

El hombre: su naturaleza e historicidad

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA
Universidad Nacional de La Plata

Se ha dicho, y suele repetirse a menudo, que el hombre no posee naturaleza sino historicidad. Esto es importante y encierra no poco de verdad, pero sólo en la medida que con ello se pone de manifiesto la nota de temporalidad que califica la vida humana, no en cuanto implica desconocer que el hombre posee una naturaleza determinada y propia.

Pues, en efecto, si algo realmente positivo nos ofrece el enfoque historicista es, sin duda, el haber puesto en claro la irrealidad del esquema racionalista acerca del hombre, esquema que resulta de la hipertrofia de una verdad —la de que el hombre posee naturaleza— y que hace del hombre un ente fijo, sobre cuya periferia resbalan el tiempo y el espacio, y cuyas notas permanecen siempre invariables.

El hombre, sin embargo, posee una naturaleza —aquella que se designa precisamente con la palabra “hombre”— naturaleza que consiste no en puro cambio y temporalidad, ya que cambio y temporalidad suponen algo que cambia y algo que pasa, sino en una naturaleza a la que el cambio y la temporalidad le pertenecen como una nota esencial, como un ingrediente fundamental. Ha dicho alguna vez con acierto César E. Pico, usando la terminología tradicional, que la historicidad referida al hombre, es un propio de la naturaleza de éste. Es decir, la temporalidad, el desenvolverse en el tiempo y en el espacio, con todo lo que ello implica de mutación, de enriquecimiento o aun de empobrecimiento, de adquisición de experiencia, de modificación en la manera de encarar la realidad, etc., etc., es algo que surge de la naturaleza misma del hombre, es inherente a su mismo vivir.

No vemos cómo sea posible afirmar, si no es como simple metáfora, que el hombre carece de naturaleza, o —lo que de ello se sigue—

que no existe naturaleza del hombre, sino de cada hombre. Si así fuera, entre un hombre y otro habría la misma diferencia que entre un hombre y cualquier otro animal de la escala zoológica. Claro está que todo estriba en primer término en ponerse de acuerdo acerca de qué es lo que se entiende por naturaleza, así como también acerca del modo cómo podemos dar con eso que llamamos naturaleza, cómo podemos encontrarla, conocerla, etc.

Consideramos, de acuerdo con una concepción tradicional que no es el caso de justificar aquí, que el entendimiento humano no sólo puede aprehender las formas de las cosas, sino que tales formas poseen, por lo mismo, una realidad ontológica fuera del sujeto que las capta, aunque dependa, claro está, del sujeto, el colocarse en uno u otro punto de vista y por lo tanto el captar tales o cuales formas, tales o cuales aspectos de la realidad. Esto no impide, por supuesto, que el sujeto ponga algo de sí mismo en esa captación, mas es un algo de sí mismo que no se dirige a la realidad para deformarla o transformarla, sino para penetrar en ella y según su modo de captación, su estilo, desvelar un aspecto u otro de la realidad misma.

Además —y esto es bueno recordarlo para aclarar el concepto de naturaleza— esas formas a las que asignamos con razón entidad ontológica, si bien se nos dan en seres concretos, con existencia individual —ya que sólo consideramos existentes a este hombre, este árbol, este pájaro, y no al hombre, el árbol, el pájaro— tienen, sin embargo, en sí mismas un modo propio de ser no existencial, mas no por eso irreal, un modo de ser que encuentra sin duda su acabamiento y perfección, su finalidad, en la concreción de los existentes particulares y que es por eso a través de éstos como se le comprende. Es un modo de ser donde se presentan los seres individuales sólo como posibles formas no concretadas en lo individual, que en el entendimiento que las abstrae se dan como conceptos universales, mas que de suyo no son ni universales como el concepto, ni particulares como el individuo existencial. Es un modo de ser que explica la afinidad de los individuos de una misma especie; es algo, pues, que fuera de nuestra mente y fuera de la realidad existencial de la cosa concreta tiene una entidad propia, la entidad de lo posible, de lo que está ordenado, diríamos, al acto de existir, y que es partiendo del existente concreto como se le entiende.

