

Transformación del concepto de naturaleza en la modernidad: en el origen de la dialéctica entre naturaleza y libertad y de otros dualismos modernos

*Viviana González Hincapié**

Universidad Complutense de Madrid.

vivianag@ucm.es

*Licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense de Madrid, máster en Políticas Públicas y Sociales por la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona. Actualmente centra su labor investigadora como doctoranda a tiempo parcial en la línea de teoría política del Programa de Doctorado en Ciencias Políticas de la UCM. A su vez, se desempeña como ayudante de investigación en la Cátedra Extraordinaria de Políticas de Familia UCM-AFA.

Resumen

Que el pensamiento teórico importa de cara a la forma de entender al ser humano, y con él, al ámbito de la praxis en general y al de la acción política en particular, puede verse reflejado cuando se exploran las consecuencias que ha tenido la transformación de un concepto central en la historia de la filosofía occidental -el concepto de naturaleza-. El objetivo de esta ponencia es indagar en qué consiste fundamentalmente la transformación del concepto de naturaleza en la modernidad y abordar las consecuencias de la misma, centrándonos en aquellas referentes a la relación entre naturaleza y libertad, a la forma de entender al ser humano, a la relación entre las dimensiones social y natural del mismo, y a su posible incidencia en la configuración de un aspecto central de la conciencia política moderna. Lo haremos de la mano de la obra de uno de los pensadores contemporáneos que mayor atención ha dedicado a este concepto –Robert Spaemann-, lo que nos permitirá trazar puentes con la tradición clásica, medieval y moderna. Al final, veremos cómo el abandono de la consideración teleológica de la naturaleza que se consolida en la modernidad, generará una relación dialéctica entre naturaleza y libertad, conduciendo a su vez, a un cambio profundo en la auto comprensión del ser humano; también incidirá en la configuración de una oposición radical entre naturaleza y sociedad, y en la emergencia de la dialéctica entre derecha e izquierda.

Palabras clave: Concepto de naturaleza; modernidad; dualismos modernos; teleología; teoría política moderna.

INTRODUCCIÓN

La modernidad trajo consigo profundas transformaciones tanto en la forma de entender al ser humano como en la manera de relacionarnos con el mundo circundante. Precisamente uno de los conceptos cuya transformación puede ser considerada como central a la hora de abordar estos cambios, es el concepto de naturaleza.

Entre los pensadores contemporáneos que mayor atención han dedicado a este concepto, encontramos al filósofo alemán Robert Spaemann. Siguiendo a Zaborowski (2010: 11) dos de los *leitmotiv* principales del pensamiento de Spaemann son precisamente: (i) la crítica a la modernidad, que no pretende ser meramente oposicional y que, rescatando sus logros, señala a su vez sus limitaciones; (ii) y el redescubrimiento de una perspectiva teleológica de la naturaleza. Si bien algunos de los ensayos del autor abordan directamente distintos aspectos del tema desde una perspectiva filosófica, en la que emplea el análisis histórico, este tema está presente en todo su pensamiento, como un *fil rouge*, tal y como él mismo declara (Nissing, 2008: 126).

Por lo tanto, de la mano de algunas de las obras de este autor, la presente ponencia se propone efectuar una aproximación a la transformación que ha tenido el concepto de naturaleza en la modernidad y a algunas de sus consecuencias más relevantes, centrándonos: (i) en cómo el abandono del concepto teleológico de naturaleza generó cambios profundos en la auto comprensión del ser humano a partir de la modernidad; (ii) en las consecuencias sobre el modo de entender la relación entre naturaleza y sociedad; (iii) y en algunas consecuencias relevantes sobre la configuración de la conciencia política moderna.

Es evidente que estas cuestiones no agotan todas las consecuencias de la transformación del concepto de naturaleza en la modernidad: para esta ponencia hemos dejado fuera una amplia variedad de temas, como la pérdida de una concepción normativa de la naturaleza, la manera de entender al ser humano desde las ciencias sociales, y la discusión referente a la modificación técnica de las condiciones naturales de la vida humana. Estos temas constituyen pistas abiertas para la investigación.

1. SOBRE LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DE NATURALEZA EN LA MODERNIDAD

El concepto de *naturaleza* ha constituido uno de esos conceptos fundamentales sobre los que ha discurrido la filosofía a lo largo de siglos de historia, ocupando un lugar relevante en el ámbito de la filosofía práctica.¹ La comprensión clásica de la naturaleza encuentra en Aristóteles su máximo exponente: si bien aparece ya en su obra una variedad de significados importante, a efectos del tema que aquí abordamos interesa rescatar el sentido teleológico de la naturaleza puesto de manifiesto por el Estagirita, de acuerdo al cual los seres poseerían un dinamismo teleológico propio. En la Edad Media tardía, empiezan a gestarse cambios importantes en esta idea teleológica de naturaleza, que una vez llegada a la modernidad, se encontrará inmersa en una ambigüedad problemática (Spaemann, 2008b: 86 y ss.). Una de las razones principales de esta ambigüedad, que terminará por vaciar de significado el concepto de naturaleza una vez llegada la Ilustración, es el abandono de la consideración teleológica de la misma. Con el nacimiento de la moderna ciencia de la naturaleza, se produjo una negación de la teleología en el objeto, que vendría acompañada por un nuevo modo de entender y plantear la relación entre el ser humano y la naturaleza, propio del objetivismo de la ciencia moderna. A ésta subyace la voluntad de dominación despótica de la naturaleza, que refleja, a su vez, el cambio fundamental que tendrá lugar en el paradigma de conocimiento de la ciencia moderna. Veamos a continuación algunos de estos hitos fundamentales sobre la transformación del concepto de naturaleza en la modernidad.

1.1. Ambigüedad y vaciamiento de significado del concepto de naturaleza

Spaemann nos recuerda que el concepto de naturaleza es originariamente un concepto perteneciente al contexto de la praxis humana, que adquiere su significado específico a partir de conceptos complementarios. Desde la Antigüedad clásica en occidente, recibía su significado específico casi siempre en relación a otro concepto, a veces opuesto, a veces complementario. Su claridad procedía, en efecto, de la claridad de su par opuesto: por eso, dependiendo de cuál era este concepto, el concepto de naturaleza podía adquirir múltiples significaciones. Esto explica que el autor hable de la existencia de una ambigüedad, de una multiplicidad de significados del concepto de naturaleza². Entre las polaridades clásicas del concepto de naturaleza se encontraban parejas clásicas de conceptos como φύσις (*physis*) – νόμος (*nomos*) - en la que el

¹ Para una aproximación a la historia del concepto, véase: Schipperges (1972-1997).

