el malentendido —ideológico o no— sobre la noción misma de naturaleza, podría explicarse a partir de las rigideces esencialistas de un cierto neo-tomismo, de ninguna manera puede justificarse en base a lo que tanto Aristóteles como Santo Tomás afirmaron sobre esa misma noción.

Ni el filósofo, en el siglo IV, a. C., ni menos aún el teólogo en el siglo XIII de nuestra era, concibieron la naturaleza como algo estático, o como un puro principio de fijación. Al revés, la *ousia*, o naturaleza, es en Aristóteles principio de operaciones¹⁵, y lo es todavía más decididamente en Santo Tomás, al punto que este último precisa la doctrina que el Estagirita desarrolla en el libro V de su *Metafísica*, en el sentido de que el término naturaleza aquí referido «pareciera significar la esencia de la cosa en cuanto ella está ordenada a la operación propia de la cosa»¹⁶. Lo que no hacen sin embargo, ni Aristóteles ni Santo Tomás, es anular el sujeto de la operación, diluyendo en la actividad pura, en la incesante exteriorización, o en la temporalidad, aquello que lo constituye en su ser propio y específico; es decir, *lo que* hace que sea lo que es, y que, a la vez (sin contradicción), puede y debe llegar a serlo. Y es también lo que hace posible su misma operación. En este sentido, si la naturaleza tiene en sí misma el principio de su movimiento, como dice Aristóteles en su

15. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 4.

*Física*¹⁷, es porque ella es también *algo*, que, como el hecho de que el hombre es un animal racional, «de ningún modo varía»¹⁸. «Lo natural que atañe a una cosa —dice Santo Tomás en la *Contra Gentiles*— es menester que sea aquello sin lo cual no puede darse: 'La naturaleza no falta en lo necesario'» (III, 129). Y es por lo cual, ella «tiende siempre a lo mismo» (Ibid. III, 23).¹⁹

Se debe decir, por consiguiente, que la naturaleza no sólo se *define* por lo permanente y lo activo, sino que lo activo y aún la apertura *están* en ella misma como algo permanente. Y esto, en el doble sentido que la naturaleza es, por lo que ella es -y no puede no ser- un principio de operaciones, y porque es una «estructura» ontológica, una esencia que asegura la estabilidad en el ser del sujeto, que es al mismo tiempo el agente que opera o actúa. Por lo mismo, el clásico principio aristotélico-tomista, que afirma que la operación sigue al ser, y la manera de operar a la manera de ser —*operare sequitur esse et modum operandi modum essendi*— debe ser entendido tanto en el sentido que lleva a comprender la operación específica a partir del ser específico, como en un sentido más radical, que asume el hecho que el ser mismo, y con él la naturaleza que lo constituye, es principio de operaciones²⁰.

Tanto Aristóteles, como Santo Tomás, saben que la acción manifiesta al ser (es su epifanía), y lo lleva a su perfección. Es en esta doble «función» en la que viene a situarse la cultura. En relación al hombre, es ella como su *locus naturalis*. Y esto, en la medida misma en que la cultura (del hombre) se determina, *de suyo*, a partir de su fin específico. «A una cosa naturalmente le conviene todo con lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente»²¹. De ahí que al hablar a propósito de la cultura de «valores y desvalores», se está situando el juicio en un ámbito puramente descriptivo, y en relación a las culturas consideradas únicamente como expresiones históricas de la manera cómo los hombres han practicado y practican su «cultivo» colectivo o grupal.

17. Cit. en *Santo Tomás de Aquino, Ethicorum*, Libro VI lección 3 (1157). La naturaleza es «principio» de movimiento en aquel en quien está». *Suma contra los Gentiles* III, 23.

18. ARISTÓTELES, *Ethicorum*. Libro V

No obstante, y sin desconocer la pertenencia relativa de un tal planteamiento, a un nivel de mayor profundidad, y dado que entonces la cultura se define a partir del *fin* mismo del hombre, es decir, del *bien* al que está naturalmente orientado, la neutralidad en relación a la valoración objetiva de aquello que permite, facilita o procura el cultivo de su ser personal, no es posible. Si bien una afirmación como la de Juan Pablo II, en cuanto que el hombre es el único sujeto, el único objeto y el único término de la cultura, podría considerarse como dejando la cuestión abierta, o en suspenso, de ninguna manera ocurre lo mismo con la afirmación complementaria del mismo Pontífice, de que «cultura es aquello por lo cual el hombre en cuanto hombre llega a ser más hombre»²² ¿Cómo podría el hombre llegar a ser más, también a través de los «desvalores»? Ahora bien, es este llegar a ser más el que exige el cultivo histórico de la razón humana.