Cuando se habla, pues, de naturaleza, nos referimos a una forma;

inas se trata de una forma que al dársenos concretada en lo existencial se nos presenta como la estructura última del objeto, como fundamento de cualquier otra forma accidental, y que explica la afinidad de los diversos individuos de la especie.

¿En qué consiste entonces la naturaleza humana? Alguien podría argüir que esta pregunta da por resuelto algo que no lo está en modo alguno. Es decir, se nos podría decir que precisamente se trata de probar que el hombre tiene naturaleza. Mas el negar que el hombre tenga una naturaleza determinada, el considerar eso de la naturaleza humana como un simple *flatus vocis*, nos impediría, sin duda, hasta hablar del hombre, preguntarnos por el hombre, mencionarlo así en general. Pues al decir hombre estamos nombrando algo —eso precisamente que denominamos naturaleza— pues de lo contrario sólo podríamos hablar de fulano o de mengano, y así la palabra hombre o no significaría nada o sólo podría aplicarse a un individuo en particular. Pero el más avanzado nominalista, si es de buena fe, sabe que con la palabra hombre, no circumscripita a fulano o mengano, queremos significar algo, aquello precisamente que se aplica tanto a uno como a otro. Pues bien, a eso que el nominalista u otro cualquiera entiende cuando decimos la palabra hombre, a eso pues llamamos naturaleza, aunque no se le vea en toda su nitidez.

No se trata entonces de resolver si el hombre tiene o no naturaleza, sino de establecer si su naturaleza es algo fijo, invariable, ajeno al espacio y al tiempo, o si por el contrario, si su naturaleza, sin dejar de ser tal, es algo, sin embargo, a lo que la temporalidad y la mudanza le son inherentes.

Pues bien, la naturaleza humana, en cuanto se nos da acabadamente, es decir, de un modo existencial, actual, concreto, se nos presenta en un ser viviente que entiende, razona, ama, actúa, siente, desea, goza, sufre, etc., tal pues, el hombre singular y determinado. Esa naturaleza, entonces, en su realización existencial, lleva implicado el desenvolverse en la temporalidad y en el espacio, ya que ello es inherente al vivir humanamente. Ser humano significa ser en el tiempo o por lo menos contar con el tiempo. El hombre necesita del tiempo como aquello con que hace su vida. El tiempo, o mejor dicho la temporalidad —ya que este término remite a la idea de historicidad, que supone a su vez la de espacialidad— es algo anejo al ser del hombre, más aún es una nota de su esencia.

La temporalidad pertenece pues al hombre como algo que le es propio. Prescindir de la temporalidad en la concepción del hombre es mutilarlo, desformarlo, es olvidar que las facultades del hombre se desenvuelven en el tiempo, porque la vida del hombre es ser en el tiempo, ser en el espacio. Mas por otra parte considerar que el hombre no es más que lo que deviene en el espacio y el tiempo, sólo lo que es este hombre o aquel otro, aquí y ahora, eso es simplemente desnaturalizarlo, es admitir que hay cambio sin algo que cambie, es un contrasentido.

Cuando se diga que el hombre no tiene naturaleza sino historia entenderemos, pues, como única interpretación legítima, que la naturaleza humana no es algo cerrado, estático, sino una naturaleza a la que es propio desenvolverse, vivir históricamente. De ahí también que la vieja fórmula que define al hombre como animal racional deba ser entendida en toda su amplitud y profunda significación. Ser animal racional, en efecto, quiere decir contar con el tiempo, pues no se puede razonar ni sentir sin contar con el tiempo. Pasar de una premisa a otra, conocer por el ministerio de los sentidos, deliberar, dejarse llevar por las pasiones o refrenarlas, formarse hábitos, etc., etc., todo aquello, pues, que cabe en un ser que es animal racional, requiere forzosamente el tiempo o el espacio, o ambos a la vez. La historicidad, pues, está virtualmente contenida en el concepto de animal racional.

Cuando el hombre razona sobre las cosas, cuando sumido en el tiempo considera las cosas que están también en el tiempo, procura descubrirlas en lo que ellas son, y encuentra entonces que hay en las cosas algo por lo cual se le asemejan a él, sujeto pensante. En efecto, el hombre es una naturaleza que se desenvuelve en el tiempo, y también las cosas son naturalezas que se desenvuelven en el tiempo, pero la facultad de entender, el intelecto, es una potencia que aun cuando haya de contar con lo temporal para su acción, supera, sin embargo, de suyo toda temporalidad, toda contingencia. Por su carácter fundamental de permanencia, tiende el intelecto a captar en las cosas aquello que hay de más permanente en las mismas.

