

Ejercicios argumentativos alrededor de la dicotomía entre naturaleza y cultura

An analysis of some arguments involving
the nature / culture dichotomy

Federico Marulanda
federico.marulanda@gmail.com
UNIVERSIDAD MICHOACANA
Facultad de Filosofía
Morelia, México

Fecha de recepción: 28-08-16
Fecha de aceptación: 22-09-16

Resumen: El artículo analiza dos líneas de argumentación relativas a las presuntas consecuencias morales del impacto de la naturaleza o de la cultura sobre la conducta homosexual. Tras evaluar estas argumentaciones como falaces, se propone una explicación de su aparente plausibilidad.

Palabras clave: argumentación, falacia, naturaleza, cultura, homosexualidad.

Abstract: The paper analyzes two lines of argument concerning the alleged moral consequences of the impact of nature or culture on homosexual behavior. After evaluating the arguments as fallacious, an explanation of their apparent plausibility is proposed.

Keywords: argumentation, fallacy, nature, culture, homosexuality.

El presente trabajo tiene tres objetivos. El primero es realizar un ejercicio de evaluación de razonamientos concretos. Buscaré demostrar que ciertos argumentos que apelan a la distinción clásica entre *physis* y *nomos*, entre naturaleza y cultura, son falaces. Lo anterior implica, por supuesto, que las conclusiones de estos argumentos deben ser rechazadas: quienes las hayan aceptado deberían revisar las creencias correspondientes, o como mínimo su justificación. Puesto que doy por hecho que los argumentos en cuestión son comúnmente esgrimidos y aceptados, con el cumplimiento de este objetivo se pretende resaltar la importancia del análisis claro de la argumentación, respaldado por herramientas formales e informales, para quien esté comprometido con mantener una actitud filosófica y crítica.

Los argumentos que nos ocuparán pretenden desprender conclusiones respecto de la moralidad de la homosexualidad con base en las presuntas bases biológicas o culturales de este tipo de conducta. Ni me compete ni tengo la intención, sin embargo, de abordar problemáticas particulares sobre la sexualidad. Intentaré, en cambio, cumplir con un segundo objetivo: el de identificar una razón que explique, aunque sea sólo de manera plausible, por qué los argumentos bajo análisis pueden resultar convincentes a pesar de sus insuficiencias.

A lo largo de la discusión surgirán oportunidades para repasar una variedad de nociones filosóficas cruciales, relativas a la lógica, la epistemología y la ética. Lograrlo con solvencia es el tercer objetivo del escrito.

1. El argumento *contra natura*

Llamaré al primer razonamiento que revisaremos el argumento *contra natura*. No considero necesario apelar a fuentes para afirmar que alguien efectivamente sostiene este argumento: probablemente todos lo hemos confrontado, y una búsqueda básica comprueba que surge constantemente en la esfera pública. En su expresión mínima, el argumento es el siguiente:

- [1] *Premisa:* Las conductas homosexuales no son naturales.
- Conclusión:* Las conductas homosexuales son moralmente inaceptables.

Expresado de esta manera resumida, el argumento [1] es formalmente inválido: se compone de dos enunciados independientes y nada justifica el tránsito de la premisa a la conclusión. No obstante, el principio de caridad exige interpretar a [1] como un entimema; esto es, como un argumento

que contiene una premisa sobrentendida, tal, que es legítimo interpretar a quien lo propone como aceptando dicha premisa, y al ser ésta añadida explícitamente, el argumento se torna deductivamente válido. De esta manera el argumento *contra natura* se convierte en:

- [2] *Premisa 1:* Las conductas homosexuales no son naturales.
- Premisa 2:* Todas las conductas que no son naturales son moralmente inaceptables.
- Conclusión:* Las conductas homosexuales son moralmente inaceptables.

El argumento [2] es válido: su forma es tal, que si las premisas fuesen verdaderas, la conclusión necesariamente también lo sería. Pero ¿son verdaderas las premisas? Evidentemente, para poder responder a esta pregunta, hace falta tener claridad sobre qué se entiende al decir que una conducta es natural. Probablemente la visión dominante respecto de la naturaleza y nuestro lugar en ella, por lo menos en

Occidente, es lo que podríamos llamar un fisicalismo fuerte: el universo está compuesto exclusivamente por entidades y procesos físicos que suceden y se rigen de acuerdo con leyes de la naturaleza. Desde este punto de vista, absolutamente todo lo que existe hace parte de la naturaleza, incluidos los seres humanos y sus conductas. Por lo que, de acuerdo con este modo de ver las cosas, simplemente no hay una distinción coherente entre lo natural y lo no natural. Bajo esta interpretación, la primera premisa del argumento [2] es (analíticamente) falsa, el argumento no es sólido y no estamos bajo ninguna obligación epistémica de aceptar su conclusión.