Genus humanum arte et ratione vivit; el género humano vive del arte y la razón, dice el Aquinate, citado por Juan Pablo II, quien agrega que «la cultura es un modo específico del 'existir' y del 'ser' del hombre»²³.

A partir de aquí, propiamente se debe explicar la diversidad cultural objetiva. Con Olivier Lacombe, digamos, a este respecto, que «lo humano, por naturaleza, comporta una tensión necesaria entre la diversidad, la multiplicidad, lo variable, por un lado, y la unidad por otro. O, si se quiere, que nuestra esencia lleva consigo una exigencia de unidad que deberá realizarse según modalidades diversas»²⁴ Por ello, se puede decir que, aunque las culturas no son todavía la cultura del hombre, es a través de ellas, en ellas, que éste busca el cultivo de su ser específico, es decir, la unidad que lo lleva como a encontrarse consigo mismo a través del encuentro con los otros, y aun con la naturaleza (en un sentido muy diverso al postulado por Marx)²⁵ y, en definitiva, en el encuentro con Dios.

No es otro, nos parece, el sentido de la distinción ya presente en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (nº 53), del último Concilio, así como el de su explícito enunciado ulterior, hecho por el Papa Pablo VI, en su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (nº 20), de Diciembre de 1975.

22. JUAN PABLO II, *Discurso ante la Unesco*. París, 2-VI, 1980, 6 y 7.

23. *Ibid.* 6.

24. O. LACOMBE, *Existence de l'homme*. París, Desclée De Brouwer, 1951,

Finalmente, es el cultivo de este mismo ser, el que no sólo se expresa, sino que se define ya inicialmente por la ley de naturaleza que se proyecta en la ley humana. Nos lo recuerda también el Segundo Concilio Vaticano, al afirmar, en el n° 16 de *Gaudium et Spes*²⁶, que «en el fondo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, y a la cual debe obedecer... Lleva en sí una ley que Dios ha inscrito en su corazón; su dignidad está en seguirla, y es en base a ella por la que sera juzgado».

La ley natural, en cuanto ley no escrita, sino *inscrita* en el «corazón» del hombre, por ser tal²⁷ es directa o indirectamente, explícita o implícitamente invocada, cada vez que, en los hechos o en la ideas, la justicia es requerida o reivindicada, y especialmente en la exigencia —ya bisecular— de respeto de los derechos humanos; y esto, en la medida misma en que estos son los derechos de la *persona humana*, como han recordado Juan XXIII, en su encíclica *Pacem in Terris* (n° 9), y Jáques Maritain, en su obra de 1942 sobre *Los derechos del hombre y la ley natural*²⁸.

¡Cómo no referir aquí a la clásica reivindicación de Antígona²⁹!. Pero aún más, alguien tan poco interesado intelectualmente en la ley natural, como Pierre Joseph Proudhon, hablando de la justicia, afirma que la «protesta general» por la «injuria perpetrada», tiene en la «idéntica y única esencia de (para) todos los hombres» su fundamento³⁰. No menos elocuente es el caso de Vico, cuya reducción culturalista de la noción de naturaleza, y cuya ambigüedad en su concepción de *ius gentium*, no le impiden declarar que «la verdad de las leyes es una cierta ley y esplendor con que los ilumina la razón natural» (Ciencia Nueva, 324)³¹.

Sea lo que fuere, el cultivo del *sapiens* se confunde aquí con el cultivo de la conciencia moral, la cual, mal que le pese a una cierta demagogia

26. Véase, además, Jacques MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, Jaca Book, 1985, pp. 43 y 44.

27. «En cuanto a sus principios comunes, la ley natural no podría de ninguna manera desaparecer del corazón del hombre en su tenor general» (*Suma de Teología*

ambiental, no es infalible, ni, por consiguiente, necesariamente recta³². La rectitud aquí implica que es la ley natural, en cuanto es ella el sello o impronta en el hombre de la ley de Dios³³, la que orienta y regula efectivamente, a título de principio natural, toda noción y todo acto a su fin propio y, por ello, a su fin último³⁴.