Pues bien, lo que de más permanente hay en las cosas son las estructuras inteligibles de éstas, aquellas formas de que hemos hablado, formas que, por ser tales, consideradas en sí mismas, prescindiendo de su conexión a la existencia, son indiferentes a lo individual, aunque su modo de ser consista en tender hacia su realización en lo

concreto, o mejor aún en la posibilidad de llegar a ser estructuras inteligibles de cosas existentes, y en la posibilidad también de, al ser pensadas por la mente, realizarse en conceptos universales correspondientes a las cosas existentes. Las formas o estructuras inteligibles de las cosas existentes son, por lo mismo, lo más importante del ser existencial, ya que sin su forma la cosa se desintegra, vuelve —diríamos— al caos de la pura potencia pasiva. Y es por ese carácter de indiferencia a lo individual que posee en sí la forma, por lo que suele perderse de vista su realidad ontológica, considerándosele como algo adventicio, como algo que el sujeto pone, como un producto, pues, puramente subjetivo, con lo cual se cae en la paradoja de que lo más esencial y noble del objeto sea visto como lo más ajeno al mismo. Es así como, al decir de Jolivet, el materialismo positivista conduce al idealismo, y también como, dentro de esa subestimación, o mejor dicho omisión, de las formas o estructuras inteligibles de las cosas, hay quienes piensan que los conceptos, juicios y raciocinios no responden a la realidad objetiva, sino que sólo son intentos fallidos de aprehenderla, dado que ésta sería un puro fluir, un constante devenir, capaz de desbordar todos los diques puestos por la razón.

El intelecto capta, pues, las formas, lo que más se le asemeja, sin que ello implique modificar la realidad. Es cierto que la abstracción supone el dejar afuera las particularidades, lo que es exclusivamente singular, y en ese sentido se trataría, es verdad, de cierta mutilación de la realidad. Sin embargo, no hay que olvidar que al aprehender la forma se capta precisamente lo más importante del objeto, así como que es a través de la forma como se perciben incluso las mismas particularidades del ser. Por otra parte, si la razón no agota el conocimiento del objeto, y en muchos casos, frente a determinadas realidades, llega a ser totalmente impotente, ello no debe llevarnos jamás a renunciar a la razón misma, a desecharla y abandonarnos a un desesperado irracionalismo. Esta actitud entraña resentimiento y orgullo, ya que supone el no reconocer la finitud y limitación congénitas a la razón humana.

Más el hombre no es sólo razón o intelecto, es también voluntad y sentimiento, y estas facultades más ciegas para lo universal, pero más sensibles para las sutiles palpitaciones de la realidad singular, coadyuvan en la tarea del humano conocer. Claro está que es, en definitiva, la inteligencia la que procura el verdadero conocimiento, aquel

que nos hace enterarnos de las estructuras inteligibles de la realidad, pero esas otras facultades al ponernos en contacto directo con la multiplicidad de lo singular, ofrecen continuamente a la inteligencia la posibilidad de penetrar cada vez más en las formas inteligibles presentes existencialmente en todo ese ámbito de la multiplicidad singular. La sensibilidad nos sitúa así en lo concreto, y nuestro conocimiento aprehende entonces el sentido, la forma de esa realidad particular, hecha presente de un modo palpable, pero confuso por la sensibilidad.

