

EL NATURALISMO EN ETICA** Naturaleza humana y moralidad

Juliana Gonzalez Valenzuela***

Entre los días 3 y 7 de diciembre de 1979, con los auspicios de varias instituciones de educación superior y de la ANUIES, se celebró en la ciudad de Puebla el III Coloquio Nacional de Filosofía. La Revista de la Educación Superior, con el fin de dar a conocer la amplitud temática que privó en dicho acontecimiento, ha escogido cuatro ponencias que integran esta sección de Estudios y Ensayos.

Lo moral no es natural. Como quiera que se conciban los hechos morales, parece manifiesto que éstos son irreductibles a mera “naturaleza”. De ahí que un naturalismo o un materialismo en sentido estricto sean incapaces de explicar el fenómeno de la moralidad. Ni el hombre como sujeto moral ni las normas y los valores morales, son susceptibles de comprenderse como hechos naturales sometidos a las mismas leyes y a las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza. En realidad, nada humano es meramente natural ni meramente material.

Pero ¿significa esto que lo moral constituya un reino aparte y en contra de la naturaleza y de la materia? Parece evidente también que este supuesto resulta inadmisibile. Ni el hombre actúa separadamente de su ser natural y material, ni tampoco el universo de las normas y los valores morales constituyen algo separado de la vida y del mundo terrenal. ¿Cómo explicar entonces la aparente paradoja de que lo moral sea y no sea natural a la vez?

La tradición metafísica, en su fundamentación clásica, pensó en una “naturaleza humana” o en una “esencia” del hombre separada precisamente de la naturaleza “natural”, física y biológica, espacio temporal.¹ La “esencia” humana fue concebida como algo extranatural, más allá del cuerpo y del tiempo, como algo uniforme, inmutable y puramente espiritual de lo cual dependía, en última instancia, el reino moral de los hombres. No sólo el sujeto moral, sino los valores mismos y las normas morales instituidas serían, para esta concepción, un orden temporal y uniforme, de validez universal y necesaria.

Pero las tendencias y las posibilidades actuales de la ética parecen estar muy lejos de toda consideración que apele a la “naturaleza” del hombre, en un sentido o en otro; ya sea a la posibilidad de que lo ético se funde en la naturaleza natural (física), ya a que la ética dependa de una “esencia” “meta-física” del hombre, o sea, de una “naturaleza” intemporal e inmaterial. ¿Cuáles serían entonces las posibilidades actuales de una fundamentación ontológica de la ética? ¿Es ésta factible? ¿Cuál es su sentido? ¿Cuáles son sus condiciones?

Es cierto que la naturaleza “física” y biológica no es capaz de explicar el comportamiento moral de los hombres, con todo lo que éste implica. Y parece verdad también que la ontología contemporánea no pueda ya seguir concibiendo el ser del hombre como una esencia o una substancia pura e inmutable fuera de la existencia temporal con todo su cambio, su diversidad, su contingencia y su finitud, ni que pueda fundar una ética sobre el supuesto de un mundo de normas y de valores ahistóricos.

Pero esto no implica necesariamente la abolición de toda consideración ontológica del hombre y de su “naturaleza” moral. Más aún, cabe decir que el orden moral se explica cabal y radicalmente cuando se atiende al ser mismo del hombre y al ser de la norma y del valor moral. Este sería, en principio, el territorio propio de una ética ontológica: la radicación de todo fenómeno moral en la peculiar constitución del productor de las morales; es decir, en el ser del “sujeto moral”. La ética ontológica buscaría, así, en la constitución radical del hombre (universal, básica y necesaria), el fundamento real de los hechos morales; y desde ahí se abocaría a la caracterización esencial del “objeto moral”: las normas y los valores éticos aprehendidos en cuanto a su ser.

** Ponencia presentada en el III Coloquio Nacional de Filosofía.

*** Doctora en filosofía; Secretaria de la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Profesora de tiempo completo de la misma facultad.

¹ Desde la filosofía presocrática, el concepto de naturaleza (yubis) implica esta ambigüedad, que de algún modo se conserva en español; por un lado la yubis se refiere a la naturaleza física, y por el otro alude a lo esencial: al carácter propio de una cosa.

