

la conciencia limpia y tranquila  
es un síntoma primordial de animalidad<sup>24</sup>.

El hombre parece ser el único animal que puede estar descontento de sí mismo: el *arrepentimiento* es una de las posibilidades siempre abiertas a la autoconciencia del agente libre. Pero, si somos naturalmente libres, ¿cómo podemos arrepentimos de aquello que hacemos con nuestra libertad natural? ¿Cómo puede traernos conflictos íntimos el desarrollo de lo que naturalmente somos? Debemos entonces dilucidar ahora cuál es nuestra naturaleza y qué sentido tiene la noción de «naturaleza» para nosotros, los animales capaces de mala conciencia.

*Da que pensar...*

*¿Qué significa «habitar» el mundo? ¿Se trata simplemente de estar contenidos en él o de formar parte de él? ¿Qué es «actuar»? ¿Es lo mismo «hacer algo» que «ejecutar una acción»? ¿Puede haber acciones «involuntarias»? ¿Cómo sabemos que hacemos algo voluntariamente? ¿Hay cosas que hacemos voluntariamente pero también «sin querer»? ¿Es lo mismo «decidir hacer algo» que «hacerlo»? «Querer mover mi brazo» y «moverlo» ¿son dos acciones o una sola? ¿Cuándo se puede decir que actúo libremente? Si no lo hago libremente ¿se puede decir que «actúo»? ¿Qué dice la teoría determinista? ¿Pueden resultar compatibles cierto determinismo y cierto tipo de libertad? ¿Es la física contemporánea «determinista» en el mismo sentido en que lo fue la física clásica? ¿Tiene algo -mucho o poco- que ver el determinismo de la física con el problema de la libertad humana? ¿Cuáles son los diferentes usos que recibe la noción de «libertad»? ¿Podemos aceptar ser libres en uno de ellos pero no en otro u otros? ¿Cómo se relaciona la libertad con las exigencias de la vida en sociedad? ¿Qué significa «ser responsable» o «hacerse responsable» de una acción? ¿Puede haber acciones de las que seamos responsables todos o de las que no sea nadie responsable? ¿Cómo entiende la responsabilidad de la acción la tragedia griega, Shakespeare y el Bhagavad Gita? ¿Podríamos arrepentimos de lo que hacemos si no fuésemos libres de hacerlo o no hacerlo? Si somos libres por naturaleza, ¿es antinatural tener mala conciencia por lo que libremente hemos hecho?*

#### Capítulo Séptimo

### ARTIFICIALES POR NATURALEZA

En el capítulo cuarto planteamos un esbozo genérico del hombre como «animal simbólico», señalando los rasgos característicos que le definen frente a otros seres vivos con los cuales -por lo demás- guarda también un parentesco indudable. Los símbolos son convencionales, por tanto el hombre es un animal «convencional», un ser vivo capaz de establecer, aprender y practicar acuerdos de significado con sus semejantes. Pero ahora deberíamos preguntarnos si existe una naturaleza humana, si los humanos estamos formados por la naturaleza y formamos parte de ella, si somos también «seres naturales» además de -¿a pesar de?- ser «convencionales», si hay contradicción o incompatibilidad entre lo uno y lo otro. Nos interesan estas preguntas porque quizá conocer nuestra naturaleza o nuestra relación con la naturaleza nos pueda orientar respecto a cómo actuar y cómo emplear convenientemente nuestra libertad. Después de todo, cuando queremos aprobar o disculpar un comportamiento solemos decir que es «natural» actuar así; y también reprobamos algunas conductas diciendo que son «antinaturales» o contrarias a la naturaleza. ¿Qué queremos decir cuando hacemos tales comentarios?

En nuestra época se oye hablar mucho de la «naturaleza». Las actitudes ecologistas nos previenen contra ciertas formas de obrar que representan amenazas contra lo «natural», ya que ponen en peligro a la «naturaleza» por medio de abusos técnicos, polución industrial, sobreexplotación de los recursos, aniquilación de especies vivientes, manipulaciones genéticas, etcétera. Algunos sostienen que muchos de nuestros males provienen de haberle vuelto la espalda a lo «natural» y recomiendan volver a la «naturaleza», considerarnos parte de ella y no sus dueños tiránicos, dejarnos en cierto modo guiar por ella. Deberíamos, según este punto de vista bastante extendido, manejar fuentes de energía y consumir productos «naturales». Otros creen que tales actitudes nos devuelven a la barbarie, a épocas primitivas, nos hacen desandar el camino del progreso científico al que nada puede ni debe detener. Señalan que la supuesta norma de lo «natural» también sirve para descalificar represivamente como «antinaturales» ciertas reivindicaciones sociales, por ejemplo las del feminismo o las de los homosexuales. Preguntemos de nuevo: ¿de qué estamos

<sup>24</sup> Tomado de Paisaje con grano de arena, de W. Szymborska, trad. de A. M. Moix y J. Slawomirski, Barcelona, Lumen.

hablando tan apasionadamente?

Como ya he indicado en varias ocasiones a lo largo de los capítulos anteriores, nuestra primera tarea filosófica -¡aunque desde luego no la única!- tendrá que consistir en precisar lo más posible los usos de la noción sobre la que se establece la controversia, en este caso «naturaleza» o «natural». Sólo la mala filosofía empieza inventando nuevos términos rimbombantes que nadie entiende en lugar de proponerse aclarar qué entendemos por medio de las palabras comunes que habitualmente utilizamos. Evidentemente no parece que nos estemos refiriendo a lo mismo cuando decimos que la gravitación es una ley de la Naturaleza descubierta por Newton, que es natural que las madres quieran a sus hijos, que la naturaleza es muy hermosa, que naturalmente el agredido reacciona contra su agresor, que los seres humanos somos iguales por naturaleza y que lo más natural es bajar por la escalera o por el ascensor, no saltar desde un sexto piso a la calle. Miremos todo esto un poco más detenidamente.

¿Cuáles son los principales usos del término «naturaleza»? El primero de ellos es el que recibe en el título del famoso poema de Lucrecio, «*De Rerum Natura*» o «De la naturaleza de las cosas». Cada una de las cosas que existen en el universo tiene su propia naturaleza, es decir su propia *forma de ser*. El siglo pasado, una de las personas más lúcidas y honestas que se han dedicado a la filosofía -John Stuart Mill- escribió una obrita breve titulada precisamente *La naturaleza* y que comenzaba así: «¿Qué quiere decirse cuando hablamos de la "naturaleza" de un objeto particular, tal y como el fuego, el agua, o cualquier planta o animal? Evidentemente, el conjunto o agregado de sus poderes o propiedades; los modos en que dicho objeto actúa sobre otras cosas (incluyendo entre éstas los sentidos del observador), y los modos en que otras actúan sobre él»<sup>25</sup>. Quizá también deberíamos añadir explícitamente a estos rasgos -porque de otro modo Lucrecio no nos lo perdonaría- la composición física y la *génesis* de tal objeto o cosa. La naturaleza de algo es su forma de ser, de llegar a ser y de operar en el conjunto del resto de lo existente. De modo que la Naturaleza con mayúscula será el conjunto de los poderes o propiedades de todas las cosas, tanto de las que hay como de las que podría llegar a haber, según señala con razón Stuart Mill: «Así, "Naturaleza", en su acepción más simple es el nombre colectivo para todos los hechos, tanto para los que se dan como para los meramente posibles; o (para hablar con mayor precisión) un nombre para el modo, en parte conocido y en parte desconocido para nosotros, en que las cosas acontecen».