² El autor utiliza el término alemán *vieldeutig*, *Vieldeutigkeit* para describir el concepto de naturaleza. El adjetivo puede traducirse al español por *ambiguo*, *equivoco*, *de muchas significaciones*.

concepto de *physis* designaba la naturaleza, y el de *nomos* la convención-; *physis-techne* –que vendría a designar la relación entre lo natural y lo artificial-; y natural-violento, entre otros. Spaemann señala que en todas estas parejas clásicas de conceptos el concepto de naturaleza desempeñaba una función análoga: “»Por naturaleza« significa siempre en estas parejas de opuestos, el ser que no ha sido puesto por la praxis humana.”³ (Spaemann, 1983d: 20–21). En otro lugar señalará: “La naturaleza siempre designa lo que no ha sido puesto por el *nomos*, por la *techne*, por la libertad (...).” (Spaemann, 2008b: 86).

Pero llegados los siglos XVII y XVIII, esta multiplicidad de significados parece convertirse, expresamente, en un problema: esto puede verse reflejado en el modo en que filósofos como Hume, Boyle y Sturmius cuestionan el uso mismo del concepto, por cuanto se trataría de un término vago e impreciso (Hume, 1964 [1886]: 423), del más ambiguo y equívoco de todos los términos en la filosofía de la naturaleza (Sturmius, 1698; cit por. Spaemann, 1983d: 19; 2008b: 87), llegando al punto de querer suprimirlo completamente para reemplazándolo por el término ‘mecanismo’ (Boyle, 1687; cit. por Spaemann, *ibid.*).

Que esta multiplicidad de significados del concepto de naturaleza se haya convertido en problemática con la llegada de la modernidad, se manifiesta además en el retorno a un concepto emancipatorio, tal y como sucedía en la sofística: si en las parejas clásicas de conceptos ya mencionadas, el concepto de naturaleza casi siempre abrazaba a su contrario, a partir de los siglos XVII y XVIII no sólo reaparece con un carácter crítico y emancipatorio, sino en la coexistencia de planteamientos divergentes (Spaemann, 1983d: 29–30): mientras algunos autores hablarán de ‘liberar la naturaleza’ –esto es, retornar a ella (cf. Holbach, 1990 [1770])- , otros apuntarán hacia la necesidad de ‘liberarse de la naturaleza’ –es decir, de salir de ella (cf. Hobbes, 2000 [1642])-.

¿Cómo es que, llegados a la modernidad, la ambigüedad, esto es, la multiplicidad de significados del concepto de naturaleza se torna en problemática? Spaemann arguye dos razones (2008b: 99), que nos ponen ante la transformación del concepto de naturaleza en la modernidad: se trata del abandono de la consideración teleológica de la naturaleza y de la profunda transformación que experimenta el concepto en la antítesis *natura-gratia*, *naturale-supernaturale*. Aquí nos centraremos sobre todo en el primer aspecto –el abandono de la consideración teleológica de la

³ Las traducciones de los trabajos de Spaemann a los que hacemos referencia en esta ponencia son traducciones propias, a menos que se indique lo contrario. Concretamente, para la traducción de esta frase, introduzco una modificación a la traducción de Rodríguez Duplá (Spaemann, 2004: 25).

naturaleza-, que puede ser considerado como el punto central de la transformación del concepto en la modernidad. Abordar de manera exhaustiva el segundo motivo apuntado por Spaemann excedería los límites de esta ponencia. Conviene, sin embargo, indicar algunas pinceladas que nos permitan entender las implicaciones filosóficas de la transformación que experimenta el concepto de naturaleza en la antítesis *natura-gratia, naturale-supernaturale*, más bien proveniente del ámbito teológico. Esa transformación, que se gestaría ya a finales de la Edad Media, generaría una nivelación de las antítesis clásicas que le otorgaban un significado específico al término, ampliándose éste de modo tal, que terminaría por convertirse en un concepto vacío y carente de función. Todo lo que en las antítesis clásicas se contraponía a la naturaleza o entraba en relación con ella como lo complementario, quedará subsumido bajo la naturaleza en la pareja *naturale-supernaturale* (Spaemann, 1983d: 28, 1987a). Una vez que el concepto de lo sobrenatural caiga bajo el veredicto de la Ilustración, lo natural –carente de referencia alguna- hará alusión al todo.

1.2. Abandono de la consideración teleológica de naturaleza

El abandono de la consideración teleológica de la naturaleza constituye uno de los principales rasgos de la modernidad. Que en la modernidad se abandone la consideración teleológica de la naturaleza, equivale a hablar de un vaciamiento de todo fin inherente a la misma, de un rechazo a la comprensión de la naturaleza en tanto aquello que está orientado a fines. Si de acuerdo a una consideración teleológica de la naturaleza, proveniente en gran parte de la tradición aristotélica, ésta sería aquello que tiende hacia algo desde sí mismo, una naturaleza no teleológica estaría indicando “(...) un inicio en el que no está señalado ningún fin.”⁴ (Spaemann, 2013: 7)

Esta desteleologización encuentra un antecedente importante en la escolástica: de acuerdo a Spaemann, aunque Tomás de Aquino permanece fiel a la interpretación teleológica inmanente de la naturaleza –en línea con Aristóteles-, en él aparece ya una idea que posteriormente algunos utilizarán para eliminar el pensamiento teleológico de la naturaleza: se trata de la idea según la cual la teleología presupone necesariamente una conciencia que anticipe el *telos* (Spaemann y Löw, 2005: 71–79). Pero a lo anterior se sumaría el argumento antiteleológico del nominalismo tardo-medieval, que sólo reconoce fines para el obrar consciente, desechando la idea de una teleología inmanente a la naturaleza (Spaemann, 1983d: 23). Se prepararía así definitivamente el camino

⁴ Traducción de Simón Yarza.

conducente a una visión mecanicista de la naturaleza, en la que los seres naturales habrían perdido su dinamismo interno, su finalidad intrínseca, constituyendo, a lo sumo, piezas de un gran mecanismo, cuya naturaleza quedaba reducida a mera exterioridad, expectante de una orientación de procedencia extrínseca.

1.2.1. Un nuevo modo de entender la relación entre el ser humano y la naturaleza: de la renuncia a la analogía entre ambos hasta el objetivismo de la ciencia natural moderna.