Pero el ser del hombre no es esencia pura, simple e inmutable, ni lo es tampoco el ser del valor. La ontología contemporánea ha de ver el ser y el valor en el tiempo y en el mundo y ha de explicar, asimismo, la “naturaleza propia” del hombre y la naturaleza específica de lo moral como algo irreductible a un mero hecho natural, sin que ello implique que sea algo “contra” ni “extra” la naturaleza, ni que se trate de un tras-mundo fuera de la realidad espacio-temporal.

Dos son, en principio, los caracteres propios del hombre, las notas inherentes a su ser, que explican radicalmente la realidad moral. Una es su constitutiva libertad (temporalidad) y otra su constitutiva comunidad (relatividad). Dicho de otra forma: el hombre actúa moralmente (sea cual sea la moral concreta que le rijan) y produce normas morales de acuerdo con valores morales (sean éstos los que sean) porque el hombre es libre y es comunitario en su ser mismo, constitutiva, radical, universal y necesariamente.

Tanto la libertad como la comunidad tienen primariamente un sentido ontológico: el hombre es libre y comunitario en su propio ser, como fundamento constante y universal de su existencia. Esto conlleva la necesidad de distinguir dos niveles o dos planos diversos en la consideración de la libertad y de la comunidad: el plano propiamente ontológico y el “óntico” o existencial. Unas son así, la libertad y la comunidad ontológica, y otras, la libertad y la comunidad, fácticas o existenciales.

Ontológicamente, la libertad hace referencia a la contingencia inherente al ser de hombre, por oposición a la necesidad. Pues es un hecho que el hombre no tiene un ser ontológicamente necesario: su ser, literalmente, puede ser o no ser, puede ser así o ser de otro modo.² Libertad es posibilidad. El hombre es libre porque su ser es posible y no necesario, porque, en suma, es indeterminado. Libertad es indeterminación y, ontológicamente, la indeterminación implica un no-ser: el no-ser propio del ser cambiante y temporal: su ser consiste en no-ser-ya (pasado) y no-ser-aún (futuro). Asimismo, la libertad ontológica implica que la temporalidad, el cambio propio del hombre, no sea idéntico al devenir o a las transformaciones que sufren los entes no humanos. El cambio humano es irreductible a las mutaciones biológicas y a las físicas. Porque no todo lo que cambia, cambia de la misma manera: uno es el dinamismo propio de la materia inorgánica, otro el movimiento y la evolución que acaecen en la vida, y otro también el devenir propiamente humano, que es el cambio histórico, en el cual se incluye, de manera eminente, la transformación moral, que es privativa del hombre.

El devenir humano es cambio libre, no predeterminado de manera necesaria y uniforme. Ontológicamente concebida, la libertad no es sino la modalidad propia del cambio humano, es la diversidad y la diversificación de la existencia en el horizonte espacio-temporal; pues, tratándose del hombre, el sujeto, el ente singular, es, en efecto, factor activo o decisivo, es agente del mismo cambio y en esto se manifiesta en última instancia la libertad de su ser. Planteado en otros términos: dentro del régimen causal universal en el que está inmerso y del cual no se puede desprender, o sea, dentro de la naturaleza con todas sus determinaciones, el sujeto humano, con su conciencia, con su preferencia, con su esfuerzo y su acción individuales puede intervenir transformando, cambiando, un régimen causal por otro: actuando él mismo como causa (sin dejar de ser “efecto”) y produciendo sus propios efectos. En esto se centra la libertad: ésta no excluye ni se opone a la necesidad o a la determinación, sino que se conjuga dialécticamente con ella. Toda determinación tiene un “factor de in-determinación” para el hombre; toda realidad manifiesta su posibilidad; todo ser, un poder-ser de otro modo, y es el sujeto mismo, en cada caso, el que percibe lo posible y actúa de un modo y otro sobre ello; porque el no actuar, el no intervenir, el renunciar al poder de intervención es, asimismo, un modo (privativo o negativo) de libre participación.³

²Más precisamente: por necesidad (ontológicamente) el hombre es necesario contingente, determinado-indeterminado a la vez. La libertad (la contingencia) es necesaria.

