

FUNCION SOCIAL E HISTORICIDAD DE LA IDEA DE NATURALEZA

Valgan estas breves consideraciones acerca de la génesis de la ideación y de la importancia de unos mundos significativos para el hombre, como una primera aproximación al problema de la función social e historicidad de la idea de naturaleza en nuestra cultura. Y ello porque aun compartiendo plenamente la conclusión diltheana de que «el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene —o más bien es— una historia» (10), parecería útil insistir en que el carácter ontológico que se atribuye a la concepción de la «Naturaleza» en la mayoría de los escritos sobre el tema, no debería invalidar o pasar por alto la importancia histórica que tal concepción —y no otra— haya podido tener.

Se trataría de considerarla no sólo en su aspecto de «veracidad» o «falsedad», sino en el de su mayor o menor utilidad o, si se prefiere, en el de su adecuación a necesidades históricas. Investigar su función social e ideológica sin presuponer, por otra parte, el carácter intrínsecamente «bondadoso» o no de su utilización, sino simplemente el por qué y el cómo de tal instrumentación. O, con otras palabras, se trataría de insistir en la conveniencia de tener en cuenta no sólo el carácter lógico de tal ideación de la Naturaleza (ampliamente discutida desde varios frentes), sino también su carácter histórico y social.

LA HERENCIA GRIEGA

Por lo que respecta a Occidente ha primado una determinada idea de Naturaleza heredada en su núcleo fundamental de la civilización griega. Los filósofos presocráticos dieron el primer paso gigantesco al llegar a concebir la Naturaleza como un todo ordenado, con sus propias leyes regulares y racionales. Nótese que, aun partiendo de la proyección del orden de la polis griega sobre el cosmos, los presocráticos rompen —de forma quizá definitiva para la civilización occidental— el esquema micro-macrocósmico, según el cual la identificación «sociedad-naturaleza» y por ende «individuo-comunidad» es considerada de forma absoluta. Para los primeros filósofos griegos esa Naturaleza es, bajo su aparente caos, un conjunto inteligible que posee sus propias leyes inmanentes, susceptibles de ser conocidas por la razón humana; es decir, partiendo de la creencia apriorística en una identidad entre la razón del hombre y la racionalidad del universo (si éste fuera regido por voluntades arbitrarias no se podría llegar a cono-

(10) Malson: *Op. cit.*

cer) (11) establecen, desde luego, una continuidad entre el mundo humano y el mundo cósmico, pero es una continuidad racionalizada en la que se introduce la diferenciación entre «el objeto» (la Naturaleza observable) y «el sujeto» (el hombre observador), descubrimiento esencial y base del pensamiento científico. La «cosmización» griega, por tanto, implicaría un primer paso fundamental en la desacralización del universo y en ese comienzo de una cierta desacralización de la Naturaleza se hallaría el origen mismo de la ciencia y de la filosofía occidental (12).

«Ciudadanos libres en ciudades libres, sin reyes divinizados ni dioses todopoderosos» (13), los griegos, partiendo de su propia sociedad organizada en que el reinado de la ley permite la salvaguarda de la libertad de sus miembros, proyectan esta representación coherente hacia la Naturaleza. El ciudadano griego conquista así su libertad; ya no está dominado por el universo ni sometido a su arbitrariedad, basta conocer esas leyes para saber dónde está su lugar y, en un segundo estadio, para dominar aquello que le dominaba. El destino del hombre comienza a quedar desligado del de la Naturaleza (14).

La ambivalencia que entraña esta idea de Naturaleza, entre unas leyes inmutables que la ordenan—y que permiten una seguridad y posibilidad de conocimiento en el hombre—y el propio determinismo que de ellas emana y que choca con la libertad e independencia del destino humano, recorrerá toda la historia de Occidente hasta nuestros días (15). Ambivalencia reforzada por el propio carácter no uní-

(11) En último término, se trataría de un a priori optimista basado en la correspondencia entre lenguaje y realidad que, en Occidente, derivaría en identidad entre el lenguaje matemático y la realidad. Apriorismo que sustenta una apuesta a favor de la inteligencia humana: el hombre iba a poder salir adelante con su propia razón inteligente. Puede verse sobre este tema concreto de la creencia racionalista occidental: Crombie, A. C.: *Historia de la Ciencia: De San Agustín a Galileo*. Madrid, 1974. Tomo II. Cap. «La filosofía de la Ciencia y el concepto de Naturaleza». Y respecto a los límites de tal creencia, Kolakowski, L.: *El racionalismo como ideología*, Madrid, 1970. Así como Horkheimer: *Teoría crítica*. Barcelona, 1973. páginas 141 y ss.

(12) Entre otros, puede resultar interesante la visión sobre el particular de un científico como Heisenberg: *La imagen de la Naturaleza en la física actual*. Barcelona, 1969.

(13) Lenoble: *Op. cit.* Caps. sobre «Le miracle grec».

(14) Respecto al sentido de este esquema ontológico, «emancipación del hombre, considerado como una parte que se desgaja del seno de un todo (la Naturaleza)», y su significación filosófica en relación con los hechos empíricos, véase Bueno, G.: *Etnología y utopía*. Valencia, 1971, p. 59.