Se protestará que la anterior refutación de [2] elude al argumento en vez de confrontarlo, pues se basa en una definición de lo natural que, al subsumir absolutamente todo bajo esta categoría, la priva de fuerza contrastiva. Si todo es natural, la noción de lo natural no permite hacer distinción alguna. Por el contrario, si la noción de lo natural ha de tener lugar en nuestro discurso, es porque en alguna medida sirve para discriminar entre aquellos objetos, acciones o procesos que son naturales y aquellos que no. Y de hecho trazamos estas distinciones todo el tiempo: decimos que una fruta es natural, y que un pastel no lo es. Decimos que caminar es natural, pero que volar en avión no lo es. Decimos que la evaporación del agua es natural, pero que la lluvia ácida no lo es, etcétera. A grandes rasgos —sin pretender analizar todas las aristas del asunto— cuando decimos de un objeto que es natural, nos referimos a algo que existe o podría existir independientemente de la intervención humana. En esto seguimos esencialmente la definición de objeto natural originalmente propuesta por Aristóteles en su *Física*: “Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua —pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración”

(192b3, 14). En contraste, ningún artefacto “tiene en sí el principio de su producción, sino que lo tiene fuera” (192b, 28). Siguiendo y ampliando la concepción aristotélica de lo natural para cubrir no solamente objetos sino también acciones y procesos, cuando decimos de una acción que es natural, nos referimos a una acción que si bien puede ser llevada a cabo por seres humanos, también es desempeñada por otros animales; y cuando decimos de un proceso que es natural, nos referimos a un proceso que por lo general sucede sin la intervención directa o indirecta de seres humanos, es decir, que es independiente de su intencionalidad.

La anterior concepción de lo natural nos da una indicación respecto de cómo clarificar el argumento *contra natura* de manera que no sea interpretable como trivialmente no sólido, como sucedió con el caso de [2]. Podríamos replantear el argumento original de la siguiente manera:

- [3] *Premisa 1:* Las conductas homosexuales no ocurren en el ámbito no humano.
- Premisa 2:* Todas las conductas que no ocurren en el ámbito no humano son moralmente inaceptables cuando son adoptadas por humanos.
- Conclusión:* Las conductas homosexuales son moralmente inaceptables cuando son adoptadas por humanos.

O más específicamente:

- [4] *Premisa 1:* Las conductas homosexuales no ocurren entre animales no humanos.
- Premisa 2:* Todas las conductas que no ocurren entre animales no humanos son moralmente inaceptables cuando son adoptadas por humanos.
- Conclusión:* Las conductas homosexuales son moralmente inaceptables cuando son adoptadas por humanos.

Los argumentos [3] y [4] son prácticamente indistinguibles, por lo que sólo discutiré el segundo. La primera premisa de [4] es empíricamente falsa. Las conductas homosexuales son prevalentes en el mundo animal; han sido observadas en la mayoría de los sub-grupos del reino, y en particular entre varias especies de mamíferos y de primates. Esta afirmación está ampliamente documentada y difícilmente admite cuestionamientos (Bagemihl, 1999; Bailey y Zuk, 2009). Lo anterior es suficiente para declarar que el argumento [4] no es sólido, y por lo tanto su conclusión debe ser rechazada.

Cabe señalar que la premisa 2 de [4] también es falsa. De no serlo, todas las conductas característicamente humanas serían moralmente inaceptables, lo que es absurdo. Para ver claramente lo anterior podemos pensar en los siguientes argumentos:

[5] *Premisa 1:* La conducta de la lectura no ocurre entre animales no humanos.

Premisa 2: Todas las conductas que no ocurren entre animales no humanos son moralmente inaceptables cuando son adoptadas por humanos.

Conclusión: La conducta de la lectura es moralmente inaceptable.

[6] *Premisa 1:* La conducta de ir a misa no ocurre entre animales no humanos.

Premisa 2: Todas las conductas que no ocurren entre animales no humanos son moralmente inaceptables cuando son adoptadas por humanos.

Conclusión: La conducta de ir a misa es moralmente inaceptable.

En suma: a diferencia de la primera premisa de [4], la primera premisa de los argumentos [5] y [6] es verdadera. Pero los argumentos [5] y [6] tampoco son sólidos, pues al igual que [4], su segunda premisa es falsa. Por consiguiente, sus conclusiones deben ser rechazadas.