El abandono de la consideración teleológica de la naturaleza aparece en estrecha vinculación con un cambio importante en el modo de entender la relación entre el ser humano y la naturaleza. La comprensión teleológica de la naturaleza equivalía a hablar de una comprensión hermenéutica de la misma, por analogía con la persona humana (cf. Zaborowski, 2010: 67), de modo tal que los procesos de la naturaleza podían entenderse por analogía con las acciones humanas, capaces de proponerse fines. La relación simbiótica y analógica entre el ser humano y la naturaleza, propia de la filosofía de la naturaleza anterior, contemplaba al ser humano como parte de la propia naturaleza, en una estructura jerárquica en la que él se encontraba en la cúspide, a la vez que procuraba entender los procesos naturales por analogía con las acciones humanas. Pero la llegada de la ciencia moderna trajo consigo la renuncia a una tal comprensión: por un lado, la dinamización de la dominación de la naturaleza no presupone una estructura jerárquica de la naturaleza con el ser humano en la cima, sino un proceso de sometimiento progresivo de la misma bajo el ser humano, al cual se opone la naturaleza como objeto (2001a: 457); por otro lado, el nuevo paradigma de conocimiento impide contemplar la naturaleza en su semejanza con nuestra propia experiencia. A partir de entonces, un modo tal de ver las cosas es tildado de antropomorfismo por el paradigma de la ciencia moderna, para el que constituye una trasposición indebida de categorías humanas a la propia naturaleza. La interpretación de los procesos naturales como procesos orientados a fines –que encontraría un modelo paradigmático en las acciones humanas–, no será considerada como una interpretación de carácter científico (Spaemann, 1983b: 238–239).

A diferencia de la concepción clásica y medieval, en la que el sujeto que domina la naturaleza forma parte, a su vez, de una naturaleza entendida teleológicamente, la modernidad temprana nos ofrece dos variantes de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Por una parte, estaría la concepción cartesiana, según la cual sólo el hombre es capaz de proponerse fines, con los cuales somete a una naturaleza totalmente

separada de él. “En esta nueva visión de la naturaleza, el ser humano -en cuanto objeto de la filosofía natural- ya no es más un ser natural, (...) sino que se opone de forma radical y directa a la naturaleza, a la *res extensa*, a la mera extensión, como su dominador pensante, *res cogitans*.” (Spaemann y Löw, 2005: 85) Por otra parte, aparece la concepción hobessiana, de acuerdo a la cual el ser humano formaría parte de una naturaleza, pero que ha dejado de considerarse de forma teleológica, de modo que las propias acciones del hombre ya no requieren de una interpretación teleológica (Spaemann y Löw, 2005: 87).

El objetivismo de la ciencia moderna -que constituye, de acuerdo a Spaemann, uno de los rasgos principales de la civilización científico-técnica propia de la modernidad-, se asienta en esa separación radical entre ser humano y naturaleza, cuyo prototipo se manifiesta en la doctrina de las dos sustancias de Descartes (Spaemann, 1983b: 238). Si la renuncia a la analogía entre los procesos naturales y las acciones humanas haría más difícil el reconocimiento de los fines de la naturaleza por proximidad y simpatía con los propios fines de la acción humana, el objetivismo de la ciencia moderna terminará por operar la separación radical entre ser humano y naturaleza, en cuanto sujeto y objeto de conocimiento.

Desde entonces, conocer una naturaleza que se ha hecho extraña, lejana y ajena a toda categoría humana, se convertirá en un conocimiento meramente exterior. Podemos decir que la transformación del concepto de naturaleza se acompaña de un cambio profundo en el modo de conocerla, en lo que se pretende con ese conocimiento: el cambio de paradigma de conocimiento, proveniente de la ciencia moderna, jugará un papel fundamental en la relación del ser humano con la naturaleza, que a partir de entonces, se convertirá en una relación de dominación despótica.

1.3. Dominación despótica de la naturaleza.

La instrumentalización sistemática de la ciencia al servicio de la praxis vital humana, esto es, “al servicio de la dominación humana sobre todas las condiciones naturales que rodean su obrar, sobre la naturaleza.”, constituye –de acuerdo a Spaemann (1983b: 237)– el signo fundamental de la modernidad. Pero lo típicamente moderno es que al haber alcanzado una nueva dimensión cualitativa con respecto a períodos anteriores de la humanidad, la dominación moderna de la naturaleza se convierte en una de carácter despótico. Precisamente este interés por la dominación ilimitada de la naturaleza constituiría uno de los motivos fundamentales del abandono de la consideración teleológica de la naturaleza (Spaemann, 1983d: 23): para el autor, es

justamente el interés por la dominación de la naturaleza el que nos guía en la objetivación que hace que caiga en el olvido la estructura teleológica fundamental (1983e: 52). “Detrás de la ciencia natural moderna está la voluntad de un dominio «despótico» sobre la naturaleza, que no sólo se sirve de una naturaleza ya formada, sino que hace que la naturaleza, como *materia prima* absolutamente dúctil, desprovista de todo fin propio, quede disponible para cualesquiera fines.”⁵ (Spaemann, 1983a: 67–68). Pero cabría pensar que la dominación despótica que opera la ciencia moderna sólo fue posible una vez que la naturaleza había sido vaciada de toda inteligibilidad interna, de todo fin intrínseco a la misma. Si la naturaleza ya no tenía nada que decir sobre sí misma, si no tendía a nada desde sí misma, podía ser entendida “como *materia prima* absolutamente dúctil”, en la que no había otros fines que reconocer más allá de aquellos que le eran impuestos por el ser humano.

Si en el apartado anterior habíamos visto que el modo de conocer la naturaleza se había visto transformado con la llegada de la ciencia natural moderna, conviene ahora aclarar que el propio concepto de conocimiento también sería transformado por el interés de intervenir en los procesos naturales: “La razón se convierte en razón instrumental, el *telos* se pone exclusivamente del lado de la voluntad humana. Conocer ya no es más poner de manifiesto lo que la realidad es a partir de sí misma, sino responder a la pregunta sobre las posibles funciones que tienen las cosas en el marco de mi actuar.” (Spaemann y Löw, 2005: 86). De esta manera, la relación simbiótica con la cual se concebía el concepto de conocimiento anterior a la modernidad, se contrapone a la nueva idea de conocimiento en cuanto poder de disposición instrumental, tal y como lo describe Hobbes, o en cuanto claridad del estar consigo mismo de Descartes (cf. Spaemann, 1983b: 238–239). Ambas aproximaciones se corresponden con los dos objetivos de la voluntad de conocimiento del hombre moderno, destacados por Spaemann: la dominación progresiva de la naturaleza y la seguridad. Si para Hobbes 1996 [1651]: 21⁶, conocer una cosa significaba saber lo que podremos hacer con ella cuando la poseamos –esto es, poder de disposición instrumental sobre la cosa (cf. Spaemann, 1983b: 239)-, para Descartes el conocimiento consistía más bien en “(...) la claridad sin ventanas de la conciencia que permanece en sí misma, para la cual la naturaleza se ha convertido en lo extraño por antonomasia” (Spaemann, 1983e: 42–43).

⁵ Traducción de Rodríguez Duplá (Spaemann, 2004: 75).

⁶ Cf. traducción de Mellizo (Hobbes, 2002: 31).