Por supuesto, nos estamos refiriendo realmente a *todo* lo que existe en el universo o puede existir, sea animado o inanimado, racional o irracional, incluyendo también las mesas, los castillos, los aviones intercontinentales y demás artefactos que los humanos producimos. Cualquiera de las cosas hechas por el hombre tiene también su naturaleza, lo mismo que una flor o un río, y responde a propiedades físicas y químicas que comparte con muchos seres no humanamente fabricados. En este sentido, nada de lo que el hombre haga puede ir contra la naturaleza, ni destruirla o perjudicarla porque los productos humanos también forman parte de ella (no está en la mano del hombre «violar» a la naturaleza sino sólo utilizar de un modo u otro sus pautas). Un pesticida no es ni más ni menos «natural» que el agua clara de la fuente, la bomba atómica responde a principios tan naturales como el amanecer o la fabricación de panales por las abejas, el incendio intencionalmente provocado es tan «natural» como el bosque devastado por él. El hombre puede destruir ciertos objetos naturales o perjudicar a otros seres vivos pero siempre siguiendo procedimientos que se basan en la naturaleza misma de las cosas. En este primer sentido del término se da una continuidad natural entre todo lo que existe o sucede en la realidad.

Pero hay otro sentido de la palabra «naturaleza» según el cual es natural todo aquello que aparece en el mundo sin intervención humana. En el libro X de su *Física*, Aristóteles establece que son seres naturales los que tienen su principio y finalidad en sí mismos, es decir los que son *espontáneamente* lo que son y como son. Por el contrario, una cama o una computadora tienen su principio en la capacidad productiva humana y responden a fines que los hombres se han propuesto. Por un lado, están entonces los seres naturales, brotados de una espontaneidad creadora que llamamos en su conjunto «naturaleza»; y por otro los objetos *artificiales*, fruto del arte o la técnica humana (la palabra griega *tejné*, de donde proviene nuestra «técnica», significa también «arte»). Pero la distinción entre lo uno y lo otro deja preocupantes zonas de penumbra. En 1826 se sintetizó por primera vez en un laboratorio la urea, una sustancia que también existe espontáneamente en la naturaleza: el producto así obtenido ¿debe ser considerado natural, artificial... o artificialmente natural? ¿Son naturales o artificiales las diversas razas de perros, los cerdos Duroc-Jersey o los caballos de carreras? ¿Y las variedades de flores logradas a fuerza de injertos? ¿Es natural o artificial la repoblación forestal? La mayor parte de los paisajes que nos rodean son inseparables de la acción humana, sea porque haya intervenido

<sup>25</sup> La naturaleza de J. Stuart Mili, trad. C. Mellizo, Madrid, Alianza Editorial.

activamente en su configuración o por haberse abstenido de intervenir, pudiendo hacerlo. ¿Convierte esta evidencia en «artificial» todo nuestro entorno? Por supuesto, la cuestión más difícil la plantea el propio ser humano, que no llegaría a existir sin la intervención de otros seres humanos que lo engendran física y culturalmente. Según asegura Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*, «los hombres no se han hecho menos a sí mismos de lo que han hecho las razas de sus animales domésticos». ¿Somos los humanos naturales, artificiales... o artificiales por naturaleza?

Cuando lo aplicamos al caso del hombre, el término «natural» se contrapone en primer lugar a «cultural»: lo natural es lo *innato*, lo biológicamente determinado, lo que no se elige ni se aprende sino que se padece; en cambio es cultural lo *aprendido*, lo que recibimos por las buenas o por las malas de nuestros semejantes, lo que elegimos o imitamos, cuanto deliberadamente hacemos. Volvamos de nuevo a consultar al antropólogo Lévi-Strauss: «Pongamos que todo lo que es universal en el hombre proviene del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sometido a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y lo particular (*Las estructuras elementales del parentesco*). En cuanto a la primera parte de este planteamiento -lo universal en el hombre es natural- conviene señalar que su contraria no es verdadera: lo innato o natural en cada ser humano concreto tiene múltiples particularidades, algunas genéricas y compartidas con muchos otros (el sexo, por ejemplo, o el color de la piel y de los ojos, ciertas malformaciones, etc.), pero otras únicas e irrepetibles (huellas dactilares, dotación genética salvo en gemelos univitelinos, etc.). También podríamos considerar parte "natural" de cada uno los cambios accidentales que va sufriendo su estructura física, por ejemplo las secuelas que deja la poliomielitis o el simple y universalísimo fenómeno de envejecer, ya que no hay dos personas que envejezcan exactamente igual. Ni ciertamente que mueran igual. Por supuesto, también cabe discutir este último punto: si me quedo cojo tras ser atropellado por un auto, ¿se trata de un percance "natural" o "cultural"? ¿O un percance "cultural" que afecta a mi parte "natural"? Recuerdo ahora el viejo chiste: "¿De qué murió Fulano? De muerte natural. ¿Cómo ocurrió? Le cayó encima un piano desde un octavo piso. ¿Y a eso le llamas "muerte natural"? Hombre, si no te parece natural que uno se muera cuando le cae encima un piano..."».

Y es que en cada uno de nosotros cualquier rasgo «natural» está siempre contaminado por la cultura y viceversa. Nada más natural y universal en los humanos -como en el resto de los animales- que la necesidad de comer, pero nadie come sin someterse a pautas culturales, reverenciar modas gastronómicas, elegir o rechazar alimentos de acuerdo con hábitos adquiridos: es natural tener que alimentarse pero siempre nos alimentamos culturalmente. ¡Que se lo pregunten si no a los supervivientes de aquel accidente aéreo en los Andes, que tuvieron que optar entre devorar los cadáveres de otras víctimas o morir de inanición mientras esperaban ser rescatados! Incluso si se hubieran visto obligados a sacrificar finalmente a alguno de entre ellos para seguir alimentándose, seguro que lo hubieran echado a suertes, en lugar de elegir al más gordito como sería «natural»... También es naturalísimo, según parece, el instinto sexual pero no el tabú del incesto, el matrimonio, el amor romántico, los *Veinte poemas de amor y una canción desesperada* de Pablo Neruda, etc. Resulta «natural» querer guarecerse de las inclemencias del tiempo, pero no construir palacios o chalets adosados, ni siquiera decorar las cuevas con pinturas rupestres... ¿Y qué diremos del poder? Probablemente es muy natural que los más fuertes dominen a los débiles, como le recuerda Cálleles a Sócrates en el *Gorgias* de Platón, pero eso nunca ocurre entre los humanos sin un complicado aparato político y jurídico. Y se da el caso asombroso de que muchas veces los que son física o naturalmente más fuertes obedezcan a un anciano o incluso a un niño por razones culturales cuya «artificialidad» destacó un amigo de Montaigne, Étienne de la Boétie, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. La «fuerza» con la que unos hombres se imponen a otros casi nunca es mera superioridad muscular o numérica, siempre necesita pasar a lo simbólico, es decir, «artificializarse»...