(15) Esta tensión aparecería también implícita en las distintas concepciones que del hombre conciben los griegos. Limitándonos a dos corrientes principales, tendríamos, por un lado, la ejemplificada por Aristóteles, que define al hombre como «ser social» por naturaleza; por el otro, la de Demócrito y el epicureísmo que caracterizan al hombre como «ser individual». De la primera podríamos deducir, en última instancia, que el desarrollo del hombre no depende de su esfuerzo, ya que está escrito en el determinismo de su naturaleza. En la segunda, por el contrario, se acentúa la libertad del hombre, que, desde una barbarie primitiva, va elevándose y alejándose de ese estado por sus propias fuerzas y dando distintas soluciones a su existencia problemática, es decir, creando su propio destino. Ambas versiones se reproducirán en las filosofías de los siglos XVII y XVIII.

voco y, a veces, contradictorio del sentido con el que se emplea el término «Naturaleza». Este no sólo adquirirá connotaciones distintas, según dijimos anteriormente, bajo distintos contextos históricos, sino que ya desde su origen en la civilización griega lleva en sí matizaciones diferentes.

En efecto, la Naturaleza no sólo es el «conjunto de todas las cosas que componen el universo», tal como la hemos estado examinando, sino también es el «principio de las cosas», el fundamento organizador que produce el desarrollo de un ser y realiza en él un cierto tipo. Y esta noción vitalista y animista, que inspirará en gran medida el naturalismo del Renacimiento, se entremezclará con la anterior e inspirarán también acepciones diferentes: no es lo mismo la «Naturaleza» de la física que la «Naturaleza» de la moral o la «Naturaleza» en el arte; se tratarán de aspectos inseparables muchas veces, pero también de acepciones que se desarrollan según sus leyes propias y que se interrelacionan y modifican unas a otras de muy diferentes modos. Una vez más, pues, chocamos con la evidencia de que este concepto de Naturaleza no cobra sentido si no es en la historia y que, de acuerdo con Lenoble, expresa no una realidad pasiva e inmutable, sino una actitud del hombre hacia las cosas.

«NATURALEZA HUMANA»

Son también los mismos griegos los que aplican por primera vez y de forma sistemática esa concepción de la «Naturaleza» como un cosmos ordenado con leyes inmutables y racionales al mundo específicamente humano. Sócrates y los sofistas inician el período llamado convencionalmente «antropocéntrico» en la historia de la filosofía griega. Aproximadamente, a partir de la segunda mitad del siglo V antes de Cristo y, como consecuencia de complejas causas materiales (crisis social, económica y política de la polis ateniense y, en general, del mundo griego después de las guerras del Peloponeso) y de causas filosóficas (la investigación de la naturaleza había llegado de momento a un callejón sin salida), se origina una reacción en contra de la especulación física y se concentra el pensamiento en una filosofía práctica cuyo centro activador es el hombre. Todas las instituciones humanas van a ser examinadas bajo el prisma de la razón humana. Y ese examen del orden existente se convertirá en una radical revisión al utilizar como instrumento del mismo el concepto de naturaleza. La pregunta fundamental de si las instituciones humanas —políticas, religiosas, sociales, educativas, incluso lingüísticas— tienen un carácter «natural» o «convencional», es decir, si responden a

unas leyes inmutables y trascendentes al hombre o son simple producto de su utilidad y, por tanto, mudables, convertirá la oposición «Naturaleza-convención» en un rasgo típico no solamente del movimiento sofístico del siglo V, sino de la filosofía occidental en general.

La creencia en que se dan en el propio hombre unas características comunes e invariables en el tiempo y en el espacio dará lugar a la elaboración de teorías políticas y sociales, bien justificadoras o bien impugnadoras del orden existente en función de ese «orden natural». El concepto de «naturaleza humana» presupone que el hombre tiene una «Naturaleza» con sus propias leyes «internas», estables e inmutables de una vez para siempre. Sobre cuáles sean esas «leyes naturales» se especulará condicionados por cada situación histórica y social específica. Si los hombres son «buenos» o «malos», «iguales» o «desiguales», se va a decidir en virtud de determinados contextos socio-económicos y mentales.

En los propios sofistas, y más tarde entre los ilustrados del siglo XVIII, encontramos los dos polos de la relación. Teorías igualitarias y desigualitarias coexisten apoyándose en un sustrato común. La misma ambigüedad que se apuntaba entre una concepción de la «Naturaleza» como «conjunto de cosas existentes» y otra como «principio organizador de su desarrollo» destaca también en estos momentos. La Naturaleza será para unos la norma suprema, la ley moral, el orden objetivo a través del cual se juzga el mundo existente (que, si bien se relativiza, deja la apelación a una instancia superior: la de la Naturaleza) (16). Pero para otros la Naturaleza se concebirá con un sentido no moral, puramente fáctico, como el conjunto de los impulsos primarios del individuo; en algunas ocasiones como la ley del más fuerte. Si se parte de la creencia en la «bondad natural» de los hombres se defenderán en general ordenamientos sociales y políticos relativamente armónicos y tolerantes. Por el contrario, si se considera que «el hombre es malo por naturaleza», este pesimismo antropológico llevará a defender sistemas políticos fuertemente autoritarios. En todos los casos la base apriorística es común; la misma pregunta sobre si la «naturaleza del hombre» es buena o mala —pregunta típicamente occidental— presupone que el hombre tiene un «interior» y que ese «interior» es igual para todos. De la misma forma se configura el apriorismo de que esa «naturaleza interior» lleva en sí un pensamiento racional de alcance universal.

(16) Este sería el fundamento teórico del Derecho natural, uno de los pilares básicos en la historia del pensamiento occidental. Sistematizado por el estoicismo, pasaría, a través de Roma, al pensamiento medieval, para tomar luego nuevo auge en los siglos XVII y XVIII, en los que, apoyándose en unos supuestos racionalistas, se convierte en una base fundamental de toda filosofía política.