Porque, en efecto, la razón de suyo siempre es abstractiva, tiende a prescindir de lo concreto en cuanto tal; pero las potencias anímicas humanas, al presentar continuamente nuevos ámbitos de realidad particular y nuevas situaciones en las que la razón pueda aprehender nuevas formas y penetrar así cada vez más en el sentido íntimo de las cosas, permiten a la razón poseer una mayor flexibilidad. Todo lo que es, ya se trate de cosas, acciones, sucesos, etc., todo tiene un sentido, y lo que da el sentido es por supuesto la forma inteligible. La inteligencia captará pues esas formas, pero ellas sólo se le harán accesibles a través de lo sensible y mediante la sensibilidad. A la realidad singular, como a toda realidad, el intelecto comprenderá por la forma o, mejor dicho, aprehenderá siempre en ella la forma, la cual de suyo, como ya se dijo, posee un modo de ser que supera la individualidad como tal, aunque en la existencia concreta de lo corporal siempre se dé individualizada; pero al ahondar cada vez más el intelecto en lo singular, gracias a las situaciones particulares hechas presentes con la ayuda de la sensibilidad, podrá entender formas, captar formas, cada vez más circunscriptas a lo particular, más precisas, menos generales, y quizás, por eso, también más accidentales, con lo cual penetrará cada vez más en el ámbito de la realidad.

Pongamos un ejemplo. La razón nos define al hombre como animal racional, de acuerdo a esa forma esencial que, abstraída de los seres individuales en que se realiza, nos da el concepto de la especie. Pues bien, si nos situamos en un ámbito de hechos, mejor aún, en un ámbito de multiplicidad y devenir, en el suceder del tiempo histórico, podremos dar con otras formas referentes también al hombre, pero más circunscriptas a lo particular, menos esenciales por eso mismo, pero cuya captación nos proporcionará un conocimiento más cercano a lo singular. Así, en tal caso, podríamos definir al hombre antiguo, diferenciándolo del hombre moderno, o del hombre medioeval, o tam-

bién definir al hombre trágico, el hombre sabio, el hombre práctico, etc. Se trataría siempre de aspectos formales, aspectos inteligibles, que indudablemente se asientan ya en un supuesto previo referente a lo que el hombre es esencialmente, pero que permiten ahondar más en lo particular. Para concebir esas nociones, claro está, es menester situarse experimentalmente, sensiblemente, por la representación imaginaria del pasado, frente a la acumulación, diríamos de la multiplicidad de realidades particulares, y a través de todo ello, captar las formas inteligibles. Así, desde un conocimiento de lo que el hombre es esencialmente hasta el conocimiento de lo que es ya no sólo el hombre de determinada época sino éste o aquel hombre en particular, podemos ir de un conocimiento más general a otro menos general o singular; desde uno más abstractivo y racional, más claro y distinto, hasta otro en el que el recurso a lo sensible —esa experiencia de datos múltiples, todavía indiscernibles— sea más urgente, y que por ello mismo sea un conocimiento menos seguro, más teñido de probabilidad. De cualquier modo, pues, al hacerse así la razón más flexible, al adaptarse así a los diferentes modos de realidad se aparta de dos peligros contrarios, pero igualmente graves; por una parte, se aleja del riesgo racionalista, que coloca a la razón en una tesitura indócil y, por otra, del riesgo irracionalista, que renuncia a la razón misma y que al pretender captar lo particular en su pura particularidad, prescindiendo de toda forma, renuncia a captar la inteligibilidad de las cosas. Si damos, pues, a la razón esa flexibilidad a que nos referimos, si sabemos plegarla sobre lo real, mediante ese volver de continuo sobre la afluencia de lo particular, presente por la acción de la sensibilidad y la imaginación, de modo tal que aprehenda en todo momento las formas inteligibles, evitaremos por una parte que se anquilese en una univocidad desencarnada, y, por otra, que naufrague en la contingencia del puro devenir.

La que Ortega y Gasset llama razón vital o razón histórica no está sin duda lejos de esta razón flexible o adaptable a la realidad, que no hace más que tener en cuenta aquella vieja verdad de la analogía del ente, puesto que si hay diversos modos de ser, habrá también sin duda diversos modos de conocer. Claro está que, para la comprensión de lo que son las cosas en su más pura esencia y por lo tanto en su ser más necesario, la razón —como hemos dicho—, deberá prescindir en lo posible de lo temporal, de lo contingente; mas cuando se trate

de aprehender las cosas en su devenir, deberá entonces tratar de situarse, tal como lo hemos explicado, en la temporalidad.