1.4. Escisión de los dos componentes del *telos* y teleología invertida.

El abandono de la consideración teleológica de la naturaleza condujo, además, a la escisión de los dos componentes del *telos* que habían sido pensados de modo simultáneo por la teleología natural. Siguiendo a Spaemann (1983e: 55–56), el *telos* – esto es, la finalidad- había significado siempre tanto conservación como cumplimiento, perfección: conservación, por cuanto aludía a la configuración de acuerdo a la cual un ser podía conservarse óptimamente; cumplimiento, perfección, por cuanto apuntaba a la realización de las posibilidades depositadas en ese ser. Pensar la naturaleza teleológicamente significaba pensarla simultáneamente como límite y sentido: límite, en relación a la conservación objetiva; sentido, en relación a la plenitud, a la realización subjetiva. La transformación del concepto de naturaleza en la modernidad, traerá consigo una separación radical entre esos dos momentos del *telos*: los límites que marcaría la naturaleza para la conservación del ser, serían vistos como límites meramente externos, carentes de sentido –o en todo caso, con un sentido que se ceñía únicamente a la autoconservación-, y sin relación alguna con la realización de las posibilidades depositadas en ese ser.

Esta escisión de los dos momentos del *telos*, que nos presenta ahora la autoconservación y la autorrealización como los *disjecta membra* de la teleología anterior, nos permite aproximarnos al concepto de ‘teleología invertida’, con el que Spaemann señala que la modernidad sólo conoce fines en cuanto tendencias a la conservación de lo que ya es (1983e: 45; Spaemann y Löw, 2005: 88–92). La distinción aristotélica entre lo que sucede por causa de la vida y aquello que sucede por causa de la vida buena –que había conservado su validez en toda la tradición aristotélica de la filosofía política, hasta el siglo XV- será suprimida, quedando supeditada la vida buena a la función de conservación de la existencia (cf. Spaemann, 1983c: 214), cuya fórmula precisa aparece en Spinoza (cf. 2007: 210 Ética III, Prop. VII): *conatus sese conservandi est essentia rerum*, esto es, la lucha por la conservación es la esencia de las cosas.

2. CONSECUENCIAS DE LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DE NATURALEZA EN LA MODERNIDAD

Un concepto de naturaleza: (i) ambiguo, carente de significado; (ii) que ha sido vaciado de toda finalidad propia, inmanente; despojado de cualquier inteligibilidad intrínseca, de todo dinamismo teleológico propio; (iii) que ha quedado reducido simplemente a un *factum brutum*, a una mera exterioridad dominable y maleable a

voluntad por el sujeto; (iv) un concepto de naturaleza ajeno a lo humano, que se plantea en los términos de una separación radical, de oposición frente al hombre; (v) que ya no cabe conocer si no es en aras de una dominación progresiva de la propia naturaleza o de la seguridad cartesiana, para la cual la naturaleza se ha convertido en lo extraño; (vi) que ha adquirido un carácter completamente autorreferencial y que sólo conoce fines en cuanto tendencias a la propia autoconservación, cerrando cualquier posibilidad de trascendencia o de realización más allá de sí mismo. Tal es, a grandes rasgos, el concepto de naturaleza que se había venido forjando ya desde finales de la Edad Media y que terminará consolidándose en la modernidad.

Esta profunda transformación del concepto tuvo profundas consecuencias en distintos ámbitos. Aquí nos ceñimos a tres de ellas, de especial relevancia. Se trata, en primer lugar, del establecimiento de una relación dialéctica entre naturaleza y libertad; en segundo lugar, del cambio en la auto-comprensión del ser humano; y en tercer lugar, de los cambios en la forma de entender la dimensión social del ser humano y en un aspecto crucial de la conciencia política moderna.

2.1. Relación dialéctica entre un concepto naturalista de naturaleza y un concepto emancipatorio de libertad.

El abandono de una consideración teleológica de la naturaleza nos pone ante una concepción naturalista de la misma, que como mera exterioridad carente de inteligibilidad alguna, aparece en relación dialéctica frente a la libertad. A la luz de la obra de Spaemann (1983b), podríamos inferir que dos de los rasgos característicos de esta relación dialéctica son, por un lado, la dominación despótica de la naturaleza, y por otro lado, la emancipación de la misma. De este modo, el hombre moderno sólo se considera verdaderamente libre cuando ha sido capaz de emanciparse de todas las condiciones naturales que rodeaban su existencia, con las que a partir de ahora, sólo entrará en relación en aras de una dominación siempre mayor.

Si bien la modernidad trajo consigo una ambigüedad importante entre *liberar la naturaleza* y *liberarse de la naturaleza* –tal y como apuntábamos en el apartado anterior–, podríamos decir que esta segunda concepción se aproxima más a la idea de libertad que terminará primando en la modernidad: se trata de una libertad que se entiende a sí misma como autodeterminación en busca de emancipación. De acuerdo a Spaemann (1983b: 234–235), tal es la forma en la que la modernidad comprende, a grandes rasgos, la libertad, constituyendo –a su vez– el primer rasgo característico de la conciencia moderna.

Que el hombre moderno entienda la libertad como emancipación, equivale a decir que ésta es concebida como un “alejarse de”, como un deshacerse de vínculos tradicionales. Pero si la libertad moderna consiste en un “alejarse de”, carente de cualquier “hacia donde” capaz de indicar un contenido o una dirección determinada, ¿cómo había sido entendida hasta entonces esa libertad? Refiriéndose a la palabra griega *eleutheria*, Spaemann (1983b: 234–235) señala que hacia el siglo V a.C. ésta designaba el poder vivir de modo acostumbrado, siendo el tirano aquel que con nuevas leyes perturbaba dicho modo, obligando a los hombres a salir de lo que para ellos constituía una especie de segunda naturaleza. Bajo la influencia de la filosofía griega posterior y del cristianismo, se desarrolló un concepto de libertad en cuanto autodeterminación que busca por sí misma y se apropia de aquello que es justo y verdadero. Como apunta Zaborowski (2010: 99) comentando a Spaemann, la ‘segunda naturaleza’ que en la Grecia antigua consistía en ese modo de vida tradicional, dejó de ser vista como un dato incuestionable, que mediado por la tradición, habría de ser asumido sin necesidad de la reflexión. El que lo verdadero y lo justo tuvieran que ser escogidos libremente por el ser humano mediante su capacidad de autodeterminación, no significaba que aquello fuera determinado sin referencia a criterio alguno, sino que era definido de acuerdo al concepto de lo natural o conforme a la naturaleza. La autodeterminación, el ejercicio de la libertad, tenía lugar dentro de los límites de la naturaleza.