³La libertad hace, en efecto, referencia a la individualidad. Hablar del ser libre del hombre implica destacar el factor “subjetivo” de la acción humana que es algo, en esencia, exclusivo del hombre. Pues en los reinos no humanos, hay singularidad entitativa pero no cabe hablar de individualidad, o mejor dicho de individuación en sentido estricto. Esta significa el hecho de que el hombre se diferencia existencialmente por la modalidad de su acción; la cual, precisamente, no está predeterminada uniformemente para todos “los especímenes de la especie”. Pero así como la libertad se conjuga dialécticamente con la necesidad o la determinación, así también la individualidad implica dialécticamente la comunidad y la comunicación, como se verá más adelante: Cf. E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, F.C.E., México, 1957; cap. IV, “La causalidad histórica”; y *Metafísica de la expresión*, nueva versión; F.C.E.; México, 1974; *passim*.

Este complejo de hechos, todos conexos e interdependientes (y no agotados en esta escueta presentación) nos aproxima, aunque someramente, a la comprensión ontológica de la libertad del hombre. Este, justamente por ser libre en su ser, no tiene una manera uniforme, ni necesaria, ni forzosa de existir. Por ser ontológica, constitutivamente libre o posible, el hombre puede realizar de un modo u otro su libertad y puede incluso, prácticamente negarla. Esta aparente paradoja de que sólo el ser libre niega existencialmente la libertad, es quizá el hecho más significativo y en verdad decisivo para la comprensión de la moralidad. Pues si el hombre tuviese un ser necesario (y no libre), es decir, si la libertad no fuese ontológica, si ella no fuese una nota esencial del hombre, entonces éste tendría una “esencia” (cualesquiera que fuera), que se cumpliría necesaria y uniformemente en la existencia concreta. Dicho aún de otra manera- si la “esencia” humana no fuese libre, si no fuese la propia libertad, dicha “esencia” no sería “enajenable” o alienable, como había visto Marx. La libertad, la condición humana, no sería algo que se adquiere o se pierde, que unos ejercen más y otros menos. Aunque es claro que la libertad que se “enajena” o se restituye históricamente, en la praxis concreta de los hombres, no es la libertad ontológica. Esta es universal e inalterable y es el fundamento mismo, tanto de la afirmación como de la negación prácticas de las libertades. O sea, la privación o la ausencia fáctica de la “esencia” humana (de la libertad existencial) es ella misma, expresión (negativa o privativa) de la condición ontológicamente “libre”, posible o indeterminada del hombre, que es susceptible de negarse o afirmarse en la existencia, precisamente porque es libre (contingente y no necesaria).

Todas las libertades se fundan en la constitutiva libertad del ser. Porque el hombre es ontológicamente libre por eso la libertad existencial varía histórica, social e individualmente y por eso, también, esa libertad fáctica puede ejercerse o no, puede negarse o buscarse, puede abolirse o consolidarse en las modalidades concretas de existir en las diversas formas de la libertad psicológica, en la libertad social, en la libertad moral, etc. todas las cuales se dan en modos y grados distintos, históricamente determinados, y son ellas mismas, estas libertades, hallazgo o pérdida, adquisición humana siempre, producto de la acción. Y por eso, en la existencia, la libertad sólo está donde se ejerce.

Los géneros principales de la acción libre del hombre que a la ética importa destacar son, por una parte, la praxis externa, objetiva, y, por otra, la praxis moral o la acción propiamente interior. Pues una es la transformación del mundo exterior al hombre, la acción, tanto material como “espiritual”, que éste ejerce sobre la realidad externa y sobre los otros hombres y que indirectamente actúa o recae sobre sí mismo (y que en este sentido indirecto también es moralmente cualificable), y otra es la acción directa de autotransformación interior que el hombre, individualmente, ejerce sobre sí mismo; ésta es la acción propia y estrictamente ética o la praxis moral. En ella el hombre se propone “vencer su destino” individual, crecer o incrementar su propio ser, realizando la libertad interior.⁴ Y del mismo modo que, tanto el ejercicio efectivo de la libertad existencial en general, como la negación de ésta, son ambas expresión del ser libre del hombre, así también, la afirmación, al igual que la negación de la libertad moral, la “virtud” lo mismo que el “vicio”, es decir la vida en el “bien”, o la vida en el “pecado” (cualesquiera que sean los contenidos históricos de éstos) son ambos, lo moralmente positivo o negativo, expresión de la libertad constitutiva. En este sentido, el “pecado”, el “mal”, la esclavitud moral y la traición del hombre a su propia condición son testimonio indudable de la libertad y no sólo lo son las expresiones existenciales de la excelencia humana cumplida. La realidad moral en su totalidad es expresión del ser libre del hombre (indeterminado, contingente, temporal) y sólo la libertad, ontológicamente concebida, explica el hecho de la moralidad en general.