Para el hombre, pues, su comprensión de la realidad es limitada y condicionada a la complejidad y heterogeneidad de la misma. Si abstrae, se le escapa lo particular; si se sume en lo particular corre el riesgo de que se le escape el nombre de las cosas, en cuanto las estructuras inteligibles de éstas se ocultan más y más en el devenir de lo concreto. Esa es la condición del intelecto humano, y es, como hemos dicho, absurda pretensión todo intento de rebasar esos límites. Mas, como igualmente hemos visto, no es el hombre sólo intelecto, sino también voluntad y sensibilidad; actúa y se desenvuelve en la temporalidad, en la contingencia, y recoge, por ello, la presencia de la realidad en sus más variadas manifestaciones, según se lo permite la complejidad de su humana naturaleza.

El hombre, pues, naturaleza e historicidad, o mejor dicho, naturaleza de la que surge como algo propio —o que posee como nota esencial— la historicidad o temporalidad, se encuentra por su mismo modo de ser en aptitud de penetrar en el mundo exterior según es éste también naturaleza y temporalidad, formas actualizadas en lo particular y contingente, estructuras inteligibles existentes en el cambiante devenir.

Como ha dicho un filósofo de nuestro tiempo, hay una zona de lo real, dentro del ámbito de la realidad, que es accesible al conocer humano; por encima y por debajo de esta franja no hay para el hombre visibilidad. Lo absolutamente intemporal, pues, y lo que es pura temporalidad y cambio son igualmente inaccesibles para el conocer puramente humano. Sin embargo, desde el lugar en que el hombre se encuentra puede de algún modo prever, o presentir, esos ámbitos de la realidad. La pura temporalidad, lo informe, por su misma índole no puede ser entendido —ya que el entendimiento se dirige a las formas inteligibles— pero puede ser sentido o más o menos sentido, como algo palpitante, a veces como lo puro vital, pero en un grado más inferior todavía, como una pura tendencia hacia el ser, como una mera posibilidad.

No sucede lo mismo, claro está, con referencia a la absoluto puramente inteligible. El ser absoluto, en efecto, la pura inteligibilidad y espiritualidad, el ser supratemporal, el ser necesario, es entrevisto desde la zona en que naturaleza y temporalidad, quietud y devenir,

constituyen un todo. Más aún, el ser necesario, Dios, es inquirido como una indispensable explicación de toda la realidad. Sin vérselo tal como es, se le ve en sus efectos, y se le deduce como algo que necesariamente debe estar ahí para dar razón de la realidad, incluso de la misma temporalidad y contingencia.

El hombre, naturaleza e historicidad, realidad substancial que se desenvuelve históricamente, tiene la evidencia y el sentimiento de su natural contingencia. Se ve, se siente, se entiende como algo que carece de autosuficiencia, como algo que supone otra realidad que le sostiene en el ser. El hombre conoce que está ligado, que está religado, como enseña Zubiri, a lo que da razón de su ser. No sólo se comprende como algo substancial y temporal, con intimidad, alteridad e historicidad, sino como religación, como dependiente de Dios. Más aún, nos atreveríamos a añadir que no sólo se ve el hombre religado, sino que también entrevé, presente, como un vago deseo, si se quiere, que ese Dios, para ser plenamente el sostén de lo humano, para colmar las ansias de seguridad del hombre, debe penetrar en el mundo histórico de éste, asumir el tiempo y la contingencia, en una palabra, encarnarse.

No pretendemos, sin duda, ni siquiera insinuar que el misterio de la Encarnación pueda deducirse filosóficamente de una pura consideración de la realidad existencial humana, pero sí que puede el hombre comprobar el vacío, la laguna que se deriva del desconocimiento de tan alta verdad. Tal es así que, conocido el misterio por la fe, se percibe al punto su conformidad con las exigencias de la realidad existencial humana.

La ausencia, en efecto, de este Misterio deja abierto un hondo abismo entre la naturaleza contingente del hombre y el absoluto divino, abismo que es precisamente ese vacío que produce luego la angustia de la que hablan los filósofos de nuestro tiempo. El hombre, pues, naturaleza e historia, se halla por su propia realidad existencial abierto y predispuerto al encuentro con el ser absoluto en cuanto ha descendido hasta lo contingente, en cuanto ha penetrado en la historia; al encuentro de quien aunque hallándose por encima del tiempo ha asumido la temporalidad, al encuentro de Dios encarnado, del Verbo hecho Hombre.