Llegados a la modernidad, la autodeterminación –que sigue definiendo la libertad- será entendida fundamentalmente como emancipación, “como un «alejarse de», y no como un «hacia donde» que indique un contenido determinado” (Spaemann, 1983b: 235), sin referencia alguna a un concepto de vida buena capaz de marcar la dirección de ese movimiento de desvinculación. Ese rechazo de cualquier vinculación con la tradición, que constituye, por así decirlo, el leitmotiv de la libertad moderna, nos legará una idea de libertad en cuanto “ampliación constante de las posibilidades de elegir” (Spaemann, 1983b: 235), cuya ausencia de dirección en cuanto al contenido, se nutrirá de “poder moverse por tantos caminos como sea posible” (*ibid.*), que –según apunta Spaemann- seguirá definiendo la libertad aún hoy en día en la política y en las ciencias sociales.

2.2. Cambio en la autocomprensión del ser humano: entre el naturalismo y el espiritualismo.

Hemos visto cómo la nueva consideración no teleológica de la naturaleza, supuso un cambio fundamental en la forma en la que el ser humano se relaciona con el

medio que lo rodea. Este cambio tuvo lugar con la llegada del nuevo paradigma de la ciencia natural moderna, que contribuiría a redundar en la consideración del hombre como “lo otro” que la naturaleza. Pero este modo de conocer la naturaleza, que vaciándola de toda finalidad interna establece una relación de dominación ilimitada sobre ella, se trasladó, a su vez, a la forma de conocer y de entender al ser humano en la modernidad: desde el siglo XIX, las ciencias humanas y sociales también descubrieron que el propio ser humano podía ser observado bajo la forma de la objetividad científica (Spaemann, 1983b: 239); la misma con la que las ciencias naturales se aproximaban a su objeto de conocimiento, que no era más que una naturaleza muerta, entendida en términos naturalistas.

Si desde el paradigma de la ciencia moderna trasladado a las ciencias humanas y sociales, se fue asentando una postura naturalista –meramente externa y objetivadora– en la forma de entender al ser humano, en el pensamiento moderno se fueron fraguando –a la par– posturas de carácter más espiritualista en cuanto a la autocomprensión del ser humano, que acentuaban más bien el polo de la libertad y de horizonte de sentido de lo humano. Mientras que para las posturas de carácter naturalista el ser humano no era más que una pura naturaleza objetivable, una mera máquina de supervivencia, carente de todo trazo inteligible de interioridad, desde las posturas espiritualistas, aquel era visto como una libertad absoluta, una mera trascendencia (cf. Spaemann, 1987b: 17–18)

La contraposición entre naturaleza y libertad, o naturaleza y espíritu, que habría seguido al abandono de un concepto teleológico de naturaleza en la modernidad (cf. Zaborowski, 2010: 69), condujo a un cambio profundo en la autocomprensión del ser humano, que a partir de entonces oscilará entre posturas naturalistas y posturas espiritualistas (cf. González, 1996: 149, 155). Este dualismo, presente en la forma de entender al ser humano, atraviesa en realidad toda la filosofía moderna (Zaborowski, 2010: 60). En efecto, ambas posturas podrían considerarse como el reflejo de un dilema moderno fundamental ante la pregunta por el ser humano, que aparece de modo paradigmático en el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* (Descartes, 2011), a la vez que encuentra un reflejo en el planteamiento de Kant (1833) sobre los puntos de vista fisiológico y pragmático en la antropología.

De acuerdo a Spaemann (1987b: 15), para Descartes este dilema moderno adquiere la forma del carácter impensable de la unidad de cuerpo y alma: plantea pues, una separación radical entre cuerpo y alma, materia y espíritu, sensación y pensamiento, *res extensa* y *res cogitans*. Al reducir la naturaleza a la *res extensa*, esto es, a una materia extendida desprovista de interioridad, ésta se correspondería con una comprensión del ser humano que se atiene a lo que en él hay de natural, pero en

términos más bien naturalistas, en cuanto exterioridad de la que cabe excluir toda referencia al sentido. Por su parte, la razón quedaría reducida a lo contrario: la *res cogitans*, equivalente a la pura interioridad encerrada en sí misma de manera absolutamente autorreferencial. A ésta se correspondería una comprensión del ser humano en la que el pensamiento y la subjetividad de la conciencia, el yo pensante, se colocan como fundamento. Pero en el dualismo cartesiano no sólo se establece una distinción, sino que la verdad del ser humano se identifica con su pensamiento –aparece así el célebre *cogito ergo sum* (pienso, luego existo)-, quedando el ámbito de lo corporal, de lo natural, como lo meramente extenso.

Debido a que el planteamiento cartesiano imposibilita el intento por armonizar una visión de nosotros mismos como objeto y, a la vez, como conciencia de ese objeto; esto es, como sujeto y como objeto, Spaemann (1987b: 16) señala que para Descartes resulta imposible articular una antropología filosófica en sentido estricto. La separación radical entre la *res cogitans* y la *res extensa* contribuiría preponderantemente a la dialéctica moderna entre mente y cuerpo, espíritu y materia, influyendo significativamente en la trayectoria posterior del pensamiento moderno y en sus dualismos subyacentes (Zaborowski, 2010: 60).

Por su parte, en el prólogo de su obra “*Antropología en sentido pragmático*”, Kant hace referencia a un dualismo fundamental de perspectivas ante la pregunta de qué es el ser humano -el punto de vista fisiológico y el punto de vista pragmático (Spaemann, 1987b: 14–15)-: “(e)l conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático, hacia aquello que el hombre -como ser que actúa libremente- hace de sí mismo, o puede o debe hacer”⁷ (Kant, 1833: X–XI). La pregunta que subyace a este planteamiento es la siguiente: “¿Puede un ser que actúa libremente ser concebido –en resumidas cuentas- como una producción de la naturaleza?” (Spaemann, 1987b: 15). En esta pregunta, podemos vislumbrar algo del dilema moderno que ya hemos anunciado ante la pregunta por el ser humano: dilema en el que la consideración del ser humano como ser libre, como ser pensante, aparece en cierta oposición a su consideración como ser natural.

Podemos pensar que el punto de vista fisiológico señalado por Kant es indicativo de una consideración naturalista de la naturaleza, que podría compararse a la manifestación exterior de la *res extensa* cartesiana. Limitándonos a este punto de vista, la naturaleza humana habría de entenderse como totalidad finita, que puede consumarse en sí misma como totalidad biológica y complacerse en esa consumación (Spaemann,

⁷ Traducción de Innerarity y Olmo: Spaemann (1989b: 23).

1989a: 119). Desde el punto de vista pragmático, en el que se destaca lo que el ser humano hace a partir de sí mismo, se exalta el polo de la libertad y con él, el de la conciencia, el del pensamiento, como lo propiamente humano, lo cual puede entenderse por analogía con la *res cogitans*. El ser humano aparece aquí como subjetividad descarnada, que dispone de un organismo natural (Spaemann, 1989a: 218), pero cuya naturaleza –meramente corporal- ha de ser considerada como un instrumento de la razón (cf. González, 1996: 25).

