

La ilusión de la naturaleza humana

Augusto Klappenbach

Desde tiempos inmemoriales los hombres estamos intentando dotarnos de una naturaleza humana que nos asegure un papel en este confuso escenario del mundo. El dudoso privilegio de la consciencia tiene un precio: la necesidad de construir trabajosamente una identidad que a los demás seres la naturaleza les ha concedido graciosamente. La formidable arquitectura aristotélica del universo, en la que cada uno de los seres que lo forman lleva inscrita en su propia esencia una finalidad eterna e inalterable que los conduce a cumplir su propio destino resulta tan atractiva como engañosa, y a ella le han seguido innumerables intentos de buscar la *esencia humana* en principios más o menos metafísicos que resultan, como veremos luego, sospechosamente adecuados a los proyectos sociales y políticos que pretenden legitimar.

El más evidente e ingenuo de estos intentos consiste en recurrir a las intenciones de un Dios creador que ha dejado impresa su marca en la naturaleza creada, de tal modo que el hombre encuentra en sí mismo un referente situado más allá de sus incertidumbres, capaz de orientarlo en la penosa tarea de construirse a sí mismo. Con la ventaja de que este Dios y sus correspondientes proyectos pueden ser contruidos a la medida de los intereses de quienes se erigen en intérpretes de su voluntad. Pero la caída de los modelos teológicos no ha implicado la renuncia a una naturaleza metafísicamente fundada. La Modernidad ha buscado en el ámbito de la Razón numerosos sustitutos a la voluntad divina, entre los cuales los postulados del «estado de naturaleza» resultan metodológicamente muy significativos. Hobbes y Rousseau son casos paradigmáticos. Nada más conveniente para legitimar la opción de Hobbes por un Estado absolutista que suponer la existencia de una naturaleza humana que tiende al conflicto permanente con los demás hombres, estado del cual sólo puede salir mediante un contrato que asegure la sumisión a la autoridad de un Príncipe. Este Príncipe no está obligado a rendir cuentas de sus actos ante el pueblo, en la medida en que sea capaz de asegurar mediante la ley y la espada una paz durade-

ra. Rousseau, por el contrario, interesado en echar las bases de un Estado democrático, debe imaginar el estado natural de modo muy distinto. En el fondo del ciudadano pervertido por la cultura sigue latente la simplicidad del buen salvaje, que un contrato social justo es capaz de aprovechar: la naturaleza humana es capaz de recuperarse de las distorsiones que han introducido en ella la propiedad privada y sus secuelas. En ambos casos esa naturaleza original constituye un constructo interesado, fabricado a medida de una propuesta ético-política.

Sin embargo, existe otra tradición que opta por prescindir del concepto de naturaleza, cuyos orígenes pueden encontrarse ya en los viejos sofistas y que toma forma acabada en la famosa *Oración sobre la Dignidad del Hombre* de Pico de la Mirandola, en los comienzos del Renacimiento. Después de repartir sus dones entre las diversas creaturas, —dice Pico— Dios necesita a alguien que aprecie el plan de tan grande obra, ame su hermosura, admire su grandeza. Pero había un inconveniente: «ya no quedaba en los modelos ejemplares una nueva raza que forjar, ni en las arcas más tesoros como herencia que legar al nuevo hijo, ni en los escaños del orbe entero un sitio donde asentarse el contemplador del Universo. Dios decide entonces crear al hombre como la hechura de una forma indefinida» y le habla de la siguiente manera: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué»¹.

Más allá de su contexto religioso, este texto implica un importante cambio de perspectiva: el ser humano constituye una anomalía en el conjunto de una naturaleza regida por leyes inmutables, y si algo le diferencia de ella es precisamente su capacidad de escoger sus propias leyes. Idea ampliamente desarrollada más adelante, hasta llegar a convertirse en el eje de los existencialismos modernos.

Sin embargo, este cambio de perspectiva no termina de imponerse. Cuando se produce la ruptura moderna entre el hombre y el mundo natural y la humanidad deja de concebir a la realidad como un dato para entenderla como una construcción de su propia subjetividad, no por ello renuncia a pedirle a esa misma naturaleza un lugar

¹ Pico della Mirandola, *De la dignidad del hombre*, Edit. Nacional, Madrid, 1984.

