

Las razones de la naturaleza (o Vigencia del humanismo cristiano)

Joaquín García-Huidobro

Grupo de Investigación en Filosofía Práctica, Universidad de los Andes.

Cuando Oriana Fallaci, en su polémica contra el fundamentalismo musulmán, decía que ella era atea, pero no una atea cualquiera, sino una atea “cristiana”, quería poner de relieve el enorme aporte que el cristianismo ha entregado a nuestra cultura. Ideas como la dignidad e igualdad fundamental de todos los hombres, los derechos humanos universales, el igual valor de varones y mujeres, se han difundido en el mundo gracias al ascendiente de las ideas cristianas. Esta influencia se ha expresado también en el arte, desde Fra Angelico hasta Arvo Pärt, y ha dado origen a creaciones institucionales tan importantes como las universidades. Todo esto es verdad y muestra la vigencia de lo que podríamos llamar el “humanismo cristiano”.

En esta oportunidad, sin embargo, quiero centrarme en un aporte que es, a mi juicio, el más significativo a la hora de configurar nuestra cultura, a saber, la idea de que Dios es *Logos*, recogida al comienzo mismo del Evangelio de san Juan¹. Si Dios y su actuar son racionales, entonces el mundo responde a un designio inteligente² y, por tanto, es inteligible. El mundo es creado por Dios y no fruto del mero azar (cf. *Gen.* 1, 1). Por eso, los diversos fenómenos naturales obedecen a leyes muy determinadas, que podemos estudiar, y no al capricho de diversos dioses cuya voluntad permanece inescrutable, o al mero azar. Como han señalado Jaki y otros autores, el cristianismo proporcionó un terreno muy adecuado para el surgimiento de la ciencia moderna³, en cuanto reforzó la idea de que el mundo está sujeto a leyes racionales, que cabe estudiar de modo sistemático.

La racionalidad del cosmos incluye también al mundo humano. Toda la enseñanza cristiana supone que el hombre es racional y, por tanto, tiene la capacidad de guiar racionalmente su actuar. Es interesante recordar que, en su *Carta a los Romanos*, san Pablo señala expresamente que los paganos, aunque no han recibido la revelación mosaica con los diez mandamientos, tienen grabada una ley en sus corazones que les señala lo que deben hacer (*Rom.* 2, 14). Testigos de la existencia de esta ley son, piensa Pablo, tanto la conciencia propia como la práctica discursiva de los hombres, cuyos razonamientos acusan o defienden determinadas conductas ante un determinado auditorio (*Rom.* 2, 15), lo que constituirían una práctica inexplicable en caso de que los contenidos de la moral respondieran simplemente al capricho de cada uno⁴.

La idea de una ley moral inscrita en la naturaleza no es, como se sabe, específicamente cristiana, sino que constituye una afirmación central del estoicismo griego y romano, como se ve, por ejemplo, en Cicerón, que desempeñó un importante papel en la

¹ Cf. J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005¹², 67-70.

² Tiene a Dios como ejemplar (cf. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, 44, 3. Muchos autores cristianos hablan incluso de una “revelación natural”. Esta convicción la heredó, naturalmente, del judaísmo (sobre este último y la ciencia: C. Domb, “El judaísmo ante la ciencia actual”, en *Atlántida* 12 (1992) 4-11.

³ S. Jaki, *Ciencia, fe, cultura*, Palabra, Madrid, 1990; id., *La ciencia y la fe. Pierre Duhem*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1996. Por otra parte, si no hay un orden en el mundo no tiene sentido hablar de milagros, es decir, de intervenciones extraordinarias de Dios que suspenden los efectos de las leyes de la naturaleza en casos particulares.

⁴ Al final de la *Crítica de la razón práctica*. Kant señala que dos cosas producen en él admiración (*Bewunderung*) y reverencia (*Ehrfurcht*), “el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí” (*Kritik der praktischen Vernunft*, ed. K. Vorländer Hamburg, 1990; se cita según la paginación de la Akademie-Ausgabe, vol. V, Berlin 1913, p. 1-163 [ed. P. Natorp], 161).

transmisión de esa tradición a los siglos siguientes. Esta noción fue retomada con gran fuerza por los autores medievales, particularmente los grandes maestros del siglo XIII⁵.