Pero así como la libertad es ante todo libertad ontológica y todas las libertades “ónticas”, incluso toda negación de la libertad, se fundan en la libertad del ser, así también el hombre es comunitario en su ser mismo. Ontológicamente no existe la soledad o la subjetividad pura. El hombre es ser-social o ser-con (Mitsein) como lo conceptúa Heidegger. La vinculación interhumana es radical, constante y universal, de tal modo que las diversas formas de relación entre los hombres, positivas o negativas, e incluso las negaciones más extremas de la vinculación que pueden presentarse en el orden existencial, son todas formas de liga, de la unión constitutiva entre el hombre y el hombre. En este sentido el hombre es, en su ser mismo, un ente

⁴Y ha de tenerse presente que la transformación del mundo, la praxis externa en general no se alcanza sólo en la praxis práctica, ya material, ya política por ejemplo, sino en otras formas de la praxis como son la praxis poética (artística) o la praxis teórica o cognoscitiva, la cual también “cambia” de modo significativo la realidad y afecta al hombre mismo mediante la acción creadora del conocimiento.

relativo, relacionado con el mundo y, de manera decisiva, vinculado, en su propio ser, con los otros.

Sólo que el ser comunitario no implica la cancelación de la constitutiva libertad y, por ende, de la radical individualidad. Se trata también en este caso de un fenómeno dialéctico; porque, en definitiva, todo cuanto el hombre es, es esencialmente dialéctico, que quiere decir que, en él, los contrarios (libertad-necesidad, individualidad-comunidad, permanencia-cambio, ser y no-ser) se implican recíprocamente y no se da el uno sin el otro. La categoría de libertad y la de comunidad son categorías dialécticas. La individualidad es, por ella misma, forma de relación. El hombre adquiere su ser propio (dutós), su autenticidad singular, no en la exclusión del vínculo comunitario, sino en él y por él mismo. Y a la inversa, la comunidad humana no es concebible como una unidad meramente genérica o específica en la cual todos sus miembros fuesen esencialmente indiferenciados. La comunidad comprende en ella misma la individuación. Así como para el hombre no hay necesidad sin libertad ni libertad sin necesidad, así tampoco hay individualidad sin comunidad ni comunidad sin individualidad (como no hay permanencia sin cambio, ni ser sin no-ser).

Es esta constitución dialéctica del hombre, inherente a su ser o a su “naturaleza” propia, el fundamento último de la moralidad en general, porque todos los hechos morales revelan en ellos mismos una esencial contradicción. Ningún fenómeno moral se explica sin la libertad y a la vez sin la forzosidad; ninguno deja de ser un fenómeno radicalmente individual y, al mismo tiempo, social. No hay moralidad sin libertad, sin temporalidad, sin individualidad y, a la vez, no hay moralidad sin necesidad, sin permanencia, sin comunidad.

La ética ontológica puede contestar así al problema radical de por qué el hombre existe como un ser moral, creando normas para regir su existencia, proyectando su vida en la persecución de valores morales: porque es constitutivamente responsable de su ser. La categoría ética de responsabilidad es también, fundamentalmente, una categoría ontológica que implica tanto la libertad como la comunidad inherente al ser. El hombre es responsable porque su existencia es siempre posibilidad y riesgo y no está fatal y mecánicamente determinada; porque cada hombre tiene que elegir entre determinadas alternativas que en todo momento se presentan en su vida; porque su existencia “va” hacia un futuro in-determinado en el cual el hombre opera de algún modo como agente y no como mero sujeto pasivo, absolutamente sometido al devenir. La pasividad existencial, es ya para el hombre una opción, una “respuesta” o una manera de “responder” ante sus propias causas determinantes. Pero es “responsable” también ante sí mismo, porque responde ante los otros de su propia existencia. Porque su vida no discurre al margen del prójimo, porque ninguna vida humana es literalmente indiferente; ni indiferente ante las diversas alternativas vitales, las cuales aparecen ante él como cualitativamente “diferentes” y por ende optables, preferibles, y cualificables; ni indiferente ante los otros hombre y a su propia actuación. El hombre es moral porque su ser es acción y porque toda acción implica siempre la correlación inter-humana.

