

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 psicólogo 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 plantearse, 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 continuas 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*, Paris, 1969. Collingwood: *The Idea of Nature*, Londres, 1945. (Hay traducción castellana de E. Imaz, F. C. E., México, 1950.)