Y también puede contarse la historia desde la otra orilla. En las sofisticadas conferencias de política internacional se ven de vez en cuando brillar las garras y colmillos de la fiera «natural» que quizá somos, los olopeles del desfile de modas se explican a fin de cuentas por la codicia carnal de nuestro instinto, y no fue Proust ni el primer ni el último gran hombre que en su hora postrera olvidó el prestigio de las convenciones para morir, muy naturalmente, llamando a mamá. ¿Cómo entender todo esto? ¿Diremos que el hombre está compuesto de capas superpuestas, como una cebolla, que las más básicas o íntimas son naturales mientras que sobre ellas se ha ido depositando el estrato de la educación, la sociabilidad, los artificios, etc.? Ahora recuerdo que en las novelas de Tarzán -las cuales tanto contribuyeron a la felicidad de mi adolescencia-, cuando el significativamente llamado «hombre-mono» se enfrentaba mucho después de haber abandonado la jungla a sus enemigos, el comienzo de su ira justiciera solía expresarse más o menos así: «Entonces se rompió la delgada costra de civilización que le cubría y...». ¡Y los malvados podían echarse a temblar! ¿Será sencillamente la cultura una capa o mano de pintura que recubre nuestra naturaleza intacta? Más bien parece que la impregnación convierte en inseparables lo uno y lo otro, tal como escribe en su *Fenomenología de la percepción* un filósofo contemporáneo, Maurice Merleau-Ponty: «Es imposible superponer en el hombre una primera capa de comportamientos que llamaríamos "naturales" y un mundo cultural o espiritual fabricado.

Todo es fabricado y todo es natural en el hombre, como se quiera decir, en el sentido de que no hay una palabra ni una conducta que no deba algo al ser puramente biológico y que al mismo tiempo no se hurte a la sencillez de la vida animal, no desvíe de su sentido las conductas vitales, por una especie de escamoteo y por un genio del equívoco que podría servir para definir al hombre». Por mucho que buceemos hacia el fondo natural de lo humano, siempre hallamos el sello de la cultura mezclando lo adquirido con lo innato; del mismo modo, no hay forma de aislar ninguna actitud o perspectiva cultural que no huela a zoológico, a condicionamiento simiesco. Lo más natural en los hombres es no serlo nunca del todo.

Aplicado a la conducta humana, ese término de «natural» tiene también otros usos comunes que merece la pena al menos mencionar de pasada porque resultan ilustrativos de lo hasta aquí señalado. Por ejemplo, decimos que un comportamiento es «natural» cuando responde a lo habitual o acostumbrado. Se ha dicho, con razón, que la costumbre es una segunda naturaleza... ¡que muchas veces sustituye o desplaza a la primera! Resulta así «natural» en España empezar una comida tomando sopa para luego seguir con el plato principal, mientras que los chinos o los japoneses consideran «natural» tomarla más adelante o al final de la colación. Es «natural» lo más antiguo, lo habitual, lo de siempre... razón por la que algunos consideran «antinatural» todo elemento modernizador o que rompe las rutinas establecidas: con esta dificultad chocaron quienes quisieron abolir la esclavitud o la pena de muerte, así como los defensores de la igualdad jurídica y laboral entre hombres y mujeres o quienes luchan contra la discriminación de la homosexualidad.

También suele llamarse «natural» el comportamiento de los que actúan de manera no premeditada, impulsiva: es «natural», por ejemplo, enfadarse mucho cuando a uno le insultan o echarse a reír cuando ve resbalar a alguien en una piel de plátano. Pero ¿acaso no tiene que ver la educación recibida o la experiencia social de cada cual en tales reacciones supuestamente espontáneas? Quien acaba de romperse una pierna de un resbalón, por ejemplo, no suele reírse al ver caerse a otro sino que acude cojeando a levantarle... Si el hombre, por muy animal que sea, también es racional, ¿por qué no va a ser tan «natural» pensar lo que se va a decir o hacer como reaccionar sin pensar? Por último, decimos que una persona deja de portarse «naturalmente» -según su «modo de ser»- cuando cambia de actitud o conducta por influencia de alguna causa exterior: por ejemplo, Fulano era «de natural» alegre hasta que murió su hijo o era pacífico hasta que le provocaron. Pero ¿no es también «natural» cambiar cuando cambian las circunstancias? ¿No revelan tales estímulos externos una «forma de ser» más verdadera -o igual de verdadera- que la hasta entonces demostrada? Recuérdense lo que decía Schopenhauer sobre el «no nos dejes caer en la tentación»...

A fin de cuentas, da la impresión de que los mismos términos de «natural» o «naturaleza humana» encierran aspectos fuertemente culturales. Incluso parecen inventados para servir de contrapeso a la cultura y a la vez de baremo para enjuiciarla y quizá orientarla. Un pensador al que se le suele atribuir especial nostalgia por un prístino «estado de naturaleza» humano, el dieciochesco Juan-Jacobo Rousseau, reconoce en el prefacio a su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*: «No es empresa fácil desenredar lo que hay de originario y de artificial en la Naturaleza actual del hombre, y conocer bien ese estado (el de Naturaleza) que ya no existe, que quizá nunca ha existido, que probablemente jamás existirá, pero del que es necesario sin embargo tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente». Necesitamos lo natural o el estado de naturaleza para *valorar* adecuadamente la situación actual (social, moral, etc.) en que vivimos. ¡Lo necesitamos aunque como reconoce honradamente Rousseau, nunca haya existido ni vaya a existir! Tenemos que comparar ese ideal llamado «Naturaleza» con la realidad humana en que actualmente vivimos para determinar si nos alejamos de su perfección o tendemos hacia ella. La respuesta de Rousseau (y la de casi todos los que proponen este ejercicio valorativo) es que nuestra sociedad actual se aleja del ideal de la Naturaleza y tanto más cuanto más «moderna» es la institución concreta que consideramos (aunque Rousseau cree que no se debe llorar por la inocencia perdida sino tratar de reconstruir algunos de sus mejores logros igualitarios por medio de un nuevo contrato social). En la actualidad, ciertos ecologistas radicales llegan a defender los «derechos» inalienables de la Naturaleza por encima de los mezquinos y depredadores intereses humanos. Inevitablemente, la pregunta es: ¿por qué?