Pero en el siglo XX ha seguido estando presente este dualismo de perspectivas: ante la pregunta por lo que es el ser humano, el dualismo entre hermenéutica y cientismo parece haber adquirido la forma de un “empate insuperable” (Spaemann, 1987b: 17–18). Para ilustrar con agudeza ambos extremos, el autor apunta, por un lado, hacia la comprensión del hombre ofrecida por Sartre, que en cuanto libertad absoluta, insubstancial y carente de ser, constituye una pura trascendencia finita, en la que se radicaliza la perspectiva interior de la *res cogitans*. Por otro lado, la postura del biólogo molecular Richard Dawkins ejemplifica el reduccionismo cientista, en cuanto para él, el ser humano es una mera máquina de supervivencia, un robot.

El dualismo moderno fundamental expuesto hasta aquí, apunta hacia una comprensión dialéctica de la persona, propia de la modernidad, que pretende explicar al ser humano en términos dualistas, de carácter antagónico y excluyente, ya sea bajo los términos de una naturaleza entendida en términos naturalistas, como mera exterioridad, cerrada a cualquier perspectiva de trascendencia, o de una libertad absoluta:

"Porque la concepción moderna de persona, que dicotomiza naturaleza y libertad, tiende a oscilar entre una persona ‘espiritualizada’ (y así, una comprensión más completa de la libertad a costa de la naturaleza de la persona) y una persona ‘materializada’ (y por lo tanto una comprensión de la base natural de ser persona a costa de la libertad y la subjetividad)." (Zaborowski, 2010: 179)

2.3. Cambios en la consideración social del ser humano y en la conciencia política moderna.

La pérdida del concepto teleológico de naturaleza también incidió de manera significativa tanto en la forma de entender la dimensión social del ser humano a partir de la modernidad, como en la configuración de la conciencia política moderna. A continuación, abordamos: (i) algunas consideraciones referentes a la relación entre las dimensiones social y natural del ser humano, cuando el hombre moderno – ejemplificado en la figura de Rousseau- abandona la consideración teleológica de la

naturaleza; (ii) y la tesis de Spaemann según la cual la dialéctica entre derecha e izquierda –característica de la conciencia política moderna desde el siglo XVIII- podría ser interpretada como producto de la desintegración de la teleología.

2.3.1. Cuando naturaleza y sociedad emergen en radical oposición en el marco de la consideración moderna de naturaleza: el caso de Rousseau.

Tras la profunda transformación del concepto de naturaleza en la modernidad, ¿qué relación encontramos entre las dimensiones social y natural del ser humano? De acuerdo a Rousseau –a quien Spaemann dedica especial atención por considerar que se trata de una figura paradigmática de la modernidad (cf. 2008a)-, lo natural es de tal modo el estado inicial del ser humano, que para obtenerlo se habrá de efectuar una abstracción radical de todo lo institucional e histórico, incluido el lenguaje. La oposición entre naturaleza y sociedad emerge así de manera preponderante en la consideración moderna de la naturaleza. Mientras que para Aristóteles (2017: Libro I, 1253a) el hombre es un ser que habla, que es político por naturaleza y que deviene aquello que realmente es mediante un proceso que tiene lugar al interior de una comunidad, "Rousseau (...) intentó obtener aquello que conocemos como naturaleza humana mediante una abstracción radical de todas las condiciones sociales e históricas. Lo que constituye lo natural, no se mostraría al final, sino que sería aquello que existe de manera inicial." (Spaemann, 1987b: 24).

Si el *homme naturel* es un ser anterior a la transmisión social y cultural del lenguaje, entonces ya no podrá ser buscado ni siquiera en los primitivos. De este modo, el estado de naturaleza no podrá ser concebido como un estado fáctico-histórico, sino como un estado meramente hipotético (Spaemann, 2008b: 101–102), que podría hallarse con ayuda de la reflexión sobre la propia espontaneidad, anterior a la razón. La tesis sobre la bondad del hombre natural puede entenderse a la luz de la noción de pureza de la espontaneidad primera, en la que Rousseau busca encontrar ese estado de naturaleza inicial. Spaemann (2008b: 102–103) señala que, para Rousseau, el *status naturae purae* constituiría el estado de completa autosatisfacción del individuo aislado, y la salida de la naturaleza acontecería gracias a la libertad -entendida como cierta independencia del instinto- y a la perfectibilidad que de ella se sigue. Pero contrario a lo que se podría pensar a primera vista, Rousseau rechaza expresamente cualquier contenido teleológico del término: "La perfectibilidad no es ninguna entelequia, que empuje hacia la realización de un telos, sino una mera disposición pasiva al desarrollo de facultades sociales." (Spaemann, 2008b: 103).

En cuanto a la salida de la naturaleza, esa “completa abolición de la inocente autorreferencia del *homme naturel*” (Spaemann, 2008b: 108) como presupuesto de la entrada del ser humano en la sociedad, Spaemann ve que el cometido principal de la totalidad política en Rousseau es precisamente la sustitución de esos vínculos naturales: “Lo más elevado que el «*homme civil*» puede alcanzar es la integración en una «*société close*», que es tan total, que puede sustituir los vínculos naturales perdidos.” (2008b: 107). Por eso el propio Rousseau señala que las buenas instituciones sociales son precisamente aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre⁸ (Rousseau, 1969: 249). Pero cuando el hombre ha salido de la naturaleza y ha entrado en la historia -en el sentido de un desarrollo que le ha permitido convertirse en un ser histórico, moral y religioso-, este nuevo estado constituye un estado de alienación, de distanciamiento de la naturaleza. “La existencia fuera del «*status naturae purae*» es y permanece una existencia alienada.” (Spaemann, 2008b: 107).

Pero lo que Rousseau lamenta de su propia época no es el distanciamiento de la naturaleza, sino la disolución de la totalidad política fundada sobre la desnaturalización del hombre y la reaparición parcial de la naturaleza, que habrían conducido a una existencia doble ejemplificada en la figura del burgués. Ante este escenario, lo que Rousseau plantea es la plena emancipación del *homme naturel*, a través de una educación natural.