Mucho se ha debatido sobre las consecuencias del encuentro entre el mundo cristiano y el griego, pero no hay que olvidar que esa influencia no se da solo en la obra de los Padres de la Iglesia y los concilios de los cinco primeros siglos, sino que ya está presente en el comienzo mismo del cristianismo, como lo muestran los citados casos de Pablo y Juan. Para lo que aquí nos interesa, esa convergencia se muestra no solo en la idea de *lógos* y de una ley moral inscrita en los corazones, sino también en la afirmación de que existen ciertos actos que nunca es lícito realizar. Así, Pablo rechaza airado, como una calumnia, el que algunos le atribuyen la afirmación de que es lícito hacer el mal para conseguir el bien (*Rom.* 3, 8), y en diversos pasajes de sus cartas señala tipos de acciones que, de no mediar el arrepentimiento, impiden la entrada al reino de los cielos (*Rom.* 1, 32).

La idea de ciertos actos e incluso pasiones que son siempre malos está literalmente presente en Aristóteles, que afirma, entre otras cosas que “*hay quizá cosas a las que uno no puede ser forzado, sino que debe preferir la muerte tras terribles sufrimientos: así, las causas que obligaron al Alcmeón de Eurípides a matar a su madre resultan ridículas*”⁶.

Salvo contadísimas excepciones, esta idea aristotélica y paulina ha sido recogida por toda la tradición filosófica de inspiración cristiana, hasta que, en los últimos 50 años, ha sido cuestionada, o al menos relativizada, por las éticas de corte consecuencialista. Pero también en nuestro tiempo la tradición de los actos siempre malos encuentra importantes defensores. Entre ellos cabe mencionar a Elizabeth Anscombe, que resume esa enseñanza de siglos cuando afirma:

*“Siempre ha sido característico de esta ética enseñar que hay cosas que están prohibidas, sean cuales sean las consecuencias que se pueden seguir, como por ejemplo: elegir matar al inocente por cualquier motivo, por bueno que éste sea, el castigo vicario, la traición (por la que entiendo ganarse la confianza de alguien en un asunto de importancia por medio de promesas de amistad fiable, y después entregarle a sus enemigos), la idolatría, la sodomía, el adulterio, o hacer una falsa profesión de fe. La prohibición de determinadas cosas sencillamente en virtud de su descripción como tipos de acción identificables de ese modo, independientemente de sus ulteriores consecuencias, ciertamente no agota el contenido de la ética judeo-cristiana, pero se trata de uno de sus rasgos más notables”*⁷.

Los actos que son siempre malos tienen en común el presentar siempre una repugnancia respecto de las exigencias de la razón o, dicho con otras palabras, el ser incompatibles con el bien humano. Ellos implican tratar este bien, o un aspecto de la persona humana, como un medio y solo como un medio para el logro de un fin ulterior, es decir, instrumentalizar algo que, por definición, no entra en la categoría de los instrumentos⁸. En

⁵ Cf. L. Corso de Estrada, *Naturaleza y vida moral. Un estudio sobre el influjo filosófico de Marco Tulio Cicerón en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

⁶ *Ética a Nicómaco*, 1110a27 ss. También: “no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal” (*EN* II 6, 1107a9-17).

⁷ G. E. M. Anscombe, “La filosofía moral moderna”, en: id, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2005, 109.

⁸ Cf. J. Finnis, *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1992.

suma, implica trasladar al hombre un modo de relación que solo es válido para el mundo de las cosas. Para decirlo en terminología de san Pablo (*Rom. 1, 26-27*), pero también de Aristóteles, san Agustín y toda la tradición medieval, se trata de comportamientos *contrarios a la naturaleza*.

La idea de que existe una naturaleza humana y que ella proporciona ciertas pautas que permiten dirigir nuestra conducta ha sido objeto de numerosas críticas, particularmente en los últimos cien años. Recojamos y comentemos, brevemente, dos de ellas.

