

Juan Manuel BURGOS VELASCO, *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones internacionales universitarias, 2007, 168 pp., 22 x 15 cm. ISBN: 978-84-8469-206-5

El libro expone la conveniencia de suplantar la noción de naturaleza humana por la de persona, tras constatar, según el autor, las insuficiencias de aquella para dar cuenta de aspectos de lo humano que la antropología moderna y posmoderna ha descubierto, y que ponen de relieve que lo más sustantivo en el hombre no es lo que “nace” con él, sino lo que él hace surgir con su propio esfuerzo y trabajo. El autor estima que el concepto de naturaleza acuñado en la tradición aristoélico-tomista está más bien pensado para comprender la realidad física, pero que resulta ineficaz para categorizar lo más específicamente humano, que no estaría disponible a la perspectiva cosmológica.

Cabe navegar por superficie o bucear. Y esas cosas no es necesario hacerlas en mares distintos. En las mismas aguas, el personalismo navega, mientras que el tomismo bucea. A este respecto, me parece que hay que recordar, ante todo, que la cuestión de la naturaleza humana es una cuestión metafísica. Eso quiere decir que si la tratamos, es porque nos decidimos a hacer metafísica, y a movernos en ese nivel de pensamiento. Por tanto, de entrada estamos tratando con el concepto metafísico de naturaleza, no con el concepto físico, algo que el autor reconoce en algunos casos y parece desmentir en otros.

Insistir en el origen “físico” del concepto aristotélico de naturaleza puede llevar a un equívoco grave, que es el de confundir la necesidad física con la necesidad lógico-metafísica. Cuando se dice en Metafísica que la naturaleza de un ente expresa sus estructuras necesarias, no se está pensando en la necesidad física de los seres materiales, sino en las necesidades metafísicas propias del ente en general. Es decir, se está pensando ante todo en el principio de no contradicción, que es la piedra angular de

todo pensamiento humano, pero solamente porque antes de eso, es ley fundamental del ente.

Esta “rigidez” del concepto de naturaleza es ineliminable, simplemente porque su eliminación equivale a la eliminación del pensamiento humano, que es absolutamente incapaz de pensar lo contradictorio como tal. En efecto, decir que una naturaleza cambia en cuanto tal naturaleza implica contradicción. Es como si dijéramos que los caballos ya no son caballos, o que ya no lo son “en la misma medida”. O son caballos, o no son caballos. Por eso el cambio, dentro de una misma naturaleza, sólo puede darse en un nivel accidental. Y si estamos hablando aquí de un cambio que no se da dentro de la misma naturaleza humana, entonces estamos hablando de algo que ya no es un ser humano, lo que es absurdo.

Nada tiene que ver esto con “rigideces” de origen físico, sino con las condiciones mismas de posibilidad de todo ente y de todo pensamiento. Las leyes del ser y del pensamiento no es que sean “rígidas”: son más que eso, son necesarias, y sin ellas, nada sería, ni podría ser pensado.

Aquí no se trata, por tanto, de ver si en el futuro se puede hacer alguna reforma filosófica que hasta ahora no se ha podido hacer. Aquí se trata de las bases mismas del pensamiento humano, que son presupuestas por cualquier reforma filosófica de ayer, hoy y siempre. No es tampoco, como debería ser evidente, una cuestión física, sino metafísica, basada en las nociones mismas de “ser” y “no ser”.

Por otro lado, la explicación de la naturaleza humana como algo rígido e incompatible con la libertad también supone confundir la necesidad física con la necesidad moral.

Para explicar la peculiar exigencia de los derechos humanos hay que acudir a la filosofía moral, que ha acuñado dos sentidos para la palabra “deber”, bien expresados en alemán por los verbos *Müssen* y *Sollen*. *Müssen* se refiere a la necesidad natural (“debería caerse si lo sueltas”), mientras que *Sollen* se refiere al deber moral (“debes respetar a los demás”). Cuando hablamos de leyes *prácticas* –leyes, tanto morales como jurídicas, que apelan a una libertad– lo hacemos en el sentido expresado por *Sollen*; nos referimos a la exigencia o exigibilidad moral de algo. Pero eso es muy distinto de la necesidad física, por ejemplo, de que se cumpla la ley de la gravedad. La caída de una piedra no puede interpretarse como un acto de obediencia de ésta a la ley de la gravedad. “Obediencia” –que procede del verbo latino *audire*– es una conducta que sólo puede darse en un oyente que, además, entiende lo que oye, lo que supone, por un lado, que quiere oír y, por otro, que oye de manera inteligente, actividades que no consta puedan ejercer las piedras.