«natural» en el cual asentarse, como hemos visto antes en Hobbes y en Rousseau. No ha bastado lo que Kant llamaba «la mayoría de edad de la razón» para que el hombre acepte de una vez por todas que para construir su propia vida no goza del auxilio que la naturaleza otorgó a las demás creaturas y que por lo tanto no puede aferrarse a ninguna ley externa que le ahorre la tarea de inventar su propia identidad. Porque esta tarea es muy dura: superado el optimismo de Pico, Sartre comprende que la libertad no es sólo un privilegio sino también una condena que nos exige uno de los precios más altos que estamos dispuestos a pagar: la soledad. La añoranza de la naturaleza perdida ocupa así buena parte del pensamiento y de la literatura contemporánea: se sabe que ya no podemos volver a la ingenua confianza de los antiguos, hijos de una madre naturaleza que, aunque en ocasiones se mostrara cruel, les evitaba el menos la incertidumbre acerca de su identidad. Pero por otra parte la empresa de asumir la propia autonomía hasta las últimas consecuencias provoca aquello que Erich Fromm llamaba «el miedo a la libertad», con las consiguientes recaídas en esos vínculos primarios que nos aseguraban nuestro lugar en el mundo: desde la simbiosis neurótica con la madre o sus sustitutos hasta el seguimiento ciego de un líder carismático. En cualquiera de estos casos se encuentran atajos para recuperar, siquiera ilusoriamente, la naturaleza perdida.

* * *

Como todos los tiempos, esta época posmoderna genera sus propias formas de enfrentarse a este conflicto. Uno de los efectos culturales de la globalización, en los países desarrollados, consiste en la reducción del ciudadano a su papel de productor y consumidor. El capitalismo, en sus últimas etapas, ha hecho a todos los hombres *iguales*, pero iguales en una indiferenciación que prescinde de sus particularidades étnicas, culturales y religiosas para definirlos por un determinado papel en su estructura económica. La globalización capitalista genera así un hombre abstracto, sólo distinto de los demás por el puesto que ocupa en la producción y disfrute de los bienes de la sociedad en que vive. Los mismos derechos humanos se universalizan poniendo el acento en su aspecto formal y jurídico antes que las necesidades vitales más concretas: parece más evidente la violación de estos derechos cuando se priva a un ciudadano del recurso al *habeas corpus* que cuando se le

impide su acceso a la comida o la sanidad, por ejemplo. En definitiva, la universalidad se hace abstracta².

Pero detrás de esta nivelación sigue latiendo la vieja añoranza de la naturaleza humana, de una identidad que la globalización cultural es incapaz de proporcionar. La diferencia de papeles en la sociedad no basta para asegurar la propia identidad, ya que se trata de diferencias de grado dentro de una misma escala: se puede ser más rico o más pobre, poseer más o menos poder, pero estas distinciones, con ser importantes, siguen siendo genéricas, en la medida en que carecen de ese carácter personal y hasta biológico de que gozaban, por ejemplo, las raíces familiares o tribales de otros tiempos. No bastan para construir un proyecto de vida que incluya aquellos valores que van más allá de la vida económica.

Se trata entonces de buscar esa naturaleza perdida en otros lugares. Por ejemplo, en la Nación o en la Raza. En la medida en que el individuo se siente parte de una comunidad nacional, hecha de historia, de componentes étnicos y culturales, puede delegar buena parte de su autoconstrucción en la tradición de la que se siente parte, que se encarga de proporcionarle una jerarquía de valores ya probada en el tiempo. Lo mismo sucede con la Religión, con la ventaja de que esos valores se invisten de una dignidad trascendente, que los hace invulnerables ante las contingencias de la historia. Y en caso de que falten estos referentes tradicionales, esa identidad puede buscarse por caminos más o menos marginales, como lo hacen las tribus urbanas o las organizaciones terroristas, por ejemplo. En cualquier caso, se trata de encontrar ayudas externas para esa difícil tarea de construirse a sí mismo.

Desde este punto de vista, no resulta casual el resurgimiento actual de todo tipo de fundamentalismos. Y no sólo –aunque también– del islamismo radical. La ideología de la cruzada patriótico-religiosa liderada por la actual administración norteamericana, los nacionalismos exacerbados que surgen por todas partes, el integrismo religioso en sus distintas versiones. Si se quiere entender algo de lo que está pasando en el mundo en estos tiempos, hay que convencerse de que la abstracta universalidad del mundo globalizado no constituye una respuesta

² Ver Pedro Fernández Liria, «La fatal emancipación. Sobre la "crisis de las diferencias" en la sociedad contemporánea», Rev. PAIDEIA, n° 69, julio-septiembre 2004. En un excelente artículo, el autor describe lo que llama «el estado de indiferenciación relativa» de nuestra sociedad actual y los comportamientos violentos que tratan de restaurar el orden cultural disuelto.

suficiente ante la vieja necesidad humana de construir un proyecto personal. La propuesta de un «patriotismo constitucional», que soslaye los elementos étnicos y se centre en los valores sociales y jurídicos de la comunidad constituye un producto demasiado elaborado y formal para ser capaz de sustituir tendencias tan arraigadas históricamente.

