

El enigma de la naturaleza humana

Ildefonso Murillo

Mitos, ciencias, filosofías y religiones, directa o indirectamente, han tratado y tratan de penetrar en el enigma del hombre: origen, naturaleza y destino. Mi reflexión se centra en su naturaleza, pero aludiré a su origen y a su destino. Los tres temas van íntimamente unidos.

El año 1942 escribía Zubiri que el hombre del siglo XX se encuentra «sin mundo, sin Dios y sin sí mismo», que intelectualmente no le queda «más que el lugar ontológico donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existencia»¹. El hombre actual huiría de su propio vacío refugiándose en lo que fue, exprimiendo las maravillosas posibilidades técnicas del universo, marchando veloz a la solución de los urgentes problemas cotidianos. Pero de este modo su vida transcurre sobre la superficie de sí mismo. Por haber renunciado a adoptar actitudes radicales y últimas, su existencia es constitutivamente centrífuga y penúltima. En estas circunstancias, sometido a una permanente provisionalidad, se ha difuminado cualquier apoyo para defender un futuro humano consistente.

Con la modestia de quien conoce o, al menos, sospecha la complejidad del problema, pretendiendo orientarme en una cuestión básica de la antropología filosófica, me hago una vez más la pregunta que tantos se han hecho en el pasado y se hacen actualmente: ¿Qué es el hombre? Intento mostrar cómo la noción de naturaleza, con toda su carga histórica multiseular, aún sirve para expresar lo que es el hombre, para investigar sus relaciones con lo no humano: lo infrahumano y lo suprahumano.

Hombre y naturaleza no los concibo como dos nociones opuestas, sino como dos realidades, una de las cuales está implicada en la otra. Al hablar de

¹ *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1978⁷, p. 31.

naturaleza humana no me pregunto sólo por lo que caracteriza al hombre en cuanto hombre, sino por todos los elementos que integran al hombre concreto, el que goza y sufre, ríe y llora, vive y muere.

No constituimos una realidad aparte de la naturaleza. Los datos de la biología nos sugieren que el hombre ha brotado en la cadena de una evolución, cuyos eslabones más próximos podemos determinar.

Con la expresión «Naturaleza» me refiero a toda la realidad intramundana, sin presuponer ni excluir en principio que ésta comprenda todo lo existente.

1. *El desafío reduccionista*

Hoy nos encontramos ante el problema de la positivación del saber sobre el hombre. La objetivación radical del mundo que promueve la ciencia moderna, conducente a un radical sometimiento del mundo a nuestros objetivos, aunque en Descartes se afirme que la realidad pensante no tiene nada en común con la realidad extensa, ha llevado a una eliminación de lo propiamente humano. Se necesita, por tanto, una reflexión sobre las ciencias que nos conduzca a un planteamiento del problema de la naturaleza humana más allá del nivel científico, pues, como advierte Roberto Spaemann, el cientismo «se presenta con la pretensión de decirnos también qué somos nosotros mismos, a saber, partes de aquella naturaleza a la que antes hemos despojado de todo parecido con el hombre»². Se comenzó por rebajar a la naturaleza y ahora se rebaja al hombre. La naturaleza humana en todos sus elementos se reduce a la materia, a simple material: se termina por aplicar al hombre la explicación científica de los cuerpos. Se impone una concepción científica de la naturaleza que abarca al hombre y a las cosas.

Esa filosofía cientista menoscaba al hombre hasta dejarlo convertido en un autómatas, de modo que se lo pueda manejar como a un monigote. Sin embargo, no le faltan partidarios en el momento actual. El célebre físico británico Stephen W. Hawking parece ser uno de ellos: «Yo prefiero comparar al hombre con un computador, aunque sea, sin duda, más complejo que los que tenemos ahora. Pero dudo que se le ocurra a nadie la idea de que un computador posea un alma inmortal»³. Contestaba de este modo a una pregunta del entrevistador de la revista alemana *Der Spiegel* sobre la duración de nuestro espíritu o conciencia. Es un ejemplo de aplicación de maneras de pensar científicas en el terreno de lo humano.