Los argumentos [5] y [6] demuestran que no es necesario, para determinar que una conducta es moralmente aceptable, que se presente en animales no humanos. No es sorprendente este resultado: cualquier postura que implicara que son moralmente inaceptables todas las conductas presentadas exclusivamente por humanos —por ejemplo, aquellas que involucran el comportamiento lingüístico complejo, o simplemente el usar vestido o cocer la comida— haría ininteligible la noción de moralidad, y sería inservible.

Cabe advertir que no sólo no es necesario que una conducta se presente en animales no humanos para determinar que es moralmente aceptable, sino que tampoco es suficiente. Existe cualquier cantidad de comportamientos animales que, si se presentaran entre humanos, juzgaríamos con razón como moralmente inaceptables. Consideremos los siguientes argumentos:

[7] *Premisa 1:* Las mantis religiosas hembras ingieren a su pareja después de aparearse.

Premisa 2: Todas las conductas que ocurren entre animales no humanos son moralmente aceptables cuando son adoptadas por humanos.

Conclusión: Es moralmente aceptable para un humano ingerir a su pareja después de aparearse.

[8] *Premisa 1:* Las vacas de engorde dedican la mayor parte del día a masticar pasto.

Premisa 2: Todas las conductas que ocurren entre animales no humanos son moralmente aceptables cuando son adoptadas por humanos.

Conclusión: Es moralmente aceptable para un humano dedicar la mayor parte del día a masticar pasto.

Dudo que haya controversia en rechazar las conclusiones de los argumentos [7] y [8]. Esto se traduce en rechazar como falsa su segunda premisa. Así

pues, concluimos que no es ni necesario ni suficiente que una conducta se presente entre animales no humanos para determinar su aceptabilidad moral.

Pero tal vez, cuando se afirma que la conducta homosexual no es natural, lo que se quiere decir es algo bastante diferente de lo que hemos venido explorando con base en una concepción aristotélica de lo natural. Posiblemente lo que se quiere decir, más bien, es algo así como: el comportamiento homosexual va en contra de la intención o el propósito de la sexualidad, que es la reproducción. Hasta donde puedo ver, esta nueva lectura del sentido de lo natural —la tomemos desde un punto de vista religioso, o desde la perspectiva de la biología— tampoco hace mucho por rescatar al argumento *contra natura*. Pues, por un lado, en las principales tradiciones religiosas consistentemente se reconoce, tanto mediante la revelación como mediante la doctrina, que la intención y el propósito divinos son inescrutables; quienes pretenden conocerlos o adivinarlos revelan más bien sus propios juicios u objetivos. Por otro lado, de acuerdo con la teoría de la evolución, el desarrollo de cualquier rasgo o conducta entre organismos biológicos no responde a ninguna intención o propósito preestablecido reconocible, sino a un proceso aleatorio de selección natural. Por tanto, sería equivocado descartar la posibilidad de que una cierta conducta sexual presente ventajas evolutivas distintas a la reproducción.

Una tercera forma de interpretar la afirmación de que el comportamiento homosexual va en contra de la intención o propósito de la sexualidad sería ésta: si todo el comportamiento sexual humano fuera homosexual, entonces cesaría la reproducción de la especie, lo que pondría fin a la civilización y con ella a la moralidad misma. Nuevamente pienso que esta lectura de la premisa del argumento original es ilegítima. Quien defiende la aceptabilidad moral de la conducta homosexual en ningún momento tiene por qué aceptar que la totalidad de la conducta sexual de los seres humanos es o debe ser homosexual, y por tanto no tiene por qué aceptar este último esfuerzo de interpretación del argumento *contra natura*. Es como si alguien argumentara, en contra de la contracepción, que si se empleara para

todos los actos sexuales, se acabarían la especie, la civilización y la moralidad misma. Pero quien en alguna ocasión utiliza métodos contraceptivos para nada se compromete con sostener que deban ser utilizados para todos los actos sexuales propios y ajenos; únicamente es algo que cree pertinente hacer personalmente en la ocasión en cuestión. De hecho, si fuera convincente este tipo de argumento, no habría conducta humana que no cayera bajo sospecha de ser inmoral. Por ejemplo, podríamos argumentar que comer lechuga no es natural, porque si todo lo que comieran los seres humanos fuese lechuga, se extinguiría la especie... Este tren de ideas patentemente desemboca en un sinsentido.