La primera tiene una raíz escéptica y viene a negar la validez de las apelaciones a la naturaleza con el expediente de mostrar que las cosas que los hombres han considerado “naturales” distan de ser las mismas en todas las épocas y lugares. El caso típico es el de la esclavitud, cuyos defensores, particularmente Aristóteles, la consideraron natural, al menos en alguna de sus formas, más específicamente, cuando beneficia a ambas partes porque vincula a quien tiene determinadas condiciones de liderazgo con alguien que es incapaz de conducirse a sí mismo. Este argumento escéptico tiene una gran fuerza retórica, pero no parece que logre probar mucho. Decir que existen comportamientos naturales o contrarios a la naturaleza no implica, en ningún caso, sostener que el conocimiento de los mismos sea tarea fácil o que esté exento de errores. Precisamente, la existencia de una instancia de apelación moral distinta de los propios gustos o intereses, es lo que permite que podamos explicarnos determinadas experiencias humanas como es el caso del remordimiento de conciencia o el arrepentimiento. Estas experiencias no resultan explicables por la simple presencia en el hombre de ciertos parámetros vigentes en la sociedad y transmitidos por la educación, ya que muchas veces la conciencia mueve a las personas a abandonar y criticar los comportamientos mayoritariamente difundidos.

El siguiente argumento se refiere a la legitimidad de la apelación a la categoría de naturaleza. Quienes, al defender una determinada postura, señalan que una cierta conducta es contraria o conforme a la naturaleza, simplemente se estarían ahorrando el trabajo. La naturaleza vendría a ser una suerte de *deus ex machina*, un recurso fácil que permite resolver un caso sin darse la molestia de argumentar.

El argumento en cuestión no parece ser concluyente, pues podría aplicarse a cualquier otra categoría ética o política. En efecto, constantemente estamos diciendo que una determinada medida gubernativa o una práctica empresarial son contrarias a la democracia, la libertad o la transparencia. Naturalmente, esa invocación constituye solo el comienzo de una determinada argumentación. En algunos casos, la violación de ese bien resulta tan notoria que no necesitamos decir más, pero lo normal será que debamos explicar por qué la democracia, la libertad, etc. resultan lesionadas por esa práctica. Con la naturaleza sucede lo mismo. Recurrir a esa categoría sin dar más explicaciones, implicaría incurrir en un uso dogmático de esa noción, pero este es un riesgo que está siempre presente en la argumentación práctica, también cuando aludimos a la democracia o los derechos humanos.

La invocación a la naturaleza o a alguna otra categoría que haga sus veces, tiene enorme importancia porque ella representa, probablemente, la posibilidad mejor fundada de excluir la prepotencia o el capricho en las relaciones humanas. En su discusión con los sofistas, que afirmaban que todos los criterios de justicia tenían un carácter convencional o, en algún caso más extremo como el de Calicles, sostenían que lo justo se reducía al derecho del más fuerte⁹, Platón y Aristóteles reivindicaron la noción de naturaleza como un criterio que permite discernir unas conductas de otras. Ya en el *Eutifrón*, un diálogo temprano, Platón hace la distinción entre cosas que son malas porque están prohibidas y cosas que están

⁹ Cf. Platón, *Gorgias* 483 a-484 a (Gredos, Madrid, 1983, trad. J. Calonge).

prohibidas porque son malas¹⁰. Esta distinción está en la base de la que hará Aristóteles en el libro V de la *Ética*, entre las cosas justas por naturaleza y aquellas que lo son por convención humana¹¹. Sin una distinción de esta índole, nuestras normas morales quedan sin fundamento.

En efecto, si decimos que hay que obedecer una determinada norma porque, de no hacerlo, recibiremos un castigo, estaremos reduciendo la obligación moral a un mero imperativo de habilidad, destinado a evitar una consecuencia desagradable. Los juicios morales serían entonces meros juicios hipotéticos, como los que son típicos de la técnica (“si quieres abrir la botella, utiliza un sacacorchos”), pero carecerían de la incondicionalidad propia de la moral. En efecto, nadie nos haría un reproche si decidiésemos renunciar a abrir la botella y, por tanto, dejásemos de considerarnos obligados a emplear un sacacorchos. No sucede lo mismo, en cambio, con las prohibiciones morales: no podríamos decir que, como hemos dejado de considerar que la integridad física es un bien deseable, nos sentimos autorizados a emplear la tortura.