Para liberar al hombre de la amenaza de las ciencias naturales, se le encerró en la fortaleza del *yo*. Pero tal fortaleza ha sido asaltada y, por no contaminar al mundo no humano con las características de la naturaleza

² *Das Natürliche und das Vernünftige*, Piper, München/Zürich, 1987, pp. 7-8. Acaba de traducirse esta obra al español: *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989. Por ser inadecuada la traducción de este texto, lo cito por el original alemán.

³ Entrevista a *Der Spiegel* traducida en *El País* del 20 de noviembre de 1988, p. 19.

humana, se ha acabado por reducir al hombre a lo no humano entendido de una manera reduccionista.

¿No será posible recuperar una cierta actitud de «asombro» ante la naturaleza, que vaya más allá de la mera consideración funcional? En la modernidad hemos asistido a un vaciamiento del contenido significativo de la palabra «naturaleza». Desde el comienzo de las ciencias naturales modernas se sustituyó el concepto aristotélico de naturaleza, lleno de dinamismo teleológico, por un concepto de naturaleza como mera exterioridad y pasividad.

Pero la crisis de la modernidad, que previeron Pascal y Leibniz, que se manifestó en Nietzsche, Heidegger y Ortega y Gasset, que se ha generalizado actualmente con el fenómeno llamado «posmoderno», puede tener un efecto beneficioso sobre nuestra situación intelectual. Empieza a abrirse camino un modo de ser posmoderno que «consiste en abrirse a la realidad respetándola». Algunos posmodernos reaccionan contra una utilización funcional del mundo. Ya hace varias décadas Adorno hablaba de una contemplación reverente de la naturaleza —*Naturfrömmigkeit*—. El objeto de las ciencias naturales no agota ni siquiera la riqueza de nuestra experiencia del mundo de los cuerpos.

En la reacción del movimiento ecologista contra el menosprecio y la explotación técnico-científica, de la naturaleza, contra su destrucción o grave deterioro, se percibe la nostalgia por algo que en ella hay, que merece la pena y que no se lo ha proporcionado el hombre. El ser de la naturaleza no es caótico ni amorfo. Bien lo comprendió Leibniz cuando pensaba que los cuerpos, en lo que poseen de realidad, están constituidos por verdaderas unidades, semejantes al espíritu humano. No hemos salido ganando al despojar a la naturaleza de todo parecido con el hombre, de modo que la naturaleza humana se reduce a la naturaleza científicamente construida.

Pienso que exagera José Rubio Carracedo⁴. A fin de ser legítima, la filosofía del hombre no necesita de modo imprescindible partir de las teorías e investigaciones científicas vigentes, hasta tal punto que, de lo contrario, se condenaría a la especulación más o menos brillante, pero, en definitiva, estéril. Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Pascal, Unamuno y Heidegger, sin cumplir esa condición, sin conocer los últimos avances de las ciencias naturales y humanas, supieron penetrar profundamente en el enigma de la naturaleza humana.

Ciertamente no hay una inteligibilidad científica de un lado, con frecuencia calificada de abstracta y superficial, y por otro una inteligibilidad filosófica considerada como la sola adecuada. La inteligibilidad es una sola. Las distinciones entre los saberes son artificios recientes. La misma naturaleza humana es a la vez objeto de las ciencias naturales y de las ciencias humanas. Habría una continuidad implícita en los saberes correspondiente a la continuidad real. La fragmentación actual del saber sobre el hombre en diversos aspectos o perspectivas, que constituyen los objetos de varias ciencias

⁴ *El hombre y la ética*, Anthropos, Barcelona, 1987, p. 81.

particulares y de la antropología filosófica, no supondría una discontinuidad real. ¿No percibimos ahí la urgencia de descubrir conceptos que sirvan para tender puentes entre los distintos saberes acerca de lo real?

Desde que surgieron o se desarrollaron los saberes científicos en Occidente no faltaron esfuerzos orientados a investigar perspectivas interdisciplinarias o conceptos y principios integradores. Los nombres de Leibniz, Bergson, Ortega y Gasset, Whitehead y Zubiri son buena muestra de ello. La monadología leibniziana, por ejemplo, es una atrevida hipótesis teórica que conecta ontológicamente todos los campos de la realidad posible y existente —naturaleza y espíritu—.