Tampoco es prometedora otra posible lectura biologicista del argumento original *contra natura*, según la cual la premisa de [1] debería ser interpretada como: los comportamientos homosexuales son resultado de una anomalía biológica. No es éste el lugar para evaluar la verdad empírica del anterior enunciado. Pero sí podemos afirmar que no es admisible proponer que una anomalía biológica conlleva censura moral. ¿Quién, en una sociedad tolerante, se atrevería a reprobar moralmente a una persona por una condición congénita? Si hay algo moralmente inaceptable, es ese tipo de actitud. Por lo demás, desde un punto de vista evolutivo, lo que está genéticamente dentro y fuera de la norma para una población responde a factores ambientales fluctuantes y va modificándose con el tiempo mediante la selección natural. Si no fuese de esa manera, los constantes cambios en el entorno conllevarían a la extinción; si no fuese por las anomalías biológicas, no estaríamos aquí.

2. El argumento de la predisposición genética

Pasemos ahora a un argumento estrechamente relacionado con el argumento *contra natura*, al que me referiré como el argumento de la predisposición genética. En contraste con el argumento *contra natura*, el argumento de la predisposición genética se propone frecuentemente no en contra sino a favor de la homosexualidad. Lo que buscaré demostrar

en esta sección es que, si el primero es falaz, el segundo también lo es, por razones análogas.

Formulo el argumento de la predisposición genética como sigue:

- [9] *Premisa 1:* Las conductas homosexuales entre humanos tienen una base genética.
- Premisa 2:* Todas las conductas que tengan una base genética son moralmente aceptables cuando son adoptadas por humanos.
- Conclusión:* Las conductas homosexuales entre humanos son moralmente aceptables.

Un problema con argumentos como [9] es que, proferidos fuera de un contexto discursivo especializado, es vago, no está bien definido, no se sabe cómo establecer si una conducta tiene o no una base genética, por lo que puede surgir la sospecha de que se pretende revestir de abolengo científico al argumento propuesto, sin contar realmente con el conocimiento adecuado para hacerlo. Pero pasaré por alto esta sospecha, ya que para efectos presentes no es preciso evaluar la veracidad de la primera premisa de [9]: la discusión de la sección anterior ha allanado el camino para anticipar que la segunda premisa del argumento conduce a conclusiones equivocadas y en consecuencia debe ser rechazada. Veámoslo rápidamente: sustituyamos la primera premisa de [9] por otras similares, pero cuya verdad no esté en entredicho, dando lugar a argumentos como los siguientes:

- [10] *Premisa 1:* El carnivorismo practicado por humanos tiene una base genética.
- Premisa 2:* Todas las conductas que tengan una base genética son moralmente aceptables cuando son adoptadas por humanos.

Conclusión: El carnivorismo practicado por humanos es moralmente aceptable.

- [11] *Premisa 1:* Las conductas agresivas entre humanos tienen una base genética.

Premisa 2: Todas las conductas que tengan una base genética son moralmente aceptables cuando son adoptadas por humanos.

Conclusión: Las conductas agresivas entre humanos son moralmente aceptables.

Detengámonos primero en el argumento [10]. La verdad de su primera premisa parece ineludible (tenemos colmillos). No obstante, la conclusión del argumento es rechazada por un número importante de personas, usualmente caracterizadas por ser moralmente reflexivas —personas que ciertamente no piensan que su postura moral respecto del vegetarianismo se vea refutada por el razonamiento [10]. Estas personas precisamente niegan que el hecho de que una cierta conducta tenga una base genética sea suficiente para determinar su aceptabilidad moral (esto es, rechazan la premisa 2 que [10] comparte con [9] y [11]). Al hacerlo, reivindican la idea de que una de las funciones importantes de la moralidad es delimitar las acciones y conductas consideradas como aceptables más allá de lo que viene dado por nuestra constitución biológica; sostienen que si conductas irreflexivas fuesen moralmente justificables simplemente porque de alguna manera conectan con nuestros genes, o nuestros instintos, o cualquier otro aspecto de nuestra naturaleza biológica, el sentido de la justificación moral se desdibujaría¹.

El caso del argumento [11] profundiza la lección del anterior. Doy por hecho que su forma es deductivamente válida, que su primera premisa es verdadera y que su conclusión es falsa: es poco

¹ Nótese que con lo dicho no se establece que el carnivorismo practicado por humanos sea moralmente inaceptable: para esto se requeriría presentar argumentos adicionales, cuyos méritos tendrían que ser evaluados independientemente de [10].

controversial pensar que con algunas contadas excepciones, como las situaciones que involucran la defensa propia o la guerra justa, las conductas agresivas entre humanos son moralmente impermisibles. Algunas personas sostienen que no existen tales excepciones, que ninguna conducta agresiva es permisible. Como sea, lo que difícilmente encontraremos es justificación para una postura que sostenga que todas las conductas agresivas entre humanos son moralmente permisibles: en tal caso hablar de moralidad carecería estrictamente de sentido. Lo anterior conlleva a rechazar la segunda premisa del argumento bajo estudio.