Hay pues una “naturaleza humana” que fundamenta la moralidad. Pero no se trata ni de la naturaleza natural, ni tampoco de una esencia simple o inmutable. Por el contrario, se trata, por una parte, de una naturaleza peculiar, sui generis, irreductible a lo físico y a lo biológico. La moralidad se funda en esta constitución libre y “política” (comunitaria) del hombre que trasciende o se eleva por encima de la pura necesidad y de la mera asociación o agrupación naturales, sin romper con los determinismos de la naturaleza, pero sin someterse pasiva, receptiva y uniformemente a ellos. Y por otra parte, no se trata de una naturaleza o esencia extranatural separada o separable del mundo cambiante y corporal.

La ontología contemporánea puede ver que la “naturaleza humana”, o sea, el ser propio del hombre, es precisamente su condición temporal y relativa, y con ello puede dar cuenta de su constitutiva eticidad. Si por “ser propio”, por “naturaleza” o, por “esencia” ha de entenderse lo universal y lo permanente, la naturaleza humana es la unidad que no excluye la pluralidad y la diversidad existenciales y es la permanencia que no se opone ni existe como “algo” separado del cambio mismo.

El hombre presenta una estructura dialéctica en su ser y por esta razón la “esencia humana” se manifiesta como libertad (temporalidad) y comunidad (relatividad). Lo que no cambia en el hombre, lo que unifica y perdura, es su propio ser libre: esto es lo común y, a la vez, lo diverso, lo que une al tiempo que distingue, lo que permanece y es, por sí mismo, principio de toda transformación. Lo que diversifica y singulariza a los hombres entre sí no es la disociación, sino la comunicación y la comunidad misma. El “ser común” no es on-

tológicamente la abstracta uniformación de los entes que lo constituyen, sino el origen mismo de la pluralidad humana. La comunidad se enriquece en su propia diversificación interna y toda forma de individualización es, por ella misma, sean cuales sean sus modalidades existenciales, una forma de comunicación.

Lo ontológico y lo existencial (la “esencia” y la existencia), así, no constituyen dos reinos separados o dos sectores desglosables de la realidad. La distinción no es real; ella hace referencia a dos maneras de enfocar la misma realidad. La visión ontológica atiende al aspecto unitario y permanente y desde él da razón de la pluralidad y del cambio existenciales.

Y por lo que respecta, no ya al hombre en su ser mismo, como “sujeto” de la moralidad, sino al “objeto” moral, ontológicamente comprendido, es decir a las normas y a los valores morales, la ética ontológica tendría que responder a las preguntas qué es la moral y qué es el valor moral en general, sean cuales sean las morales y los valores concretos que el hombre produce histórica y socialmente. Porque es un hecho que no existe la moral, sino las morales: que éste es un fenómeno histórico y situacional. Una cosa es, pues, la moralidad constitutiva del hombre por la cual éste siempre y por necesidad existe moralmente, ajustando su vida a ésta o a otra moral particular, e incluso yendo contra la moral establecida, y otra cosa son las morales históricas: éstas cambian de un tiempo a otro, de una sociedad a otra, mientras que la moralidad o la eticidad constitutiva es rasgo permanente e inalterable.

Es incuestionable que la “ley” moral no es una ley natural ni tiene las características de ésta. Su obligatoriedad no es necesaria sino libre también y, paradójicamente, por eso “obliga”. Se instituye con carácter “imperativo”, “coercitivo”, justamente porque puede infringirse y sólo la “coerción libre” (libremente asumida por la conciencia moral) puede tornarla obligatoria y virtualmente “eficaz”. La libertad moral es, a su vez, un hecho dialéctico: libre en su forzosidad, forzoso en su libertad. Impone una necesidad innecesaria. No ;e establecen “normas” para regir lo necesario, o sea, lo que por sí solo, de manera absolutamente forzosa y automática se cumple. La norma aparece ahí donde puede ocurrir otra cosa. Ella no se explica fuera del orden ontológico de lo meramente posible. Normatividad implica posibilidad. De igual modo, la obligatoriedad de la norma es un fenómeno simultáneamente social e individual. A diferencia de la norma jurídica, la norma moral se dirige a la conciencia interior de cada hombre, a su más íntima individualidad, a la vez que apela a su modo de ser y de actuar con los otros y para los otros. La vida moral es al mismo tiempo lo más individual y lo más social. Sin la implicación recíproca de lo singular y lo comunitario no se entiende la naturaleza misma de la ley moral. Como tampoco se entiende, fuera de una ontología dialéctica, la significación de los valores en general y de los valores morales en particular.