En cierto sentido podemos decir con Ortega y Gasset que lo humano «escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla»⁵. La ciencia físico-matemática y las ciencias inspiradas en su metodología no saben nada claro sobre el hombre. Después de conocer todas sus investigaciones, el enigma humano queda sin conocer totalmente. Las actitudes científicas suponen la validez de modelos conceptuales que eliminan la peculiaridad de lo humano. Pero esto no significa que no capten algo verdadero de la naturaleza humana.

A partir de ahí podría recuperar una cierta actualidad la antigua metáfora «microcosmos» para designar al hombre. Me parece acertada la justificación que hace Mauricio Beuchot del empleo de esta metáfora: «El hombre *implica* de alguna manera todos los reinos del universo. Es mundo en relación. La relación se da desde el aspecto sub-atómico hasta lo más elevado del espíritu. La persona humana participa de todos los órdenes del ser, y sintetiza en sí misma (de manera unificadora y dinámica) aspectos del mundo mineral, vegetal, animal y espiritual»⁶. La reflexión hermenéutica sobre el contenido de las investigaciones científicas puede descubrir abismos de misterio personal donde la ciencia sólo ve leyes y estructuras impersonales. Digo «puede», pues no raras veces se desemboca en concepciones científicas o materialistas de la naturaleza humana. Algunos integran funcionalmente todo el reino del espíritu en una interpretación del hombre como mero producto de la naturaleza corpórea programado para la supervivencia.

Una concepción completa de la naturaleza humana requiere una noción de naturaleza que sea capaz de integrar los elementos característicos de lo humano. Lo cual no sucede en el caso de que reduzcamos el significado de la palabra «naturaleza» al objeto de las ciencias naturales. Donde termina el mundo de los cuerpos, del que parece constituir una porción la naturaleza humana y cuya realidad pretende apresar la objetividad científica, no termina el hombre. Al menos en esperanza, es capaz de saltar infinitamente más allá del cuerpo. En la naturaleza humana cuerpo y espíritu se abrazan en una síntesis espléndida, cuyo enigma no ha sido aún plenamente descifrado.

⁵ *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 3 ed. 1958, p. 22.

⁶ *Hacia una hermenéutica del significado vivenciado*. En *Logos* (México), 47 (1988), p. 23.

¿Es ese más allá pura utopía o ilusión? Los pensadores positivistas, neopositivistas y estructuralistas se inclinan por una respuesta afirmativa o manifiestan un claro agnosticismo. Según Lévy Strauss, los avances científicos conducen a «una progresiva fusión de la humanidad con el universo físico»⁷. El mundo, que comenzó sin el hombre, terminará sin él. Hasta los hechos históricos se reducen en último término a «fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico y químico»⁸. El fin último de las ciencias humanas sería disolver al hombre, reintegrarlo en la naturaleza, la cual se reduce a lo físico-químico. Creo que lo que Strauss explicita anida en el pensamiento de otros muchos representantes de las líneas de pensamiento a las que aquí me refiero.

Vattimo, modelo representativo de las posiciones filosóficas posmodernas, aunque desconfía de la razón científica no menos que de las filosofías totalizadoras, sigue moviéndose en el seno de la aceptación de lo corpóreo como lo único real a lo que tenemos acceso. Defiende una manera de pensar fragmentaria y pluralista, «débil»⁹. En los filósofos posmodernos, la filosofía ha perdido la esperanza de totalidad; en consecuencia han renunciado a la trascendencia cristiana y a la utopía socialista, a una concepción totalizadora de la naturaleza. Lo aleatorio, contingente, indeterminado o diferente son categorías que todo lo invaden. Por supuesto, de tal concepción de la naturaleza se siguen sin remedio la desabsolutización de la naturaleza humana. Es normal que sólo parezca interesarles el individuo concreto en sus satisfacciones finitas y momentáneas.