Así pues, la segunda premisa de las variantes [9], [10] y [11] del argumento de la predisposición genética, según la cual es suficiente que una conducta humana tenga una base genética para ser moralmente aceptable, amenaza con erradicar el sentido de la moralidad, lo que basta para despojarla de credibilidad. Adicionalmente, y de forma simétrica a como sucedió con el argumento *contra natura*, es sencillo establecer que no sólo no es suficiente, sino que tampoco es necesario que una conducta tenga una base genética para ser moralmente aceptable. Pues parece evidentemente falso afirmar que todas las conductas que son moralmente aceptables tienen una base genética. Basta con pensar en cualquier variedad de conductas humanas complejas —practicar un deporte, componer música, estudiar filosofía— cuya base genética probablemente sería fútil intentar establecer, pero que ciertamente son moralmente permisibles.

En resumen: el hecho de que un comportamiento o conducta tenga una base genética no es condición ni suficiente ni necesaria para determinar su aceptabilidad moral. Así como es insostenible argumentar que la homosexualidad es moralmente inaceptable porque no es natural, es insostenible argumentar que la homosexualidad es moralmente aceptable porque tiene una presunta base genética.

3. Libertad y responsabilidad

Si no son buenos los argumentos *contra natura* y de la predisposición genética, o por lo menos no las variantes que contemplamos, ¿por qué pueden

parecer convincentes? ¿Por qué son frecuentemente propuestos y aceptados como si fueran conclusivos? En esta sección haré un esfuerzo por identificar la fuente de la falacia, suponiendo que es común a ambos argumentos.

Es plausible pensar que lo que anima al argumento *contra natura* es una idea como la siguiente: si un comportamiento no tiene bases naturales, si no proviene en algún sentido de una característica biológica intrínseca, entonces depende exclusivamente de factores culturales, que son posiblemente corruptos o promotores de conductas viciosas, pero al mismo tiempo contingentes y evitables, por lo que podemos ser culpados moralmente por realizarlo. De manera similar, es plausible pensar que la idea que anima al argumento de la predisposición genética es algo como: si un comportamiento viene determinado por nuestra constitución biológica, entonces no podemos evitarlo, no es el resultado de un defecto de carácter, ni podemos ser culpados moralmente por realizarlo. Lo que respalda a ambas ideas es un principio moral que podríamos postular de la siguiente manera:

(*Lib*) Un agente es moralmente responsable por una conducta si, y sólo si, es libre de elegir su adopción.

El principio (*Lib*) parece apuntar en la dirección correcta; no es fácil encontrar contraejemplos que categóricamente refuten ninguna de las dos direcciones del bicondicional mediante el cual se enuncia. Por otra parte, hay que advertir que en el mejor de los casos (*Lib*) es únicamente una primera aproximación al análisis de la relación entre libertad y responsabilidad moral, pues, como se verá más adelante, para juzgar adecuadamente su aceptabilidad habría que disponer de una teoría en la que se definan estrictamente ambas nociones a la luz de una multiplicidad de casos y consideraciones que conduzcan a establecer un equilibrio reflexivo. Sustentar una teoría así es una tarea que rebasa por mucho las metas de este trabajo. En lo que sigue simplemente aceptaré provisionalmente (*Lib*): esto es, daré por cierto que (a), si un agente es libre

de elegir la adopción de una conducta, entonces es moralmente responsable por ella; y (b), si un agente es moralmente responsable por una conducta, entonces es libre de elegir su adopción (o lo que es lógicamente equivalente, si un agente no es libre de elegir la adopción de una conducta, no es moralmente responsable por ella). Mi hipótesis es que el error que cometen quienes aceptan la conclusión de los argumentos *contra natura* o de la predisposición genética radica en trasladar erróneamente la plausibilidad intuitiva de (*Lib*) a la conclusión de cada uno de estos dos argumentos.

Para ver lo anterior empezaré por formular una nueva versión del argumento *contra natura* en la cual (*Lib*) entra en juego explícitamente.

- [12] *Premisa 1:* La homosexualidad es una conducta que no viene dada por naturaleza.
- Premisa 2:* Si una conducta no viene dada por naturaleza, entonces su adopción por un humano es una elección libre.
- Premisa 3:* Si un humano elige libremente la adopción de una conducta, es moralmente responsable por ella.
- Conclusión:* Los humanos homosexuales son moralmente responsables por la adopción de su conducta sexual.