Este ordenamiento, que ya implícitamente incluye la *exigencia* de determinación positiva complementaria propia a la ley humana, puede apreciarse en el sólo enunciado de los tres tópicos en que se expresan los principios de la ley natural, como aquello «hacia lo cual el hombre tiene una inclinación natural»³⁵; «Hay, en primer lugar, inscrita en el hombre, una inclinación al bien según lo que todas las otras *substancias* tienen en común, en cuanto toda substancia aspira a la conservación de su ser, de acuerdo a su naturaleza. En virtud de esta inclinación, pertenece a la ley natural todo lo que interesa a la conservación de la vida humana, e impide lo que le es contrario; en segundo lugar, hay inscrita en el hombre una inclinación a ciertos bienes especiales, en conformidad con lo que él tiene en común con los otros *animales*. En virtud de lo cual se dirá que pertenece a la ley natural lo que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, es decir la unión de los sexos, la educación de los hijos, y otras cosas similares; en tercer lugar, se encuentra inscrita en el hombre una inclinación conforme a la naturaleza de la *razón*, que es propiedad suya. Por aquí el hombre va a estar inclinado naturalmente al conocimiento de la verdad sobre Dios, y a vivir en sociedad...»³⁶.

El contenido de la ley natural en sus principios primeros que nos enuncia el texto antes citado de Santo Tomás, que precisa y ya determina normativamente el precepto fundamental de toda la vida y conciencia moral es: hacer el bien y evitar el mal³⁷.

Lejos de operar, a este propósito, como una receta que incluye exhaustivamente los ingredientes necesarios para obtener un cierto resultado, la ley natural aparece como «*un orden ideal* referido a los actos humanos;

32. Cf. Georges COTTIER, *Le poids des mœurs et les exigences de la loi morale*, «Nova et Vetera» 2(177) p. 98.

33. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Ia-IIae, q. 91, art. 2: «La ley natural no es sino la participación de la ley eterna en la criatura razonable».

una línea divisoria de las aguas entre lo que conviene y lo que no conviene, entre lo propio y lo impropio, que depende de la naturaleza o de la esencia humana, y de las necesidades inamovibles que están en ella enraizadas. No quiere decir —afirma Jacques Maritain— que la regulación apropiada para cada situación humana posible está contenida en la esencia humana, como Leibniz creía que todo acontecimiento en la vida de César estaba contenido de antemano en la idea de César»³⁸. «Las situaciones humanas son algo existencial. Ni ellas mismas, ni sus debidas regulaciones, están contenidas por anticipación en la esencia del hombre, aunque ellas plantean interrogantes a esta esencia»³⁹.

Desde la ley natural, hemos venido así a encontrar la ley positiva en su función cultural, subjetiva y objetiva. Dicho con mayor precisión, la ley positiva *proviene* de la ley natural⁴⁰, en cuanto, supuestas ciertas condiciones culturales objetivas, es *exigida* por ella. Y esto, porque siendo el hombre por naturaleza social⁴¹, y estando por lo mismo naturalmente orientado al bien común, es por medio de la ley positiva (definida por su orientación al bien común), como llega a regular más concreta y próximamente las formas particulares a través de las cuales logra su bien en el bien del todo en que se inserta.

Así, la ley positiva, o ley humana, es la norma próxima del cultivo del *sapiens* —de la persona humana— en el orden social, porque tiene, a través de la ley de naturaleza, en el mismo *sapiens* su origen. De ahí también que, como afirmara San Agustín, y luego Santo Tomás, «la ley que no es justa parece no ser propiamente una ley»⁴². Y esto, porque el no ajustarse a la norma del bien común (que es un bien de personas; y que es el bien del todo y de las partes)⁴³, por allí tampoco se ajusta a la norma antropológica que define sin más el bien del hombre.

En todo caso, la ley positiva debe ajustarse prácticamente al bien común, porque se define por él⁴⁴; su fin es el bien del hombre en el orden social, el que no es indiferente, ni separable del orden trascendente

38. J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, Paris 1965, p. 80. De LEIBNIZ, vease, *Discours de Métaphysique*, VIII y XIII.

39. J. MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, p. 80. Véase, aún, del mismo autor, *Nove lezione sulla*

y sobrenatural⁴⁵. Y por esto, en vista al bien de los hombres, es por lo que la ley ordena, prohíbe, permite y castiga, como aun explica el Aquinate⁴⁶.