Vemos, pues, que una reflexión sobre la noción de la naturaleza puede ayudarnos a examinar y valorar las teorías científicas y filosóficas sobre la naturaleza humana. Pero nuestra experiencia del mundo y del hombre impone determinadas condiciones. No sirve lo mismo, para llevar a buen puerto esa reflexión, cualquier noción de naturaleza.

2. *Hacia una concepción no reduccionista de naturaleza*

Con la «naturaleza» nos sucede lo que a San Agustín con el «tiempo». Si nadie nos pregunta, creemos entender lo que es la naturaleza. Si alguien nos pregunta, quedamos perplejos.

Por otra parte la expresión «naturaleza» se ha convertido a veces en un fantoche vacío y ridículo, manoseado por quienes desconocen su historia. La profundidad griega y medieval de esta noción degeneró en una anquilosada idea, incapaz de dar razón del *dinamismo* de lo real existente.

Sin embargo, un abordaje riguroso del enigma de la naturaleza humana

⁷ *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pp. 392-393.

⁸ *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1970, p. 365.

⁹ *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. En Gianni VATTIMO y Aldo ROVATTI (eds.): *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 18-42.

exige aludir al problema de la naturaleza en general. Se trata de revigorar una noción que aún puede jugar un papel beneficioso en nuestra actual situación filosófica.

Esta noción expresó la primera interpretación filosófica de la realidad en Occidente. Al todo se le llamaba «naturaleza». Siglos más tarde Juan Escoto Eriúgena, primer gran pensador medieval del Occidente latino, mente vigorosa, profunda y original, en el siglo IX, designará todavía con el término «naturaleza» a toda la realidad: visible e invisible, sensible e insensible, creadora y creada¹⁰. Algo parecido sucederá en Espinosa, Holbach, Goethe, Feuerbach y Marx. El joven Goethe exclamará «¡Naturaleza! Nos rodea y nos abraza... Aun lo más antinatural es la naturaleza. Quien no la ve en todas las partes no la ve rectamente en ninguna... No tienen ningún idioma ni habla, pero crea lenguas —*Zungen*— y corazones, mediante los que siente y habla... Ella es todo... No hablé de ella. No, lo que es verdadero y falso, todo lo ha dicho ella. Todo es su culpa, todo es su mérito»¹¹.

Lo mismo en Goethe que en la inmensa mayoría de los pensadores antiguos y medievales, el término «naturaleza» no significa nada fijo o inerte. Tal significado empobrecido provino de las ciencias naturales modernas. Ortega y Gasset hará una observación aguda. Lo estático no es la realidad de los cuerpos o de los espíritus. El error profundo del naturalismo cientista «es inverso del que se supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades —cuerpos o no— como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades»¹². Se proyecta sobre lo real el modo de ser peculiar de los conceptos. El naturalismo de la razón físico-matemática, lo mismo que la concepción cartesiana y hegeliana del espíritu, son, en su raíz, intelectualismo.

Por eso, si el significado de «naturaleza» no fuese algo estático, podría servir para designar al hombre. No se vería motivo para negar que el hombre en cuanto hombre posee naturaleza. De hecho así sucede, por ejemplo, en Aristóteles, Leibniz y Zubiri.

Todo lo real tiene por naturaleza un momento de interioridad dinámica. Esta es la intuición de Aristóteles y de Leibniz, quien quiso protagonizar una restauración de la concepción aristotélica de naturaleza, a fin de superar el mecanicismo y el dualismo cartesiano, a fin de poder entender al hombre, a la vez, como esencia natural y como persona. *Natural* es lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento o del reposo. Conocemos tal tipo de realidad porque tenemos la experiencia de nosotros mismos como principio u origen de nuestros pensamientos, deseos y demás actividades personales. A Leibniz, en cuanto habla expresamente de la naturaleza bajo el aspecto de su parecido con el hombre, no le resulta difícil entender a éste como un ser natural.

¹⁰ *De divisione naturae*. En *Migne*: PL, 122, pp. 441-442, 523-524.

¹¹ *Die Natur*. En *Werke*. Edición de Erich Schmidt. Vol. 6. Insel Verlag, Leipzig, 1909, pp. 431-433.