La premisa 3 de [12] es el sub-principio (*Lib(a)*), que por lo pronto estamos asumiendo como verdadero. Sin embargo, la inclusión de dicha premisa no basta para que esta nueva versión del argumento *contra natura* resulte satisfactoria. En primer lugar, la premisa 1 de [12] es falsa —como se afirmó anteriormente, comportamientos homosexuales han sido observados a través del mundo animal no humano—, lo que ya es suficiente para rechazar el argumento en su conjunto. Por su parte, la premisa 2 de [12] es un enunciado que reviste gran complejidad filosófica: evaluar su verdad o falsedad no es una cuestión empírica, sino algo que depende de un vasto entramado conceptual. En particular,

para evaluar la premisa 2 habría que establecer si la agencia o libre elección puede ser comprometida o, como mínimo, condicionada por factores sociales o culturales. A primera vista parecería que sí: hay un sinnúmero de conductas que adquirimos a través de nuestra cultura cuya adopción parece incorrecto describir como libre. Por ejemplo, hablar español evidentemente no viene dado por naturaleza —no todos los humanos lo hacemos—, pero no diríamos que quien aprende este idioma como su lengua materna lo hace libremente: es algo que viene de la mano con la crianza en ciertas geografías y que para el infante tiene un carácter cuasi inevitable. A esto podría responderse que hay una diferencia fundamental, en cuanto a la libertad de adoptarlas concierne, entre las conductas que se aprenden en la temprana infancia y las que se adquieren en la vida adolescente y adulta. Pero incluso si se acepta esta respuesta, restan dudas, por ejemplo, respecto de qué tan libre es la elección adulta de una conducta cuya adopción es la norma en una cierta cultura. Si, por ejemplo, todas las personas con las que he tenido contacto toda mi vida usan un cierto tipo de vestido, ¿qué tan libre soy de ponerme uno distinto? En algún sentido puedo hacerlo, pero también hay otro sentido claro según el cual cambiar de forma de vestir —de ocurrírseme— implicaría costos personales y sociales que por lo menos condicionarían mi elección. Me parece que en tal caso no sería del todo inapropiado afirmar que no soy libre de elegir mis vestiduras.

Dificultades como las anteriores no sólo afectan a la premisa 2 de [12], sino que también atañen a la premisa 3 (esto es, a *Lib(a)*). Por ejemplo, suele reconocerse jurídicamente que factores sociales o culturales que no comprometen la libre elección de un individuo pueden no obstante mitigar su responsabilidad legal. Si a una persona le fue negada atención por los servicios de beneficencia pública, y bajo esas circunstancias comete un delito, es factible que su responsabilidad legal sea paliada y su pena reducida. Y aunque responsabilidad legal y responsabilidad moral son nociones distintas, presentan paralelismos importantes. Si a la persona en cuestión le fueron negadas sistemáticamente oportunidades para in-

sertarse en la sociedad, ¿no llega un punto en el que empieza a ser apropiado decir que, aunque la persona actúa libremente, no es moralmente responsable por sus actos o conducta? Es a este tipo de problemas y dudas a lo que me refería más arriba cuando anticipaba graves escollos para juzgar la aceptabilidad de (*Lib*). Pero no es el lugar para profundizar sobre este asunto; para efectos presentes lo importante es subrayar que quien proponga el argumento [12] tendría que presentar una justificación independiente de su segunda premisa, y esta justificación a su vez estaría relacionada con la aceptabilidad última de la tercera premisa. Esta sería una tarea ardua, profunda; esclarecer y relacionar las nociones de libertad y responsabilidad ha sido y es uno de los grandes problemas de la filosofía, al lado del cual el establecer o refutar la conclusión del argumento *contra natura* se perfila como un corolario insignificante.

No terminan ahí los problemas con [12]. Pues supongamos que se encontrara una lectura de su premisa 1 que de alguna manera la hiciera verdadera, o se sustituyera esta premisa por una variante verdadera que no afectara la validez formal del argumento, y además supongamos que se desplegara una teoría de la libertad y la responsabilidad que respaldara las premisas 2 y 3. Estaríamos entonces ante un argumento válido y sólido, por tanto con conclusión verdadera. Sin embargo, todo lo que afirma esta conclusión es que los humanos homosexuales son moralmente responsables por su conducta sexual. ¿Quién niega esto? En cualquier caso, lo que no se sigue como conclusión de [12] es que la conducta homosexual entre humanos sea moralmente reprochable o inaceptable, que sea merecedora de oprobio o sanción —pero justamente esto es lo que pretende concluir quien defiende el argumento *contra natura*. Si se quisiera llegar a esta conclusión, plena de carga valorativa, [12] tendría que ser suplementado, por ejemplo, de la siguiente manera:

[13] *Premisa 1:* La homosexualidad es una conducta que no viene dada por naturaleza.