La necesidad natural se impone a los seres inertes, sin conciencia, sin iniciativa. Al hombre –que por supuesto también está sometido, como cualquier otro cuerpo de la naturaleza, a leyes “naturales” de ese tipo– le afectan además otro tipo de legalidades. Éstas –las leyes prácticas– sin dejar de ser ley, no se *imponen* a una naturaleza inerte sino que se *proponen* a una voluntad libre. (Es el terreno de lo que Kant llamaría *lo práctico*, a saber, “lo posible por libertad”).

Una ley práctica, tanto jurídica como moral, no se puede “imponer” en sentido estricto. Dicho de otro modo, obligar no es exactamente lo mismo que imponer una

pauta de conducta. Incluso aunque la ley práctica se exprese en un Derecho penal, éste no llega a hacer imposible la desobediencia. Creo que en la filosofía moderna ha sido Kant quien, entre otros, lo ha subrayado de manera más radical: la condición que afecta a toda ley práctica es que en caso de ser secundada lo sea libremente y, por tanto, que quepa la posibilidad de que también libremente sea desobedecida.

La ley positiva no hace imposible su transgresión. Sólo la constituye como no debida, e incluso, merced al refuerzo negativo, como inconveniente. La confusión de los dos sentidos de la necesidad es lo que conduce a la “falacia naturalista”, que no consiste tanto en deducir el deber a partir del ser como en confundir la necesidad física con la exigencia moral. Sin entrar en la compleja discusión que lleva aparejada la falacia naturalista, lo que ahora interesa destacar es que la exigencia de cualquier ley jurídica es claramente una exigencia de tipo moral, si bien ello no obsta que su requerimiento quede reforzado, a su vez, por el aparato coactivo del Derecho.

#### *Consideraciones puntuales*

1. En la introducción de su escrito, el autor afirma que el concepto de naturaleza es abstracto, entendiéndolo por ello que está separado de la realidad y que es poco útil. Supone que “está en crisis” y sugiere la necesidad de “reconceptualizarlo” en clave antropológica. Se pregunta si tendría sentido “alguna estrategia para mejorar la imagen del concepto”, toda vez que hasta Joseph Ratzinger decidió prescindir de él en su discusión con Jürgen Habermas sobre los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal (p. 13).

Causa no poca incomodidad tener que recordarle a alguien que sabe filosofía cosas como éstas:

El propósito esencial de la filosofía –al menos en la vertiente más especulativa de ella, como es el caso– no es resolver embarazos empíricos sino entender la realidad en su dimensión menos trivial. En ningún caso el objetivo de la filosofía es decir cosas que a todos gusten. Tomás de Aquino no era mercader, sino filósofo, es decir, alguien que busca la verdad. La mercadotecnia tiene efectivamente otros propósitos (aunque si son verdaderos propósitos, nunca serán completamente ajenos al interés por la verdad, que es el más genuinamente filosófico).

Por otro lado, un concepto no es verdadero o falso como tal –al menos con verdad o falsedad lógica– sino que es más o menos significativo.

Una cosa es que Ratzinger decidiera prescindir de un concepto metafísico hablando con alguien que se reconoce en un “pensamiento postmetafísico” –según propia declaración de Habermas en esa discusión, cosa por otro lado ya bien conocida desde antes– y otra que lo rechace, o que lo considere asignificativo, y menos aún por las razones que aduce el autor.

2. En la p. 20 plantea que ya desde los griegos la noción de naturaleza se ha interpretado en sentido “naturalista”, refiriéndola siempre al mundo no humano, al cosmos material, que es dado, estable y definido, independiente del hombre, el cual no interviene en su constitución. Con la noción de naturaleza, en fin, vendría a significarse el conjunto de seres físicos y biológicos, *i.e.* de realidades no humanas. De ahí que los reparos frente a ella sean análogos a los que merece el fisicalismo, el materialismo y el

atomismo. En la misma línea, en la p. 24 se descalifica un animalismo que identificaría a los hombres con los animales.

Tampoco deja de ser embarazoso tener que recordar que el hombre es *animal racional*: no más, ni menos, una cosa que la otra. Y en el contexto de la naturaleza hilemórfica del ser humano –su carácter híbrido de espíritu y materia– esta afirmación no implica en modo alguno materialismo, fiscalismo ni naturalismo. En función de esa naturaleza hilemórfica se explica que la actividad psíquica superior en el hombre, tal como ya se ha dicho en las consideraciones generales, no simplemente se encuentre matizada por la corporeidad, sino profundamente condicionada por ella, y a su vez, que la corporeidad humana, esté transida de significados más allá de lo biológico. En forma alguna se pueden interpretar estas afirmaciones aristotélicas como *dualistas* –al modo en que lo plantea, por ejemplo, Descartes–. Todo lo contrario. El yo humano es un yo corpóreo. Esto quiere decir que el cuerpo humano no es algo que el hombre “tiene”, o que al hombre le “retiene”, dicho platónicamente: no forma parte de sus haberes o tenencias, sino más bien de su esencia. Mi cuerpo no lo tengo, sino que lo soy, aunque ciertamente soy algo más que cuerpo.