Por todo lo que llevamos dicho, se puede apreciar la falsedad que supone la oposición entre naturaleza y cultura, como entre lo fijo y lo dinámico, lo estático y lo cambiante, lo cerrado y lo abierto. Esta simplificación «culturista», o historicista (sabia o vulgar ...), aplicada al caso de la ley, se traduce en la separación (no digo, distinción), entre ley natural y ley positiva, cuando no en la reducción o absorción de la primera por la segunda. No es ésta una anomalía puramente moderna, no sólo kantiana en su fundamentación. Ya, al menos, cuatro siglos antes de Cristo, Aristipo de Cirene (según el testimonio de Aristóteles, que Santo Tomás refiere en su *Comentario de la Etica a Nicómaco*), pensaba que «todas las leyes son leyes positivas, de tal manera que lo justo natural nada es»⁴⁷.

Pero, el desconocimiento de la existencia y de la operatividad propia de la ley natural, no sólo delata una aberrante concepción del hombre, sino que, además, constituye un atentado a la misma cultura, tanto en su carácter directamente antropológico, como en sus expresiones históricas. Toda reivindicación que tenga por objeto el bien del hombre (en su misma diversidad), si no refiere directamente o indirectamente a la ley inherente a la naturaleza humana, es, literalmente, infundada, y, además, carece de sentido.

Más aún, es la perspectiva «culturalista» (o historicista), la que, al hipostasiar, o substancializar los dinamismos culturales, y el cambio por el cambio, esencializa indebidamente, y aún mitifica. En este sentido, pero sólo en este sentido, el sarcasmo de Joseph de Maistre es perfectamente fiel a la verdad, y a Santo Tomás, al denunciar el esencialismo fijista de los mismos que habían hecho del cambio político la razón de su existencia. Los asambleístas franceses de fines del siglo XIX, han querido hacer leyes «para el *hombre*, decía de Maistre. Pues bien, no hay *hombre* en el mundo. He visto franceses, italianos, rusos, etc. pero en cuanto al *hombre*, declaro no haberle hallado en mi vida... Una constitución creada para todas las naciones no está creada para ninguna: es una pura abstracción...»⁴⁸

45. Cfr. ID., Ia-IIae, q. 92, art. 1.

46. Cfr. ID., Ia-IIae, q. 92, art

Las consecuencias prácticas del historicismo esencialista han sido aun mucho más graves en el caso del marxismo. Es lo que el filósofo polaco Leszek Kolakowski —con la autoridad de quien «ha estado allí»— denunciaba, al señalar que «los comunistas se han enamorado tan profundamente de la ... humanidad por venir, que apenas si han dejado algo de amor por los que viven en el mundo actual»⁴⁹.

En el fondo de toda esta cuestión, es decir de la falsedad que postula el «culturalismo» de antiguo o moderno cuño, yace el «sueño» o la ilusión gnóstica de la identidad entre la humanidad y la naturaleza, cuyas, mejores expresiones son, tal vez, la pretensión «científica» de Marx de «reconciliación» del hombre con la naturaleza, al punto de sumergirlo definitivamente en ella⁵⁰, y la poesía de Federico Hölderlin, quien anuncia un «horizonte», en el que «no habrá ya más que una sólo belleza; y la humanidad y la naturaleza se confundirán entonces en la divinidad universal»⁵¹.

Los cristianos sabemos, a partir de la fe, con la Iglesia y Santo Tomás de Aquino, que la nostalgia mítica, herética y pagana de *unidad* en la confusión, corresponde a la falsificación de la legítima *unión* del hombre con Dios, y de la restitución de todo en Cristo, sin confusión ni absorción; de Jesucristo que es Señor de la historia porque, por ser Hijo de Dios, venció la muerte.

Fernando Moreno
Instituto «Jacques Maritain»
SANTIAGO DE CHILE

49. Cit, en, Arthur, P. MENDEL, *The Rise and Fall of «Scientific Socialism»*, p. 101-102, en «Foreign Affairs», vol 45, n° 1, oct.-1966 p. 98-111.

50. Véase los Manuscritos de 1844, ya referidos.

51. F. HÖLDERLIN, *Hypérion ou l'hermite en Grèce*. Paris 1930, p. 173.