Premisa 2: Si una conducta no viene dada por naturaleza, entonces su adopción por un humano es una elección libre.

Premisa 3: Si un humano elige libremente la adopción de una conducta, es moralmente responsable por ella.

Premisa 4: La conducta homosexual entre humanos es moralmente inaceptable.

Premisa 5: Si una conducta es moralmente inaceptable entonces quienes son moralmente responsables por ella son merecedores de oprobio o sanción.

Conclusión: Los humanos homosexuales son merecedores de oprobio o sanción.

Dígame lo que se diga de la verdad de las premisas de [13], este argumento no puede ser una enunciaci3n adecuada del argumento *contra natura*, por la sencilla raz3n de que en [13] aparece como premisa 4 lo que el argumento original pretendía entregar como conclusi3n. En otras palabras, para justificar o respaldar la premisa 4 de [13] habría primero que tener a la mano lo que hemos estado buscando todo este tiempo: una versi3n convincente del argumento *contra natura*. Presentar a [13] como un planteamiento del argumento *contra natura* es incurrir en una petici3n de principio.

Retomemos ahora el argumento de la predisposici3n genética, formulando una versi3n que involucre a (*Lib*), con el objetivo de reflejar que tambi3n en este caso la plausibilidad de este principio traslada una ilusoria legitimidad a la totalidad del argumento. As3 pues, [9] se transforma en:

[14] *Premisa 1:* Las conductas homosexuales entre humanos tienen una base genética.

Premisa 2: Si una conducta tiene una base genética, entonces su adopción por un humano no es una elección libre.

Premisa 3: Si un humano no es libre de elegir la adopción de una conducta, no es moralmente responsable por ella.

Conclusión: Los humanos homosexuales no son moralmente responsables por la adopción de su conducta sexual.

A diferencia de la premisa 1 de [12] y [13], la premisa 1 de [14] es probablemente empíricamente verdadera. La premisa 3, por su parte, es el sub-principio (*Lib(b)*), cuya verdad estamos concediendo. Las dificultades se centran en la premisa 2. De manera similar a lo que sucede con la premisa 2 de [12] y [13], la premisa 2 de [14] sólo podría afirmarse con el respaldo de una teoría comprensiva de la libertad y de la responsabilidad que no figura por ninguna parte en un planteamiento simplista del argumento de la predisposición genética. Sin contar con el beneficio de tal teoría, mi inclinación es rechazar la premisa 2 como falsa, pues parece ser culpable de generar conclusiones inaceptables. Para verlo podemos modificar [14] empleando una variante ya introducida en el argumento [11]:

- [15] **Premisa 1:** Las conductas agresivas entre humanos tienen una base genética.
- Premisa 2:** Si una conducta tiene una base genética, entonces su adopción por un humano no es una elección libre.
- Premisa 3:** Si un humano no es libre de elegir la adopción de una conducta, no es moralmente responsable por ella.
- Conclusión:** Los humanos no son moralmente responsables por la adopción de conductas agresivas.

Puesto que la conclusión de [15], que es formalmente válido, es aberrante, tiene que haber un problema con una o varias de sus premisas. La principal sospechosa es la premisa 2, aunque es posible que, a la luz de un análisis más profundo, tambalee también la premisa 3, y con ella el principio general (*Lib*).

De esta manera, contrario a lo que podría esperarse, la aceptación del aparentemente atractivo principio (*Lib*) está lejos de traducirse en la

admisibilidad de las conclusiones de nuevas versiones de los argumentos *contra natura* y de la predisposición genética. Por supuesto, no tengo manera de demostrar que la aceptación tácita de (*Lib*) sea la razón primordial por la cual se refrendan frecuentemente esos argumentos. Lo que he intentado es encontrar una explicación plausible de por qué estos argumentos parecen buenos, a pesar de que a lo largo del trabajo hayan sido consistentemente evaluados como inconvincentes indistintamente de cómo los interpretemos. Reconozco, no obstante, que esta explicación es sólo una entre muchas posibles.

4. Naturaleza y cultura

La dicotomía naturaleza/cultura tiene una larga y complicada historia. Aun al interior del pensamiento griego, donde esta distinción se origina en Occidente, los contextos en los cuales fue desplegada son diversos, al igual que los propósitos argumentativos de quienes se sirvieron de ella (Solmsen, 1951). Por ejemplo, mientras que el poeta lírico Píndaro sugiere que el valor de una persona recae en última instancia en su naturaleza, tanto el historiador Heródoto como el médico Hipócrates sostienen que los grandes logros de los griegos, en especial su victoria militar sobre los persas, son atribuibles a su sistema educativo, su constitución y sus leyes: a su cultura.