Quienes toman un cierto ideal llamado «Naturaleza» como medida o patrón para valorar la realidad humana entienden al parecer por «Naturaleza» el estado originario en el que todas las cosas, espontáneamente o por designio de su divino Creador, aún eran *como es debido*. Después aparecieron los hombres, crecieron, se multiplicaron y sobre todo «pecaron» (es decir, inventaron artificios no previstos en el plan natural), lo cual les condenó a una forma de vida «antinatural» y malvada, que acabó contaminando su propio entorno natural. Ahora bien, ¿de dónde sacan que la Naturaleza es el ideal de lo que «debe» ser? Entendida en el primero de los sentidos que antes hemos comentado -el conjunto de las propiedades y «forma de ser» de todas las cosas existentes-, la Naturaleza tiene que ver sólo con lo que las cosas *son*, nunca con lo que «deberían» ser... ¡salvo que decidamos que las cosas siempre deben ser lo que son, lo cual acaba con cualquier «valoración» imaginable! Precisamente lo que parece que nunca encontramos en el mundo natural son «valores», o sea, el Bien y el Mal en sus manifestaciones más indiscutibles. En todo caso, podemos señalar cosas naturalmente «buenas» o «malas» según la forma de ser de cada uno de los elementos que existen. Por

ejemplo, para el fuego el agua es algo muy «malo», porque lo apaga. Pero en cambio es una cosa muy «buena» para las plantas que la necesitan para crecer. El león es muy «malo» para los antílopes y las cebras, porque se los come. Sin embargo, en opinión del león, los «malvados» serían los antílopes y las cebras que se empeñasen en correr tanto que nunca pudiera cazarles, porque le condenarían a morir de hambre. Los antibióticos son muy «buenos» para el hombre porque matan los microbios que le enferman aunque son «malísimos» para los microbios mismos a los que aniquilan. Etc., etc.

Es decir que, como ya señaló Spinoza y algunos otros sabios que en el mundo han sido, lo naturalmente «bueno» para cada cosa es lo que le permite seguir siendo lo que es y lo «malo» aquello que pone obstáculos a su forma de ser o le destruye. Pero como en la Naturaleza hay muchísimas -¿infinitas?- cosas diversas, cada cual con intereses correspondientes a lo que es por naturaleza, resulta inevitable que no haya un Bien ni un Mal válidos para todo lo real, sino una pluralidad de «buenos» y «malos» tan numerosos como cosas diferentes se dan en la realidad. Lo «bueno» para éste es «malo» para aquélla y al revés. De modo que quienes pretenden establecer un ideal «natural» para juzgar la conducta y el devenir humanos tendrán primero que determinar no lo que los hombres son ahora, ni siquiera lo que fueron ayer o hace mil años, sino lo que son «por naturaleza», es decir lo que son, fueron o serán cuando cumplan con su «forma de ser» propia, cuando fueran, sean o lleguen a ser «como es debido». Para ello deberíamos separar claramente lo «natural» de lo «cultural», el plan de la «naturaleza» de los proyectos culturales realizados por el hombre consigo mismo, lo cual no es precisamente tarea fácil como el propio Rousseau se vio obligado a reconocer. Y además, ¿cómo estar seguros de que la «cultura» misma no es el desarrollo más «natural» de lo que al hombre le conviene? Si no hay hombres sin «cultura», ¿cómo podría la «cultura» no ser algo natural, que corresponde a nuestra forma de ser en todo tiempo y lugar?

Aún más: podríamos decir que lo artificial es algo *mejor* que lo natural y que su utilidad consiste precisamente en protegernos de la naturaleza. Las medicinas son artificiales pero sirven para curarnos las enfermedades, que son naturalísimas; la calefacción artificial nos protege del frío natural y el artificio del pararrayos nos libra del rayo natural. Lo artificial no sólo nos protege sino que también nos *potencia*: nos permite viajar hasta la Luna, descubrir seres microscópicos, comer rico jamón, escuchar música sin que haya ninguna orquesta presente y me sirve ahora a mí para comunicarme contigo, lector, por medio de estas páginas impresas (¡aunque quizá no estés dispuesto a considerar esto último como una gran ventaja del artificio!). Si no hubiera cultura artificial, dicen algunos optimistas, viviríamos menos, nos moveríamos más despacio, seríamos mucho más ignorantes, tendríamos que alimentarnos de tubérculos y carne cruda, perderíamos el tiempo luchando a puñetazos con los osos y no disfrutaríamos con Shakespeare, Mozart o Hitchcock. Pero los pesimistas nos recuerdan que sin tantos artificios no tendríamos que padecer la contaminación de los mares ni de los bosques por sustancias fabricadas por el hombre, no morirían millones de personas tiroteadas o bombardeadas, no habría accidentes automovilísticos ni de aviación, los gobernantes no podrían espiarnos electrónicamente y nunca caeríamos en la tentación de embrutecernos viendo concursos televisados.

El bueno de John Stuart Mili protestaba muy dolido: «Si lo artificial no es mejor que lo natural, ¿qué finalidad hay en todas las artes de la vida? Cavar, arar, construir, vestirse son violaciones directas del mandato de seguir a la Naturaleza». Algunos le responderán que mejor nos iría y mejores seríamos si siguiésemos tales mandatos naturales. Pero el problema de fondo continúa siendo el mismo: ¿acaso sabemos qué es lo que la Naturaleza nos manda? ¿Podemos decir que nos «manda» morirnos cuando atrapamos un microbio y que nos «prohíbe» llevar gafas o volar? ¿Acaso sabemos lo que quiere la Naturaleza -si es que existe tan importante señora- de nosotros o *en* nosotros?

De los acontecimientos naturales pueden sacarse lecciones *morales* muy diferentes. Por ejemplo los filósofos estoicos, a comienzos de la era cristiana, recomendaban vivir de acuerdo con la Naturaleza y entendían que tal acuerdo consistía en refrenar las pasiones instintivas, ser veraces y abnegados, cumplir honradamente los deberes de nuestra situación social, etc. Pero Nietzsche se burla así de sus pretensiones: «¿Vosotros queréis vivir "con arreglo a la Naturaleza"? ¡Oh nobles estoicos, qué engaño el vuestro! Imaginad una organización tal como la Naturaleza, pródiga sin medida, indiferente sin medida, sin intenciones y sin miramientos, sin piedad y sin justicia, a un mismo tiempo fecunda, árida e incierta; imaginad la indiferencia misma erigida en poder: ¿cómo podrías vivir conforme a esa indiferencia? Vivir ¿no es precisamente la aspiración a ser diferente de la Naturaleza? Ahora bien, admitiendo que vuestro imperativo "vivir conforme a la Naturaleza" significara en el fondo lo mismo que "vivir conforme a la vida", ¿no podrías vivir así?, ¿por qué hacer un principio de lo que vosotros mismos sois, de lo que no tenéis más remedio que ser? De hecho, es todo lo contrario: al pretender leer con avidez el canon de vuestra ley en la Naturaleza aspiráis a otra cosa, asombrosos comediantes que os engañáis a vosotros mismos. Vuestra fiereza quiere imponerse a la Na-

.....

turalaleza, hacer penetrar en ella vuestra moral, vuestro ideal»<sup>26</sup>.