Algunos seguimos pensando que el incumplimiento del proyecto de la Ilustración tiene mucho que ver con este estado de cosas. La esencia de la ciencia y la tecnología consiste en someter los fenómenos naturales a las leyes que impone el pensamiento humano: cuando Galileo intuye las leyes del péndulo, éste queda aprisionado dentro de un reloj, obediente a las normas que le ha impuesto el relojero. Y lo mismo sucede con el resto de la naturaleza: hemos descubierto el secreto de las cosas y eso nos convierte en sus dueños. Parafraseando el comentario de Dios ante su obra, tal como lo transmite el relato bíblico de la creación, «el hombre vio que esto era bueno», y comprendió que se iniciaba entonces una época en la cual todo el mundo natural se inclinaba ante su voluntad. La formidable expansión del poder humano, que en poco más de un siglo fue capaz de cambiar radicalmente las relaciones del hombre con su mundo, abrió una época que muchos ilustrados consideraron precursora de una era de paz y progreso universal, de una prosperidad y una armonía como nunca había conocido la especie humana.

Pero se equivocaron, y si hubieran vivido lo suficiente muy pronto dos guerras mundiales los hubieran sacado de su error. Porque las relaciones sociales exigen un modelo distinto, como Kant vio con claridad –quizá excesiva– al establecer un abismo entre el empleo científico de la razón y su uso moral. Mientras el primero impone sus leyes al mundo, la razón práctica debe detener su voluntad de dominio ante las demás personas, que la racionalidad moral reconoce como «fines independientes», como éticamente inviolables. Y esto significa aceptar que la razón instrumental, la que considera todo lo que encuentra en el camino como un medio manipulable para conseguir sus fines, no constituye el único y ni siquiera el principal empleo de la racionalidad humana. La voluntad de poder de la universalización abstracta, propia del dominio de la naturaleza, ha extendido sus leyes a las relaciones sociales. Auschwitz constituye el paradigma de esta hegemonía de la razón instrumental: el triunfo de la tecnología aplicado a la eliminación física de seres humanos.

Las relaciones sociales han quedado así reducidas a un elemento más de este proyecto moderno, sometidas a los dictados de la razón

instrumental, lo cual resulta especialmente grave sabiendo que el ser humano se comprende a sí mismo según el modelo de las relaciones que establece con los seres humanos que le rodean. Y de allí procede esa igualdad abstracta de la que hemos hablado antes, que trae como consecuencia que las relaciones entre los hombres no gozan de ninguna diferencia específica con respecto a la manipulación de la naturaleza infrahumana. Como mucho, se consideran más complejas y conflictivas, pero igualmente sujetas a la hegemonía de lo que Nietzsche llamaba la voluntad de poder. Esta nivelación se expresa hasta en el lenguaje de la economía: frases como «el mercado de trabajo» o «los recursos humanos», asimilan el trabajo humano a ese trato con el mundo material.

Y la violencia que esto implica se orienta frecuentemente a buscar sustitutos como los mencionados antes: la raza, la nación o la religión cumplen el papel de crear un mundo ficticio en el cual un individuo puede reconocerse como sujeto humano, como creador de relaciones sociales que gozan de una situación privilegiada, al menos mientras permanezcan protegidas dentro del útero simbólico de esos refugios. Y sobre todo esos reductos le permiten obtener aquello que Hegel consideraba esencial para construir la propia identidad: el reconocimiento de otros seres humanos, un reconocimiento que no se limita a considerarlos como trabajadores o consumidores sino como otros seres humanos con los cuales comparten su misma naturaleza. Aunque constituya un anacronismo citar a Marx –un ilustrado– en los tiempos que corren, recordemos que ya él había notado la confusión que produce el capitalismo entre la naturaleza y el mundo de los hombres: el trabajador se siente humano cuando realiza funciones animales –comer, beber, engendrar– y en cambio se considera animal cuando realiza la actividad específicamente humana: el trabajo. La civilización ilustrada, que ha logrado imponer al mundo las leyes del cerebro humano, no ha podido encontrar un lugar hospitalario para la humanidad misma, que se ve abocada a buscar sustitutos siempre insuficientes.

La Ilustración –lo mejor de la Ilustración– fue consciente de este problema, pero, como suele suceder, la historia posterior, siempre impura como toda historia, impuso sus propias leyes. Esta confusa posmodernidad que estamos viviendo supone que la Modernidad ha terminado su ciclo. Algunos seguimos pensando que aún no ha cumplido sus promesas.