También en la tragedia clásica, en donde figura prominentemente, la dicotomía naturaleza/cultura es empleada de maneras muy distintas. En el *Filoctetes* de Sófocles, el artero Odiseo convence a Neoptólemo de engañar a Filoctetes para llevarlo a luchar en Troya y así obtener una ventaja en la guerra, pero la acción dramática lleva a Neoptólemo a rectificar el curso y actuar de acuerdo con su verdadera naturaleza, por lo que es recompensado por los dioses. En contraste profundo, en *Las bacantes* de Eurípides, el joven rey Penteo es salvajemente destruido por Dionisio por buscar impedir que las mujeres realizaran rituales en honor suyo; en la visión de Eurípides, las fuerzas de la naturaleza no reconocen los intereses humanos ni respetan sus leyes, y pueden superar a ambos sin reparo alguno. Como último ejemplo recordemos que, en

la filosofía helenística, en particular en el estoicismo, la antinomia entre *physis* y *nomos* es finalmente resuelta con la introducción de la idea de que la naturaleza en sí es racional, y que el objetivo de la vida humana —la felicidad— se obtiene mediante el conocimiento de la naturaleza y el ordenamiento de la vida de acuerdo con dicho conocimiento, en donde ambos procesos son mediados por la cultura.

En el pasado reciente la utilidad de la distinción naturaleza/cultura ha sido seriamente cuestionada. Mencionaré dos casos muy distintos. Sherry Ortner (1974) argumenta, desde la antropología, que la subordinación de la mujer al hombre, observada uniformemente a través de las culturas (aun teniendo en cuenta las sociedades matrilineales), puede explicarse por la asociación de lo femenino a lo natural, que a su vez es visto como inferior a lo característicamente humano, que es la cultura. Dicho de otra manera, Ortner sostiene que la distinción naturaleza/cultura ha servido y sirve para sustentar estructuras de subyugación². Por otra parte, la definición aristotélica de lo natural como aquello cuyo origen causal excluye la intencionalidad humana se

ve seriamente cuestionada por avances recientes en la bioingeniería (Preston, 2008). Pues es actualmente posible construir genomas en el laboratorio y con ello generar organismos sintéticos, artefactos bióticos que no surgen a través del proceso de selección natural, pero que pueden insertarse en el ecosistema como cualquier otro ente vivo. ¿Organismos de este tipo hacen parte de la naturaleza? Probablemente llegará el momento, si no lo ha hecho todavía, en que esta pregunta carezca de sentido.

Con las breves observaciones hechas en esta sección he buscado dar una muestra de los muy diversos contextos y posturas en los cuales se ha invocado la distinción entre naturaleza y cultura, así como señalar un par de maneras en las cuales la distinción ha sido criticada, ya sea por su carga ideológica o por la imposibilidad de trazar sus contornos de forma nítida. El propósito de todo esto es intensificar la duda, fomentada por las secciones anteriores, de que con base en esta trajinada distinción se puedan desarrollar razonamientos con conclusiones morales firmes. Por atractivo que parezca, parece preferible dejar de lado argumentaciones basadas en la distinción entre naturaleza y cultura³.

2 En Ortner (1996) la autora refina su tesis original, argumentando que la casi universal dominación masculina no es tanto explicable sino más bien entendible como el resultado de una compleja interacción de "disposiciones funcionales, dinámicas de poder, y factores corporales" que tienden a asociar lo natural con lo femenino, teniendo en cuenta, sin embargo, que estos dos términos admiten diversos significados que además varían a través de las culturas.

3 Una versión anterior de este escrito fue presentada en el coloquio *Mirar al mundo a través de la filosofía*, organizado por los estudiantes de Licenciatura en Filosofía de la Universidad Michoacana. Agradezco la invitación a participar en ese evento, y a Anna Popovitch por sus valiosas aportaciones al texto.

Bibliografía

- BAGEMIHL, B. (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. Nueva York: St. Martin's Press.
- BAILEY, N. W. y ZUK, M. (2009). Same-sex sexual behavior and evolution. *Trends in Ecology and Evolution*, 24, 439-446.
- ORTNER, S. B. (1974). Is female to male as nature is to culture? En *Woman, Culture, and Society* (pp. 68-87). Stanford, CA: Stanford University Press.
- ORTNER, S. B. (1996). *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- PRESTON, C. J. (2008). Synthetic biology: Drawing a line in Darwin's sand. *Environmental Values*, 17, 23-39.
- SOLMSEN, F. (1951). Review of "Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken". *The American Journal of Philology*, 72(2), 191-195.