Algo parecido sucede cuando pretendemos fundar la moral en el puro consenso. Si afirmamos que debemos obedecer una norma porque *la mayoría* dice que debemos seguirla, simplemente estamos posponiendo la pregunta fundamental: ¿y por qué debo yo hacer lo que quiere la mayoría?, ¿qué fuerza mágica tiene un determinado número de manos levantadas como para que, a partir de ese hecho, se origine una norma moral? Los que pensamos que, dadas ciertas condiciones, resulta obligatorio seguir las normas de la mayoría, tenemos que buscar otro fundamento para apoyar esa obligación. De lo contrario, las apelaciones al consenso social vigente no serán más que una forma velada de fomentar un mal conservadurismo que propone la simple adaptación de los ciudadanos a los criterios dominantes en la sociedad.

La apelación a una naturaleza, a ciertas normas incondicionadas de la razón o a alguna otra categoría semejante, tiene enorme importancia en la tarea educativa. Cuando formamos a alguien mostrándole que existen criterios de moralidad que van más allá de nuestros gustos, no sólo le estamos ayudando a descubrir una pauta para guiar su propio comportamiento. Tanto o más importante es el hecho de que, por esa vía, le estamos mostrando un parámetro para juzgar nuestra propia conducta. Si una ética vale tanto para el discípulo como para el maestro, entonces ha cumplido la condición mínima para que sea una ética respetable. Si, en cambio, se piensa que no existe esa instancia, entonces toda la labor educativa no consiste en más que en modelar la vida del discípulo de acuerdo con los intereses del maestro y su grupo social. Dicho con otras palabras, en ese caso la educación se ha transformado en manipulación, como ha mostrado C. S. Lewis¹².

La idea griega y cristiana de que es posible fundar la moral en la naturaleza, no tiene por qué llevar a pensar que, por esa vía, las conductas de las personas tenderán a adquirir una monótona uniformidad. Nuevamente Aristóteles y sus intérpretes medievales nos pueden servir de ilustración. Es verdad que ellos señalan que hay ciertas acciones que no cabe realizar nunca, pero esa es solo una parte, muy pequeña, de la moral. Es verdad que quien lleva a cabo esas conductas estará violando las exigencias negativas de la naturaleza. Pero junto con ellas hay otras exigencias, de carácter positivo, que dejan abierto un sinnúmero de posibilidades. Y aquí se abre espacio para un amplísimo margen de legítima variedad. Por eso Aristóteles podía decir que los criterios de justicia (convencional) dependen del régimen de que se trate¹³, y los medievales enseñaban que la ley natural no bastaba por sí sola para

¹⁰ Platón, *Eutifrón*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997 (traducción, análisis y notas: Alfonso Gómez-Lobo).

¹¹ *EN V*, 7 1134b18-1135a5.

¹² *The Abolition of Man*, Collins, Glasgow, 1978 (primera edición 1943), 34-48.

¹³ Cf. *Política* III 11, 1282b10-11.

resolver los problemas que día a día se presentan en una sociedad, sino que es necesario especificarla o determinarla¹⁴. Comparaban esta operación con la del arquitecto, que tiene una idea de lo que es una casa, pero que requiere actualizar esa idea en el aquí y ahora. Y, obviamente, en esa tarea de determinación hay un enorme margen para el criterio y gusto del individuo que lleva a cabo esa tarea, de modo que el temor de que la invocación a la idea de naturaleza termine por agotar la legítima espontaneidad del sujeto, se revela como infundado.

La pervivencia de la tradición humanista que nos ha llegado por vía del cristianismo, no tiene que ver simplemente con el deseo de evitar la extinción de un interesante producto histórico, que nos permite entender nuestras principales creaciones culturales. Ella apunta a las condiciones mismas de la libertad en una sociedad democrática, es decir, a la necesidad de que no existan grupos privilegiados, capaces de ajustar la conducta de los otros a la satisfacción de sus propios intereses.

¹⁴ Cf. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II, 95, 2 ad 2