¹² *Historia como sistema*. Edición citada, p. 34.

Zubiri llama naturaleza al modo de existir y de actuar las cosas, una vez que han sido producidas, sean naturales o artificiales en sentido griego —aristotélico—¹³. Lo que le importa no son las leyes funcionales (el sistema de leyes naturales), ni el principio intrínseco de donde nacen o brotan las cosas, sino las cosas mismas. Frente al concepto moderno de naturaleza como ley, reivindica el concepto de naturaleza como cosa y frente al concepto griego de naturaleza como principio intrínseco del que se originan las cosas, propugna el concepto de naturaleza como modo de existir y de actuar las cosas, cualquiera que sea su origen.

Cada una de las tres nociones puede integrar bastante perfectamente nuestra experiencia del mundo y del hombre. Somos naturaleza no sólo como seres vivientes formados a partir de la materia —una especie animal más—, sino como seres que obran, piensan y crean, como seres históricos. La historia, en cierto sentido, salvando su peculiaridad, forma parte de la naturaleza.

Me interesa destacar el aspecto dinámico y la capacidad integradora, no reductiva, presente en las tres nociones, a las que acabo de aludir, y en las concepciones de Juan Escoto Eriúgena y de Goethe (prescindo de la cuestión de su panteísmo implícito o explícito). En ninguna de ellas, la realidad humana queda a expensas de la objetividad científica. El hombre, cuerpo y espíritu, puede concebirse a la vez como «ser natural» y como «persona»; algo que no puede lograrse en la noción de naturaleza inspirada en las ciencias naturales.

3. *Naturaleza humana y persona humana*

Contra esta concepción unitaria e integradora, no reduccionista, de naturaleza parece rebelarse el dualismo antropológico, que afloró en las concepciones míticas del hombre, continuó en muchos pensadores antiguos y medievales, y en Descartes adquirió una forma extrema. El prólogo de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant reconocía el dualismo fundamental que caracteriza al conocimiento cartesiano del hombre, dentro del cual se inscribía: «Una doctrina sobre el conocimiento del hombre puede ser sistemáticamente redactada... o en sentido fisiológico o en sentido pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre investiga lo que la naturaleza hace del hombre —*was die Natur aus dem Menschen macht*—; el pragmático investiga lo que él, como realidad que actúa libremente, hace de sí mismo, o puede y debe hacer»¹⁴.

¿Cómo se relacionan estos dos modos de conocimiento del hombre?
¿Puede concebirse un «ser que actúa libremente» como producto del mundo de

¹³ *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 4 ed. 1972, pp. 15-17, 109-111, 180.

¹⁴ *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. En *Werke*, vol. VI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, p. 399.

los cuerpos? ¿Se puede establecer una continuidad entre los estratos físico, biológico y espiritual?

Ha habido en los últimos años varios intentos de superar el dualismo de estos modos de comprensión a partir de la teoría de la evolución y de la teoría de sistemas. Pero los enfoques son, a pesar de sus intenciones, reduccionistas, pues, en palabras de Spaemann, «refieren de manera funcional las experiencias absolutas de tipo estético, cognoscitivo, moral y religioso— aunque sea a través de instancias mediadoras— a la supervivencia de sistemas orgánicos o de otros sistemas, y no consiguen autointerpretar tales experiencias»¹⁵.

La hermenéutica y el cientismo, tan presentes en el panorama de la filosofía actual, son una pervivencia del dualismo en el conocimiento del hombre, pues el dualismo de los dos puntos de vista de la antropología, al que aludía Kant, no puede superarse ni desde una perspectiva hermenéutica, en que se expresa nuestra autocomprensión histórica, ni desde una perspectiva cientista, que pretende reconstruir al hombre a partir de las condiciones materiales de su surgimiento. Si atendemos a lo que las ciencias naturales nos dicen del hombre, hablamos de algo inferior al hombre. Si nos situamos en la perspectiva histórica, el campo de la libertad, descuidamos que el hombre es cuerpo. Por más que, a lo largo de la historia del pensamiento, se ha querido reducir el espíritu al cuerpo o el cuerpo al espíritu, no se ha logrado esto de modo plenamente satisfactorio. El lugar específico del hombre está más allá de la perspectiva que sólo ve la pura subjetividad de la libertad absoluta (Sartre) o para la que el hombre sólo es historia (Ortega y Gasset) y de aquella otra para la que el hombre es sólo un agregado más o menos complicado de materia (Hawking).