3. El autor abunda en esta línea blandiendo contra la antropología aristotélica prejuicios antimetafísicos, sobre todo de origen kantiano, en especial el espectro de una supuesta contraposición entre naturaleza humana y libertad, cultura, historia, arte, pensamiento, etc., que está mucho más en el imaginario del postkantismo que en los textos aristotélicos y tomistas. Así, en la p. 26 afirma que lo propiamente humano es la cultura, como si esta afirmación desmintiera una *naturaleza cultural* en el hombre.

En la distinción aristotélica entre lo natural y lo artificial, “natural” quiere decir que tiene en sí mismo el principio de su movimiento y reposo (en la formulación de J. Gretd, *natura est principium et causa motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens*), mientras que lo artificial tiene su principio en otro. Que el hombre posea iniciativa sobre sí mismo, es decir, que sea principio activo de una *praxis téleia*, en primer término es consecuencia de que es ente, pues todo ente posee y ejerce la *actividad* de ser y, en segundo término, de que es un ser vivo. Que además posea la iniciativa que es propia de su índole cultural, no es algo que le ocurra a pesar de su *naturaleza racional*, sino precisamente gracias a ella. Y que el hombre sea un ser activo –en primer lugar por ser, y en segundo por ser viviente– en modo alguno obsta que, en otro sentido, también sea pasivo. Su capacidad operativa sobre sí y sobre su entorno (cultura, civilización) se hace efectiva también gracias a un *a priori* natural que le viene dado y con el que ha de contar en todo caso a la hora de actuar. Dicho en otros términos, la “creatividad” humana sólo puede entenderse correctamente desde el hecho de que el hombre también es criatura, y no sólo se le ha dado el ser, sino que además se ha puesto a su disposición otros seres (el resto de la creación) para que los perfeccione y domine, pero no despótica sino “políticamente”, como dicen los griegos, es decir, de una forma respetuosa y dialogante, escuchando a la realidad y conjugando su propio lenguaje con la “gramática del ser” que, en primer término, tiene que aprender. Este es justamente el valor del gran invento griego que es la teoría. (El Papa Benedicto XVI ha hecho varias veces referencia –especialmente en su famoso discurso de Ratisbona– a la importancia que para el cristianismo primitivo, y posterior, tuvo haber de confrontarse y dialogar con la cultura helénica).

4. En la p. 27 afirma que los animales superiores tienen lenguaje. Esta afirmación es equívoca: los animales superiores pueden comunicarse en sentido pragmático, pero su comunicación no es simbólica, semántica, que es lo propio del lenguaje humano.

5. En la p. 30 explica que el concepto aristotélico de naturaleza corpórea, aunque “poderoso”, resulta inaplicable al hombre y que no parece diseñado para albergar la libertad sino en contra de ella. Sin embargo, más adelante, en las pp. 61-62, el autor no discute el concepto aristotélico de naturaleza, ni su ampliación al hombre, sino que sea el modelo adecuado para comprender al hombre como sujeto personal, pues está tomado de los *elementa* cósmicos. Al parecer, según él, con ese concepto Aristóteles se estaría refiriendo a realidades cosmológicas, no a la persona.

La persona humana –ciertamente no en tanto que persona, sino en tanto que humana– es una realidad también cosmológica. La vida intelectual, para la persona humana, también es una forma de *bios* (cf. p. 67), y de ahí que, según la tesis clásica, la *simplex apprehensio* no pueda considerarse completa sin la *conversio ad phantasmata*.

6. Que en el hombre sea superior el individuo a la especie no supone ningún desdoro para la noción de naturaleza humana. Lo realista es comprenderla como la naturaleza humana *de cada hombre*. No hay ningún problema aquí con el tomismo clásico, que entiende que la naturaleza sólo es real individualizada. En consecuencia, sólo cabe ser persona “personalmente”.

7. No puede confundirse la analogía con la ambigüedad (equivocidad), como parece hacer el autor en la p. 68.

8. Hablar de “impregnación de racionalidad a la naturaleza teleológica” sí que es equívoco. Como ha señalado Millán-Puelles con gran profundidad, hay una teleología inmanente a la totalidad del mundo físico (no sólo al sector de lo viviente). La Quinta Vía pone de relieve que tiene que haber una inteligencia distinta del mundo creado, sin la cual ese orden teleológico no se explica, pero eso no significa que la racionalidad del mundo sea algo parecido a una imposición o “impregnación” desde fuera. De la misma forma que puede hablarse simultáneamente –aunque no en el mismo sentido– de una trascendencia y de una inmanencia del Ser increado en la realidad creatural.