¿Cómo es posible que Rousseau sugiera ahora una educación natural, si precisamente el estado natural era anterior a cualquier proceso cultural, y por tanto, a la educación misma? A este respecto, es importante aclarar que esta educación natural sería aquella que tuviera como fin el de la propia naturaleza, que el mismo Rousseau describe en términos de «*sentiment de nôtre existence*» (1969: 253). No se trataría, pues, de un fin de carácter teleológico, sino de uno consistente en el simple goce de sí mismo, en la retrospectiva sentimental total de un ser vivo hacia sí mismo. Sólo en el mundo de la cultura, mediante la educación natural, ese sentimiento de la existencia sería elevado a la máxima intensidad (Spaemann, 2008b: 110): la conciencia aparecería aquí como la forma más alta de esa auto-referencia total del individuo, pues en ella el hombre regresaría a sí mismo, se convertiría nuevamente en un ser natural, pero más plenamente natural que el propio *homme naturel*. Spaemann (2008b: 111) destaca que para Rousseau, una educación natural de estas características sólo podría ser

⁸ «Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le *moi* dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. » Rousseau (1969: 249).

desarrollada por el estado civil, que a la par que desarrolla las facultades naturales del ser humano, las pone en relación con ese sentimiento de la existencia auto-referencial. Así pues, en este sentido pleno, para el ginebrino la naturaleza sería un producto tardío, que sólo la sociedad burguesa liberaría como subjetividad.

2.3.2. De la desintegración del telos a la configuración de la conciencia política moderna: dialéctica derecha-izquierda.

Habíamos señalado ya que el abandono de la consideración teleológica de la naturaleza condujo a la escisión de los dos componentes del *telos* que la teleología natural había pensado de modo simultáneo: el referente a la autoconservación y el referente a la autorrealización, a la perfección. En el pensamiento premoderno la naturaleza era pensada teleológicamente; su finalidad, su *telos* era entendido simultáneamente como límite –referente a la conservación objetiva– y como sentido –referente a la plenitud, a la realización subjetiva–. Con el abandono de la consideración teleológica de la naturaleza en la modernidad, estos dos componentes se escinden, sustrayendo de la naturaleza cualquier esbozo de sentido –relativo a la perfección–, y dejándola meramente como límite exterior –en referencia a la autoconservación–.

Spaemann (2001b: 261) ve reflejada esta escisión en el planteamiento freudiano relativo a los principios de placer –más próximo al ámbito de la plenitud y del sentido–, y de realidad –más cercano a la conservación y a los límites–, cuya antítesis interpreta como el resultado inevitable del abandono de la idea de finalidad en la naturaleza. Para el autor, ya en Hobbes se había operado una escisión entre ambos momentos, con el anhelo y la apetencia del hombre como algo ciego e ilimitado -principio de placer- por un lado; con el miedo, como único capaz de poner límites a ese anhelo ilimitado, por el otro, bajo la forma del Estado como representante del principio de realidad.

Pero el pensador alemán va más allá en su intuición, extrapolando las consecuencias de la desteleologización de la naturaleza -más específicamente, de la escisión del límite y el sentido, unidos en una consideración teleológica- sobre una de las dicotomías fundamentales que ha estado presente en la conciencia política moderna desde el siglo XVIII: la dialéctica izquierda-derecha. Ésta es interpretada como una dialéctica entre los miembros dispersos de la teleología: por un lado, la autorrealización, el componente perfectivo, que se encontraría en las posiciones de la izquierda; por otro lado, el componente de autoconservación, del establecimiento de límites, más bien representado por la derecha. Así pues, la izquierda tomaría partido por el principio freudiano de placer, por la imaginación y la utopía; mientras que la derecha lo haría a

favor del principio freudiano de realidad, esto es, por el principio de conservación o de razón. Ante una situación dada, la primera acentuaría los derechos del individuo y el incremento de oportunidades y libertades de determinados grupos; la segunda, optaría más bien por la razón de estado, y por no arriesgar un determinado nivel ya alcanzado de libertades y derechos (Spaemann, 2001b: 262).

Cuando veinte años más tarde⁹, Spaemann añade que las categorías de derecha e izquierda ya no abarcan las alternativas reales de nuestra vida pública, apuntará que el debate entre comunitarismo y liberalismo refleja nuevamente los *disjecta membra* de la teleología natural clásica, pero que esta vez lo que entraría en contraposición ya no serían los principios de realización y de conservación, sino las dos definiciones aristotélicas del ser humano, en cuanto ser racional y ser político.

3. CONCLUSIONES

Abordar la transformación del concepto de naturaleza en la modernidad y las profundas consecuencias que ella produjo en ámbitos tan distintos como centrales para la vida humana, nos ha permitido indagar sobre el papel que desempeña el pensamiento teórico como motor y desencadenante de cambios profundos en el ámbito de la praxis humana, sin desconocer que ante consecuencias de tan hondo calado como las que produjo la transformación del concepto que aquí analizamos, pensamiento teórico y acción se entremezclan de manera intrincada. Lo hemos visto con la transformación del concepto de naturaleza: en unas ocasiones, ha sido el cambio teórico el que ha potenciado determinados cambios en el ámbito de la praxis –véase aquí, por ejemplo, el cambio en la forma de entender al ser humano una vez que se produjo el vaciamiento teleológico de la naturaleza, desvinculándola completamente de la libertad-; en otras ocasiones, ha sido la praxis naciente la que ha motivado el interés por un cambio teórico o la pervivencia de un determinado cambio en ciernes –véase aquí, por ejemplo, el interés por la dominación despótica de la naturaleza, como uno de los motivos principales que condujeron al abandono de una consideración teleológica de la misma en la modernidad-.

La transformación del concepto de naturaleza que se consolidará en la modernidad –uno de cuyos rasgos centrales es el abandono de su consideración

⁹ El artículo “Sobre la ontología de derechas e izquierdas” (versión en español: Spaemann, 1984) fue publicado por primera vez en alemán en 1979. Con ocasión de una nueva publicación del mismo (Spaemann, 2001), el autor añade una nota final al artículo original, a la que aquí hacemos referencia.

teleológica–, nos dejará frente a un concepto de naturaleza no sólo ambiguo y carente de significado, sino desprovisto de toda finalidad e inteligibilidad propia, de la que se ha sustraído toda analogía con el ser humano y al que ahora éste se opone de manera radical; un concepto de naturaleza reducido a un *factum brutum*, a una exterioridad que sólo cabe dominar despóticamente como mero ámbito del hacer humano; y que finalmente, ha adquirido un carácter completamente autorreferencial.

Ante el amplio abanico de consecuencias desencadenadas por la transformación del concepto de naturaleza, en esta ponencia nos hemos centrado en algunas de ellas, del todo relevantes para la forma de entender y configurar la vida humana, social y política a partir de la modernidad. De la mano de la obra del pensador alemán Robert Spaemann, hemos apuntado que el abandono de una consideración teleológica de la naturaleza nos ha dejado frente a una concepción naturalista de la misma, cuya relación con la libertad se plantea en términos dialécticos de dominación despótica y de emancipación. A su vez, esto ha conducido a un cambio fundamental en la auto comprensión del ser humano, que desde entonces oscila entre posturas de carácter naturalista –próximas a una concepción materializada de la persona, como mera exterioridad de la que cabe excluir toda referencia al sentido-, y posturas de carácter espiritualista –desde las que se exalta la libertad absoluta en los términos de una subjetividad auto-referencial, sin conexión alguna con una dimensión normativa de la naturaleza–.