Quienes recomiendan comportarse «de acuerdo con la Naturaleza» seleccionan unos aspectos naturales y descartan otros. Los estoicos querían ser «naturales» controlando sus pasiones y respetando al prójimo, mientras que por ejemplo el marqués de Sade estaba convencido de que no hay nada más «natural» que hacer cuanto nos apetezca, caiga quien caiga y por mucho dolor que se produzca a los demás. ¿O es que vemos a la Naturaleza preocupada por el sufrimiento de tantos millones de seres vivos que padecen para que otros satisfagan sus apetitos a costa suya? En su disputa con Sócrates (en el *Gorgias* platónico), Cálleles sostiene también que la primera «ley» de la Naturaleza dice que los más fuertes e inteligentes tienen derecho a dominar al resto de los hombres y a poseer las mayores riquezas, a causa de lo cual considera «antinaturales» y por tanto «injustas» las leyes democráticas que establecen la igualdad de derechos en la *polis*, las cuales protegen a los débiles y difunden una moral semejante a la de Sócrates, según la cual es preferible padecer un atropello que causarlo. No faltan hoy científicos sociales o políticos que le dan la razón más o menos explícitamente a Calicles en nombre de la teoría de la evolución de Charles Darwin: si la Naturaleza va seleccionando a los individuos más aptos de cada especie (y a las especies más aptas entre las que compiten en un mismo territorio) por medio de la «lucha por la vida» que elimina a los más frágiles o a los que peor se acomodan a las circunstancias ambientales, ¿no debería la sociedad humana hacer lo mismo y dejar que cada cual demostrase lo que vale, sin levantar a los caídos ni subvencionar a los torpes? Así la sociedad funcionaría de modo más «natural» y se favorecería la multiplicación de la raza despiadada pero eficaz de los triunfadores...

Sin embargo, estos Calicles modernos no han leído con demasiada atención a Charles Darwin. Las doctrinas que profesan se deben más bien a algunos «herejes» del darwinismo, como Francis Galton (un primo de Darwin que inventó la *eugenesia*, según la cual la reproducción de la especie humana debe ser orientada como la de los animales domésticos a fin de producir mejores ejemplares, teoría que los nazis pusieron mucho después en práctica de manera atroz) y Herbert Spencer, filósofo social partidario de un ultraindividualismo radical. En cambio Darwin, en *La ascendencia humana* (su segundo gran libro tras *El origen de las especies*), sostiene algo muy distinto y bastante más sutil. Según él, es la propia selección natural la que ha favorecido el desarrollo de los instintos sociales -en especial la «simpatía» o «compasión» entre los semejantes- en los que se basa la civilización humana, es decir, el *éxito* vital de nuestra especie. Para Darwin, es la propia evolución natural la que desemboca en la selección de una forma de convivencia que contradice aparentemente la función de la «lucha por la vida» en otras especies, pero que presenta ventajas ya no de orden meramente biológico sino *social*. En contra de lo que suponen Calicles y sus discípulos, lo que nos hace «naturalmente» más fuertes como conjunto humano es la tendencia instintiva a proteger a los individuos débiles o circunstancialmente desfavorecidos frente a los biológicamente potentes. ¡La sociedad y sus leyes «artificiales» son el verdadero resultado «natural» de la evolución de nuestra especie! De modo que lo «antinatural» para nosotros será recaer en la «lucha por la vida» pura y cruda en la que prevalece la simple fuerza biológica o sus equivalentes modernos: por ejemplo, la habilidad de unos cuantos para acumular en sus manos los recursos económicos y políticos que deberían estar repartidos de modo socialmente más equilibrado. De esta cuestión tendremos que hablar en el próximo capítulo.

A fin de cuentas, habrá que darle la razón al viejo Galileo cuando a comienzos del siglo XVII confiesa en una carta a Grienberger que «la naturaleza no tiene ninguna obligación hacia los hombres ni ha firmado ningún contrato con ellos». Pero ¿es cierto también lo opuesto? ¿Podemos decir que tampoco los hombres tenemos ninguna obligación para con la naturaleza, puesto que los únicos contratos que nos obligan los firmamos siempre con humanos como nosotros? Muchas personas piensan que tenemos cierto tipo de deberes hacia los seres naturales, como por ejemplo no polucionar los mares, no atentar contra la biodiversidad del mundo exterminando especies vegetales o animales, no destruir los paisajes hermosos, no hacer sufrir a otros seres vivos capaces de experimentar dolor, etc. Por acudir a una distinción que ya hemos utilizado anteriormente, es sin duda «racional» poner los elementos naturales a nuestro servicio para mejorar nuestra vida, prolongarla y hacerla más interesante, pero también parece «razonable» respetar y conservar determinados aspectos de la naturaleza con los que nos hallamos especialmente vinculados o que no podremos reemplazar si son destruidos. Después de todo, nuestra propia vida como seres humanos -no sólo en sus aspectos estrictamente biológicos, sino también en su vertiente simbólica que nos caracteriza como especie- se nutre permanentemente de sucesos «naturales», en cualquiera de los sentidos que le demos a la palabra.

---

<sup>26</sup> Más allá del bien y del mal, § 9, trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar.

Si no me equivoco, cuando hablamos de ciertas obligaciones humanas hacia la naturaleza queremos decir que, aunque en ella no haya valores propiamente dichos, puede estar justificado que nosotros consideremos *valiosas* algunas de sus realidades. De nuevo se mezclan así lo «cultural» y lo «natural», porque valorar es la tarea cultural por excelencia, la dimensión menos «natural»... ¡de nuestra propia «naturaleza»! El funcionamiento general de la naturaleza, tal como podemos observarlo, está regido por la más estricta neutralidad o indiferencia: la naturaleza no tiene preferencias entre los seres, destruye y engendra con perfecta imparcialidad, no parece mostrar ningún «respeto» especial por sus propias obras. Como el mar ve sucederse sus olas que se borran unas a otras sin pretender conservar ninguna en especial, así actúa la Naturaleza respecto a las criaturas. Entre las fallas de Valencia siempre hay una que se salva de la *crema* por aclamación popular que la prefiere a las otras, pero la Naturaleza nunca indulta a ninguno de sus *ninots*...