9. Calificar la visión tomista de “estática”, “rígida” y “exterior” (p. 73) es quedarse más en las imágenes posmodernas que en el concepto. Desde luego, la afirmación de que el hombre es pasivo en el tender resulta enteramente ajena al sentido obvio del concepto aristotélico de naturaleza. En la p. 85 se confunde gratuitamente estabilidad con estaticidad. Millán-Puelles ha explicado cómo ser principio fijo de comportamiento –tal puede ser una forma de describir la naturaleza– no es lo mismo que ser principio de comportamiento fijo. En ningún caso esta última descripción podría aplicarse a la noción aristotélico-tomista de naturaleza humana.

10. Además de a una reflexión quizá apresurada sobre asuntos que exigirían algún mayor detenimiento, me parece que buena parte de las insuficiencias que este texto entraña se deben a que el autor se fija más en los aspectos connotativos del término “naturaleza” que en lo que realmente denota esa noción (cf. pp. 94-96). En un trabajo que se pretende filosófico no es de recibo que los ecos semánticos –más bien de tipo imaginativo– connotados por una palabra vengan a suplantar el sentido obvio de esa expresión, así como el sentido con el que fue acuñada. De acuerdo con la semántica

—no con la mercadotecnia posmoderna— la voz “naturaleza” en el aristotelismo no significa en absoluto fijismo, estaticidad, o todo lo contrario de la libertad, la historia, la cultura, el arte, el *librepensamiento*, etc. Es una simpleza pretender que las *sensaciones intelectuales* (p. 105) que provoca este término imponen hoy marginarlo del lenguaje filosófico.

11. Que los personalistas prefieran el término “persona” al de “naturaleza humana” —términos, por cierto, que en el lenguaje de la filosofía, digamos, clásica, en modo alguno pueden tomarse como sinónimos, ni tampoco como antónimos— entra dentro de los legítimos caprichos literarios de cada quien (*vid.* pp. 102 ss). Pero que se nieguen a dar una definición de persona —aduciendo que definir es ponerle puertas al campo, encerrar la riqueza de lo real en los esquemas mentecatos y estrechos de nuestras categorías racionales, y ser poco librepensador— no significa que no haya definiciones filosóficas de persona, algunas meramente descriptivas, y otra (la de Boecio) esencial, y además muy buena. Quizá sea mejorable, pero es buenísima: yo no conozco ninguna mejor. No comparto esa inquina contra las definiciones. Aunque comprendo todas las prevenciones posmodernas frente al racionalismo, me parece que reducir la filosofía a un discurso meramente narrativo —biográfico— al modo de Vattimo es exagerar la nota.

12. En la última parte del escrito se hacen algunas afirmaciones gratuitas sobre la familia que creo se explican en función de que el autor parece más preocupado por la mercadotecnia que por el auténtico sentido de las palabras, como ya he mencionado. Eso puede ser legítimo, pero no, desde luego, en un discurso intelectualmente serio y exigente para la razón. Por ejemplo, el autor parece rebelarse contra el lenguaje moral ñoño y pacato del franquismo (*vid.* p. 119), pero eso no supone una objeción de relieve al concepto tradicional de familia. En fin, del hecho de que Franco apoyara las familias numerosas con algunas políticas que promovió no significa que tener familia numerosa sea “franquista”. (Realmente causa rubor tener que subrayar esto).

En la p. 118 se cuestiona que el comportamiento homosexual sea antinatural. Pero si la homosexualidad fuese natural, la naturaleza habría promovido un solo sexo, lo que no consta en modo alguno.

En la p. 123 viene a confundir la verdad y la objetividad moral, que no son lo mismo. Por otro lado señala que esa objetividad no puede identificarse con la ley natural: la objetividad moral puede expresarse, según él, en experiencias variadas y conceptualizaciones diversas, lo cual creo que es cierto. Pero de ahí a concluir, como hace en las pp. 124-125, que la ley natural es una teoría filosófica y teológica, y que como tal ha de tratarse, me parece que hay un salto lógico injustificado. Creo que hace una descripción basta de la ley natural. Por ejemplo, comentando el precepto “no matarás” (p. 129), dice que en la naturaleza humana está igualmente enraizada la agresividad.

Otro ejemplo de “gratuidad” lo encontramos en la afirmación de que no existe la “familia natural” (p. 152), como algo que se deduciría del hecho —por otro lado evidente— de la mediación cultural y del condicionamiento social al que la familia está sometida. Me parece que roza el esperpento la negación de la familia natural como un “dato sociológico ineludible”, o la afirmación de que entender la familia como una institución natural supone una visión biologicista y naturalista del hombre y de la mujer (p. 157).

Me parece que son afirmaciones gratuitas, medias verdades que realmente parecen más comprometidas con hacer presentable y correcto un discurso sin duda bien intencionado que con decir algo serio sobre algo serio.

José María Barrio Maestre