Es un hecho que el valor no es equivalente al ser ni es propiamente un ser. Lo cual no significa que no tenga nada que ver con el ser ni que el valor no sea algo, no tenga su propio status ontológico. Porque es verdad también que el mundo del valor es distinto al mundo de los seres empíricos y naturales y que la naturaleza misma es axiológicamente indiferente. El que no es indiferente es el hombre: éste no puede existir sino valorando, cualificando, prefiriendo y optando. ¿Qué es entonces el valor? ¿Cuál es el origen de la valoración humana? ¿En qué se fundamenta el “mundo axiológico”? ¿Es mera convención o gratuidad?

Si el hombre fuese simplemente lo que es y no lo que puede ser; si su vida no se diese como radical posibilidad y no como mera necesidad; si el ser del hombre no contuviese su propio no ser y si éste no fuese “algo”, un modo del ser que depende de lo que es, no existirían los valores, ni los ideales, ni los deseos, ni los deberes. ¿Cómo explicar el orden normativo y el orden valorativo si no es con la categoría ontológica de posibilidad? ¿Y cómo explicar ésta fuera de una ontología dialéctica que sea capaz de dar cuenta del no-ser?

Lo posible e, lo que puede ser pero no es; lo posible es in-determinado e inexistente. ¿pero se trata de una total indeterminación y una absoluta inexistencia, de una “nada” como ha pretendido la filosofía existencial? A diferencia de ésta, Platón en El Sofista y Aristóteles en su Metafísica y en su Física, principalmente, habían enfrentado el problema ontológico del no-ser. El “no-ser” no es “la nada” para ellos, sino un modo del ser. Particularmente, Aristóteles acuñó el concepto de ser en potencia en que consiste este ser y no-ser a la vez, que bien puede dar razón de esto que se designa como posibilidad. Porque el no-ser de lo posible, no es la nada y la completa indeterminación. Es siempre un no-ser esto: algo concreto y determinado que “nace”, por así decirlo, de lo real y determinado. No hay posibilidades que no surjan de realidades; no hay ideales, no hay

deberes, no hay valores que no se desprendan también de esta realidad como una posibilidad suya. Porque quizá pueda decirse que, en el fondo, todo valor y todo “deber” son un ideal, y que en esencia los ideales no son sino la manifestación del ser posible del hombre y de las posibilidades latentes que él encuentra en todo lo real y hacia la realización de lo cual proyecta su acción transformadora. Los ideales no son reales, en efecto, son ilusión, “utopía” humana, son un “no-ser”. Pero ellos tienen eficacia vital, operan como “causas finales”, como motor teleológico de la existencia, justamente porque son algo: un ser y no ser al mismo tiempo, que emerge o es inspirado de algún modo por lo que es o lo que puede ser; porque son literal posibilidad (posibles o “imposibles” a la vez).

Si esto es así, el mundo de “los ideales” así como el de “los valores” y de “los deberes” propuestos por los hombres, no es un mundo contrario a la realidad ni ajeno del todo a la naturaleza física ni a la naturaleza propiamente humana, ni es tampoco un mundo de pura gratuidad. Los valores no penden de un orden trascendente y divino, ni de un cielo meramente inteligible o meramente formal. Su origen está en la tierra, en el cuerpo mismo, en este mundo humano enraizado en la materia, en el tiempo y en la vida, la cual, desde ella misma, tiende a la elevación, por obra de su libertad. Es en la raíz ontológica de lo humano donde tienen su origen las normas y los valores. Pero no en la raíz de un ser unívoco y puramente “en acto”, que es simplemente lo que es, sino de un ser que es constitutivamente ambigüedad y posibilidad, que lleva entrañado en su ser mismo su propio no-ser y su potencialidad.

El problema de la “naturaleza” humana (tanto de la naturaleza físico-biológica que le pertenece al hombre y desde la cual emerge en su ser axiológico, como de la naturaleza o “ser propio” del hombre) es, pues, un problema vigente para la ética. En esta medida son vigentes una consideración y una fundamentación ontológicas de la ética que se puede llevar a cabo dentro de los marcos de una ontología dialéctica abocada a dar razón de la conjugación radical de la libertad y la determinación, de la individualidad y la comunidad, del ser y el no-ser.