No podemos asegurar que la «naturaleza» sienta más simpatía por los peces del mar que por las sustancias químicas que los diezman, ni por el bosque en vez de por el fuego que lo destruye, ni que muestre más interés por cualquiera de nosotros que por el virus del sida que le mata. Millares de especies vivas, empezando por los venerables dinosaurios, han sido destruidas «naturalmente» antes de que el hombre apareciese sobre la tierra; los astros explotan en los cielos lejanos en conflagraciones monumentales que dejan en mantillas la mayor de nuestras bombas nucleares con la misma «naturalidad» con la que aparecen nuevos soles, etc. Pero «valorar» es precisamente hacer diferencias entre unas cosas y otras, preferir esto a aquello, elegir lo que debe ser conservado porque presenta mayor interés que lo demás. La tarea de valorar es el empeño humano por excelencia y la base de cualquier cultura humana. En la naturaleza reina la indiferencia, en la cultura la diferenciación y los valores. Entonces debemos preguntarnos qué criterios de valoración podemos tener para fundar nuestras supuestas «obligaciones» hacia los elementos naturales. Dejando claro de antemano que, sean cuales fueren tales criterios, siempre serán «culturales» y nunca propiamente «naturales»...

A mi juicio, podrían ser de tres clases: unos descubrirían el valor intrínseco de ciertas cosas naturales (¡jo de todas!), otros atenderían a la utilidad de los elementos naturales para nosotros y por último los estéticos que se basarían en la belleza de lo natural. Veamos brevemente cada uno de estos modelos valorativos.

-El valor *intrínseco* de la naturaleza me parece el más difícil de razonar, salvo que adoptemos una perspectiva religiosa según la cual todo lo que existe es sagrado porque ha sido creado por un Dios sabio y bueno, etc. Aun así, no es fácil sostener este punto de vista, porque algunas de las religiones que conocemos mejor (por ejemplo la judía y la cristiana) sostienen que las cosas naturales fueron puestas por Dios al servicio del hombre y no descartan el sacrificio de las reses para honrar a la divinidad o cortar miles de flores para ofrendarlas a la Virgen del Pilar. Por supuesto, todas las iglesias conocidas bendicen volar las rocas de una montaña para construir allí un hermoso templo o un monasterio. De hecho, lo «sagrado» consiste en señalar ciertos lugares o ciertas cosas más valiosas y respetables que otras similares (un árbol que no es como los demás árboles, una fuente que no es como las otras fuentes, etc., a causa de alguna presencia divina o santa allí), lo cual va directamente en contra del supuesto valor intrínseco de las realidades naturales. En resumen: si todo lo natural es «puramente» natural, nada tiene propiamente más valor que cualquier otra cosa, o sea que nada tiene valor propio; si hay algo de «sobrenatural» en lo natural, el valor le vendrá de ese añadido divino y no de sí mismo.

Sólo podría haber una relativa excepción: la obligación de respetar la vida, porque se trata de una condición que también nosotros compartimos. Podríamos decir que tenemos la obligación de respetar a todos los seres vivos, porque son nuestros «hermanos» vitales. Pero como la caridad bien entendida empieza por uno mismo, respetar «nuestra» vida nos obliga a sacrificar inevitablemente otras: los animales y vegetales que comemos (nadie puede alimentarse sólo de minerales), los microorganismos que eliminamos para sanar de nuestras enfermedades, las plagas que exterminamos para conservar nuestros cultivos, etc. Hasta los jainitas (que se ponen un velo ante la boca para no respirar insectos sin darse cuenta) «matan» alguna lechuga de vez en cuando para alimentarse. En cambio quizá podríamos decir que hay algo intrínsecamente valioso en evitar sufrimientos *innecesarios* a los animales dotados de un sistema nervioso capaz de experimentar el dolor. Lo difícil resulta entonces aclarar lo de «innecesarios», porque son nuestras necesidades humanas las únicas que pueden establecer el baremo: parece evidente que es «innecesario» torturar a un bicho por el mero placer de verle sufrir, pero ¿es necesario o innecesario alimentar monstruosamente a las ocas para obtener *foie gras*, cazar ballenas, lidiar toros, la matanza del cerdo, etc.? Lo cual nos lleva al punto siguiente.

-El valor *utilitario* de ciertas cosas naturales es el más fácil de argumentar. La obligación de no polucionar el aire, los bosques o las aguas deriva directamente de que nos son útiles, imprescindibles. Haremos mal si deterioramos nuestro medio ambiente por la misma razón que haremos mal si prendemos fuego a nuestra casa... ¡o a la del vecino! Si destruimos hoy por torpeza o codicia lo que mañana necesitaremos, actuamos de forma suicida; si por las mismas malas razones dañamos el entorno ambiental de otros seres humanos o incluso lo que podemos suponer que necesitarán nuestros hijos, estamos actuando de

forma criminal. Es valioso en la naturaleza, según este criterio, cuanto nos resulta imprescindible o beneficioso y no seríamos capaces de reemplazar si desaparece. Por eso resulta imprescindible intentar hallar caminos que hagan compatibles los beneficios del desarrollo industrial con el ahorro de energías no renovables y de otros recursos naturales, tal como propone de forma ingeniosa y sugestiva un filósofo suizo con mucho sentido práctico -Suren Erkman- en un libro muy reciente cuyo título encierra ya todo su programa: *Hacia una ecología industrial: cómo poner en práctica el desarrollo durable en una sociedad hiperindustrial*. Los enfoques actuales de lo que viene a llamarse «sostenibilidad», aunque variados, estarían en este marco.

-El criterio *estético* resulta a la vez convincente y también muy complejo de razonar. La contemplación de ciertas formas de la naturaleza nos resulta placentera: las consideramos «hermosas» (las preguntas que suscita la cuestión general de la belleza las intentaremos abordar en el capítulo noveno de esta obra). Los animales, las flores y bosques, los mares, el cielo estrellado, etc., alimentan nuestra imaginación y nos suscitan sentimientos de serenidad o contento. Pero tales sentimientos no siempre son universalmente compartidos: los pescadores tienen una visión «estética» del mar muy distinta a la de quienes no tenemos que afrontar sus temporales y los pastores aprecian menos a los lobos que algunos ecologistas de la ciudad. En ocasiones quizá resulte sano recordar el dictamen lleno de buen sentido aunque algo cínico de Jules Renard en una anotación de su *Diario* (21 de febrero de 1901): «Sí, la naturaleza es bella. Pero no te enterezcas demasiado con las vacas. Son como todo el mundo». Porque además el valor estético de la naturaleza que nos obligaría a respetar los paisajes entra a veces en colisión con otros valores, sean utilitarios o también estéticos: por ejemplo, la polémica que ha despertado el proyecto del escultor Eduardo Chillida de vaciar la montaña canaria de Tindaya para convertirla en una gran obra de arte. ¿Debemos preferir la estética «espontánea» de la naturaleza o la estética del artista, dotada de un significado humano?