La pérdida del concepto teleológico de naturaleza también incidió de manera significativa sobre la forma de entender la dimensión social del ser humano en la modernidad, tal y como ha quedado de manifiesto tras abordar algunos aspectos del análisis de la obra de Rousseau llevado a cabo por Spaemann. En torno al concepto de naturaleza planteado por Rousseau, emergen dos paradojas fundamentales: la primera de ellas consiste en que al lado de la conocida tesis sobre la bondad del hombre natural, que se encontraría en un estado anterior a las condiciones sociales e históricas, Rousseau exalta la integración del ciudadano en la totalidad política, cuyas instituciones sociales son tanto mejores cuanto más sepan desnaturalizar al hombre. La segunda paradoja aparece cuando se compara la formulación rousseauiana de *lo natural* en cuanto estado inicial hipotético del hombre, anterior a la socialización y a la adquisición del lenguaje, con la propuesta de una educación *natural* en el Emilio: ¿cómo puede haber una educación natural si el *état naturel* era un estado precisamente anterior a la educación y al proceso cultural? La respuesta radica en que para Rousseau, la educación natural es aquella que permite restaurar el carácter autorreferencial del individuo, alcanzando el fin de la naturaleza –en cuanto mera fruición de sí mismo- incluso en

mayor medida que en el *homme naturel*: Emilio es educado enteramente para sí mismo, así como el hombre natural lo es todo para sí (Rousseau, 1969: 249). Esto nos estaría indicando que la naturaleza tendría un sentido pleno sólo en cuanto producto tardío, que la sociedad burguesa liberaría como subjetividad (Spaemann, 2008b: 111).

De este modo, si bien por una parte la comprensión del estado de naturaleza como lo inicial y anterior a cualquier proceso de socialización y configuración socio-política –típico de las formulaciones contractualistas modernas-, plantea una oposición radical entre naturaleza y sociedad, por otra parte, la propuesta de una educación natural que liberaría la naturaleza como pura subjetividad auto-referencial, alcanzando el pleno desarrollo del hombre moderno, nos dejará del lado del polo abstracto de la libertad, reforzando una vez más la idea cartesiana –típicamente moderna- de que lo propiamente humano se restringe a una *res cogitans* sin vinculación alguna con una naturaleza de la que se ha extraído toda inteligibilidad propia. Para Spaemann (1987b: 26), es en Rousseau donde mejor puede leerse este dualismo de la antropología moderna.

Finalmente, Spaemann ve que la ruptura de una consideración teleológica de la naturaleza incide también sobre la configuración de una de las dialécticas fundamentales de la conciencia política moderna –la dialéctica entre izquierda y derecha-. Los *disjecta membra* de la teleología natural clásica, estarían reflejados en los dos extremos políticos: por un lado, la autorrealización, la perfección y plenitud de sentido, caerían del lado de la izquierda, desde la cual se tomaría partido por el principio freudiano de placer, la utopía y la imaginación; por otro lado, la autoconservación y el establecimiento de límites en aras de la misma, estarían más bien del lado de la derecha, que tomaría partido por el principio freudiano de realidad.

Bibliografía

- Aristóteles. 2017. *Política*, 7ª edición revisada: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Descartes, René. 2011. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, 1a. ed. 2002, 3ªreimp. Madrid: Tecnos.
- González, Ana M. 1996. *Naturaleza y dignidad: Un estudio desde Robert Spaemann*. Pamplona: EUNSA.
- Hobbes, Thomas. 1996 [1651]. *Leviathan*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. 2000 [1642]. *De cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza Editorial.

- Holbach, Paul H. D. d. 1990 [1770]. *Système de la nature*. Paris: Fayard.
- Hume, David (1964 [1886]). "Dialogues concerning natural religion", en David Hume, *The Philosophical Works: Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects and Dialogues concerning natural religion / Vol.I-II, A treatise of human nature*. (eds.) Thomas H. Green, Thomas H. Grose, Reprint of the new London 1886. Aalen: Scientia.
- Kant, Immanuel. 1833. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 4^a ed. Leipzig: Verlag von Immanuel Müller.
- Nissing, H.-G. (ed.) (2008). *Grundvollzüge der Person: Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*. München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969). "Émile", en Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Schipperges, Heinrich. 1972-1997. "Natur", en Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett/Cotta, 215–244.
- Spaemann, Robert (1983a). "Die Aktualität des Naturrechts", en Robert Spaemann, *Philosophische Essays*. Stuttgart: P. Reclam, 60–79.
- Spaemann, Robert (1983b). "Ende der Modernität?", en Robert Spaemann, *Philosophische Essays*. Stuttgart: P. Reclam, 232–260.
- Spaemann, Robert (1983c). "Funktionale Religionsbegründung und Religion", en Robert Spaemann, *Philosophische Essays*. Stuttgart: P. Reclam, 208–231.
- Spaemann, Robert (1983d). "Natur", en Robert Spaemann, *Philosophische Essays*. Stuttgart: P. Reclam, 19–40.
- Spaemann, Robert (1983e). "Naturteleologie und Handlung", en Robert Spaemann, *Philosophische Essays*. Stuttgart: P. Reclam, 41–59.
- Spaemann, Robert. 1987a. *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, Originalausg. München: Piper.
- Spaemann, Robert (1987b). "Über den Begriff einer Natur des Menschen", en Robert Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige: Essays zur Anthropologie*, Originalausg. München: Piper, 13–39.
- Spaemann, Robert. 1989a. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Spaemann, Robert. 1989b. *Lo natural y lo racional: Ensayos de antropología*. Madrid: Rialp.
- Spaemann, Robert. 2001a. *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (2001b). "Zur Ontologie der Begriffe "rechts" und "links"", en Robert Spaemann, *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta, 260–269.
- Spaemann, Robert. 2004. *Ensayos filosóficos*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Spaemann, Robert. 2008a. *Rousseau, Mensch oder Bürger: Das Dilemma der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert (2008b). "Zur Vorgeschichte des Naturbegriffs im 18. Jahrhundert", en Robert Spaemann, *Rousseau, Mensch oder Bürger: Das Dilemma der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert. 2013. *Rousseau, ciudadano sin patria*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Spaemann, Robert y Reinhard. Löw. 2005. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens*, [Überarb. und erw. Neuausg.]. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spinoza, Benedictus d., Vidal Peña García y Gabriel Albiac. 2007. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Tecnos.
- Zaborowski, Holger. 2010. *Robert Spaemann's philosophy of the human person: Nature, freedom, and the critique of modernity*. Oxford: Oxford University Press.