Posiblemente resulta razonable resumir el sentido de nuestras «obligaciones» respecto a la naturaleza en la fórmula que un filósofo contemporáneo, Hans Jonas, ha denominado el *imperativo ecológico*: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra» (en *El principio de responsabilidad*)<sup>27</sup>. Y ni aun así acabamos con las incómodas dudas, porque ¿cómo determinar de modo inequívoco y universalmente válido lo que es una «auténtica» vida humana?

La relación característica del hombre con el acontecer natural ha estado siempre basada en la *técnica*. Junto al lenguaje simbólico, la técnica es la capacidad activa más distintiva de nuestra especie. ¿Qué es la técnica? No sólo el manejo de instrumentos para realizar ciertas operaciones vitales (usar un palo para alcanzar una fruta demasiado elevada), porque eso también lo hacen diversos primates y algunos insectos sociales, sino crear instrumentos por medio de los cuales pueden hacerse *otros* instrumentos: tomar una piedra dura y afilada para cortar ramas de árboles, pulirlas y convertirlas en palos con los que alcanzar las frutas lejanas... En una palabra, hay técnica no simplemente cuando se da un uso instrumental a los objetos sino también cuando existen procedimientos para convertir los objetos en instrumentos. Por extensión, se llama «técnica» a todos los procedimientos necesarios para hacer algo bien: la danza tiene su técnica, así como el toreo o la argumentación. En este sentido, la «técnica» nunca nombra un comportamiento ocasional, único (por genial que sea), sino que implica un conjunto de modos y reglas que se transmiten, que pueden ser aprendidos y reproducidos: una cierta *tradicón* eficaz.

A diferencia de la ciencia, que puede ser meramente contemplativa o «desinteresada» -aunque casi nunca lo es durante demasiado tiempo...-, la técnica responde siempre a la vocación activa del hombre, a sus intereses vitales, a su afán de producir, conseguir, acumular, conservar, controlar, resguardar... ¡o agredir! Resumiendo: al afán constructivo o destructivo de *dominio*. En la época moderna, la proliferación asombrosa de la técnica (se dice que en nuestro siglo se han patentado el noventa por ciento de todos los inventos que ha hecho la humanidad a lo largo de su historia) ha producido dos sentimientos encontrados. Por un lado, entusiasmo desbordante: los avances técnicos -¡el «progreso»!- resolverán las enfermedades, la muerte, la pobreza, la ignorancia, nos permitirán conquistar los cielos y vivir bajo el mar, etc. Por otro, temor y hostilidad: la técnica ha llegado a tal punto que ya somos capaces de exterminar «industrialmente» a nuestros semejantes, de asesinar a multitudes en pocos segundos, incluso de aniquilar toda forma de vida en nuestro planeta. Gracias a la técnica se han multiplicado enormemente los recursos humanos y el número mismo de los individuos de nuestra especie, pero también se han destruido los puestos de trabajo de poblaciones enteras, ha aumentado el abismo que separa a los pueblos desarrollados industrialmente de aquellos que se aferran o no conocen sino técnicas más primitivas, ha aumentado exponencialmente la polución del medio

<sup>27</sup> Por supuesto, la fórmula de H. Jonas parafrasea el imperativo categórico que condensa la norma moral según Kant: «Obra sólo según aquella máxima de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en norma universal».



ambiente e incluso algunos creen que nos amenaza el agotamiento de ciertos elementos naturales básicos. Hoy cualquier ser humano de un país moderadamente industrializado cuenta con posibilidades de confort y entretenimiento inauditos hace pocos decenios: pero quizá su vida está cada vez más supeditada al mero consumo de novedades que le ciega para el conocimiento sosegado de sí mismo y de los demás. Entonces ¿es «buena» o «mala» la técnica? Probablemente ambos juicios son justificables, pero en cualquier caso nada pueden remediar porque parece que la técnica se despliega y multiplica *a pesar* de nosotros, aunque impulsada por nuestros anhelos y codicias. Se diría que cabalgamos sobre un tigre del que ya no podremos bajarnos sin ser inmediatamente devorados por él...

Quizá la visión más feroz y depredadora del fenómeno técnico la haya dibujado en nuestro siglo Oswald Spengler, un pensador de tono fuertemente pesimista (su obra más conocida se titula *La decadencia de occidente*). Para Spengler «la técnica es la táctica de la vida entera. Es la forma íntima de manejarse en la lucha, que es idéntica a la vida misma... Sin duda existe un camino que, de la guerra primordial entre los animales primitivos, conduce a la actuación de los modernos inventores e ingenieros, e igualmente del arma primordial, la celada, conduce a la construcción de las máquinas, con la cual se desenvuelve la guerra actual contra la naturaleza y con la cual la naturaleza cae en la celada del hombre»<sup>28</sup>. Esta perspectiva de la técnica como «guerra» contra la naturaleza contrasta con la visión clásica y renacentista del mismo asunto (hasta Francis Bacon, por ejemplo), según la cual a la naturaleza sólo se la puede dominar *obedeciéndola*, es decir, prolongando sabiamente sus propios procedimientos. Pero lo más significativo de Spengler es su insistencia en que, una vez emprendido el camino de la técnica, ya no podemos nunca detenernos porque alimentándonos con máquinas se nos despierta el apetito de otras nuevas y debemos resignarnos a que «cada invención contenga la posibilidad y *necesidad* de nuevas invenciones, de que cada deseo cumplido despierte otros mil deseos y cada triunfo logrado sobre la naturaleza estimule a nuevos y mayores éxitos. El alma de este animal rapaz es insaciable, su voluntad no puede nunca satisfacerse; tal es la maldición que pesa sobre este tipo de vida, pero también la grandeza de su destino». Según Spengler, la técnica nace como táctica vital del feroz depredador que hay dentro de cada ser humano; pero ¿no podríamos decir también que es el propio desarrollo de la técnica, cada vez más acelerado, lo que fomenta nuestro lado insaciablemente depredador?

Uno de los pensadores más controvertidos de nuestro siglo y sin duda el más influyente, Martín Heidegger, adoptó una visión de la técnica -entendida como culminación de la «voluntad de poder» nietzscheana- que resulta patentemente deudora de la perspectiva de Spengler. Pero para Heidegger no hay «grandeza» ninguna en el destino que nos espera, sino más bien la desesperación de olvidar en la sociedad masificada y consumista las preguntas esenciales de la vida. Cuestiones, por cierto, que aun con la resaca de nuestra borrachera tecnológica tendremos antes o después que volver a formularnos: «Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey en Francia y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sea sólo rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como acontecer histórico, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rijera como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares, entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre como fantasmas las preguntas: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y después qué?»<sup>29</sup>.

Es necesario señalar el toque elitista -¿despótico, quizá?- de Heidegger, mezclando la protesta ante el imperio vacío de la técnica con la denuncia de esas «asambleas populares» multitudinarias, es decir refutando la técnica junto con la democracia. Según eso, el aristócrata del espíritu posee el sentido artesanal de lo que de veras cuenta, mientras que la masa se alimenta de las apariencias vulgarizadoras de sabiduría proporcionadas por los medios técnicamente ultradesarrollados de comunicación. Cabe preguntarse si a veces las reservas frente a la técnica entendida como insaciable producción de medios sin atención a los fines no proviene de una concepción antidemocrática que repudia la difusión masiva de lo que antes era sólo privilegio cultural y jerárquico de unos cuantos. En cualquier caso las objeciones de Heidegger son lo bastante serias como para que no puedan ser desechadas de un plumazo. Pero ¿ha de ser la técnica obligadamente insaciable por provenir de nuestro ánimo de animales feroces en lucha contra lo natural o más bien por responder a una organización industrial capitalista sin meta más alta que el lucro privado de los inversores? ¿Son inimaginables formas técnicas de *reconciliación* con la naturaleza de la que todos dependemos no exclusivamente basadas en su saqueo ilimitado?

<sup>28</sup> El hombre y la técnica, de O. Spengler, trad. de M. García Morente, Madrid, col. Austral.

<sup>29</sup> Introducción a la metafísica, de M. Heidegger, trad. de E. Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova.

En cualquier caso, sorprende la mezcla de «adoración» y desdén que en nuestro tiempo se da por la tecnología. Es frecuente oír que las máquinas son *inhumanas* y las novelas de ciencia ficción han explorado de formas alarmantes y a menudo aterradoras esta «inhumanidad». Pero lo cierto es que las máquinas pueden ser cualquier cosa -¡mala o buena!- menos precisamente «inhumanas». Al contrario, son completamente «humanas» porque están fabricadas de acuerdo con nuestros proyectos y nuestros deseos. Según señaló muy bien Karl Marx en el primer libro de *El capital*, lo que distingue la casa que construye un arquitecto del panal que hacen las abejas es que el arquitecto tiene un «proyecto» previo de la casa, fruto de su imaginación puesta al servicio de sus anhelos. La abeja no tiene más remedio que hacer panales, mientras que nosotros podemos hacer casas, palacios, chozas, chalets adosados o quién sabe qué. Nuestras obras -sean máquinas o cualquier otro tipo de productos- son no sólo plenamente «humanas» sino incluso más humanas que nosotros mismos... puesto que en cambio cada uno de nosotros depende de un programa biológico no inventado por la mente humana. Las máquinas son humanas y demasiado humanas porque no provienen más que del *cálculo* humano, mientras que nosotros somos también hijos del azar o de lo irremediable, pero en cualquier caso de lo que escapa a cualquier cálculo. Tal es la principal razón por la cual resultan éticamente cuestionables ciertos proyectos de manipulación genética o las formas de reproducción clónica que privarían al nuevo ser humano de parte de su dotación genética azarosa, convirtiéndolo en manufactura de sus semejantes. Lo que finalmente nos decepciona y en parte irrita de los productos técnicos (incluso de los más imprescindibles) es que sabemos «todo» lo que son -y por tanto no admitimos que puedan volverse contra nosotros- pero lo que nos fascina, asusta y esperanza de nuestros semejantes humanos es que nadie -¡ni ellos mismos!- pueden saber del todo lo que son y han de ser.

Precisamente por eso, entre todas las técnicas hay una que es la más esencial, aquella de la que cualquier otra depende y sin la que nada podría fabricarse, la gran obra de arte de los humanos: nuestra *sociedad*, el artefacto que formamos todos juntos viviendo en común de acuerdo a tales o cuales normativas... ¡y en frecuente desacuerdo sobre ellas! A comentar diversos aspectos de esta máquina social dedicaremos el próximo capítulo.

*Da que pensar...*

*¿Qué quiere decir que el hombre es un «animal convencional»? ¿Es lo mismo que decir que es un animal «simbólico»? ¿Es incompatible que seamos convencionales y que tengamos «naturaleza»? ¿Se manejan siempre en el mismo sentido los términos «natural» o «naturaleza»? ¿Qué queremos decir cuando hablamos de «la naturaleza» de las cosas? ¿Tienen «naturaleza» todas las cosas que existen en la realidad o sólo unas cuantas? ¿Se refiere la «naturaleza» sólo a lo que existe o también a lo que puede existir? ¿En qué otro sentido suele emplearse la palabra «naturaleza»? ¿Es «natural» todo aquello que existe sin que intervenga el hombre o sólo lo que no es «artificial»? ¿Somos los hombres «naturales», «artificiales», o mitad y mitad? ¿Puede separarse en el hombre lo natural de lo cultural? ¿Son «natural» y «naturaleza» términos culturales... o naturales? ¿Equivale la costumbre a una segunda naturaleza? ¿Por qué debiera ser más «natural» el arrebato instintivo que el cálculo racional? ¿Existen valores «naturales»? ¿Qué es lo «bueno» y lo «malo» de acuerdo con la naturaleza? ¿Puede servir la «naturaleza» como ideal para juzgar la realidad social humana? ¿Tenemos obligación de ser «naturales»? ¿Qué es moralmente mejor: lo «natural» o lo «artificial»? ¿Responden nuestros valores morales a lo que ordena la Naturaleza? ¿Qué quiere la Naturaleza de nosotros? ¿Sirve lo «artificial» o cultural para remediar los males de la naturaleza, al menos en lo que a nosotros respecta?*

*¿Tenemos obligaciones respecto a los seres naturales? En caso afirmativo, ¿por qué? ¿Qué es la técnica y cómo nos relaciona con la Naturaleza? ¿Cuál es la visión de la técnica de Oswald Spengler? ¿Cuáles son las limitaciones de la sociedad tecnológica según Martín Heidegger? ¿Son «inhumanas» las máquinas? ¿Somos nosotros más «inhumanos» que las máquinas... afortunadamente? ¿Cuál es la obra maestra y fundamental de la capacidad técnica humana?*

*Capítulo Octavo*

## VIVIR JUNTOS

Nadie llega a convertirse en humano si está solo: nos hacemos humanos los unos a los otros. Nuestra humanidad nos la han «contagiado»: ¡es una enfermedad mortal que nunca hubiéramos desarrollado si no fuera por la proximidad de nuestros semejantes! Nos la pasaron boca a boca, por la palabra, pero antes aún por la *mirada*: cuando todavía estamos muy lejos de saber leer, ya leemos nuestra humanidad en los ojos de nuestros padres o de quienes en su lugar nos prestan atención. Es una mirada que contiene amor,