La superación del dualismo antropológico, la imagen dividida del hombre en caso de que sea posible, ha de situarse, por consiguiente, más allá de la perspectiva científica y hermenéutica: en un concepto que pueda integrar toda la experiencia que el hombre tiene de sí mismo. Para ello es imprescindible mantener una cierta dualidad, llámesela como se quiera: persona y cosa, espíritu y materia, interioridad y exterioridad, alma y cuerpo, libertad y determinismo.

Creo que el concepto de naturaleza, con su trasfondo histórico griego, medieval y, en algún caso, también moderno (Leibniz) y contemporáneo (Zubiri), podría cumplir esa función: integrar en una unidad no hecha de identidad sino de dinamismo plural el cuerpo y el espíritu humanos o la persona humana con todos sus elementos constitutivos. Se puede concebir una noción de naturaleza en la que se integre la noción de persona, sin que ésta pierda su peculiaridad esencial (la razón y la libertad). En este sentido, el hombre no sería más hombre cuanto más se separa de su naturaleza, sino cuanto más actúa conforme a su naturaleza personal¹⁶.

¹⁵ *La natural y lo racional*, p. 29.

¹⁶ Quienes oponen el concepto de persona al de naturaleza se cuestionan con razón la relevancia moral del concepto de naturaleza. Pero juegan con un concepto demasiado limitado de naturaleza.

4. Autoconstrucción personal

Critilo responde a Andrenio, el otro protagonista principal del *Criticón* de Gracián: «Todo es extremos el hombre...; ahí verás lo que cuesta el ser persona, los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuéstale mucho, porque es mucho»¹⁷. La autoconstrucción es característica de la naturaleza humana. Pico de la Mirandola, en un texto que podría suscribir en gran parte Ortega y Gasset o Sartre, afirmaba que el hombre define libremente su propia naturaleza, que Dios no le ha dado rostro, ni lugar alguno que sea propiamente suyo, ni tampoco ningún don que le sea peculiar, con el fin de que su rostro, su lugar y sus dones sea él mismo quien los desee, los conquiste y de ese modo los posea por sí mismo (*Oratio de hominis dignitate*). No lo rigen en todo unas leyes fijas como a los otros seres de la naturaleza.

El hombre se construye o se destruye desde sí mismo. La posibilidad de autoconstrucción implica la de autocosificación, autodestrucción. A Heidegger le alarmaron unas palabras del químico norteamericano Stanley pronunciadas en el verano de 1955 dentro del encuentro internacional de los premios Nóbel celebrado en Lindau. Ante su afirmación de que «se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio», Heidegger advierte «que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno»¹⁸. Si el hombre de hoy no pusiera en juego el pensamiento meditativo o pensar reflexivo frente al pensar meramente calculador, estaría indefenso frente a la irresistible prepotencia de la técnica.

La concepción de naturaleza que ahí se revela ha roto con el misterio. El mundo incluido el hombre, sólo se ve como material. Perseguir las huellas de Dios en la naturaleza o su imagen en el hombre sería un objetivo iluso. Dios ya sólo sería producto de nuestra ignorancia o nuestro miedo¹⁹.

¿Significa esto que o renunciamos al uso de los objetos técnicos o tenemos que resignarnos a doblegar, confundir y devastar nuestra naturaleza en su realidad esencial, a desmisterializar la naturaleza? El manejo de la técnica es inevitable, pero podemos decirle *no* en la medida en que se nos imponga de manera exclusiva. Cabe una actitud que nos permitiría estar en el mundo técnico al abrigo de sus amenazas: serenidad para con las cosas y apertura al Misterio. Actitud que sólo crece desde un pensar reflexivo incesante y vigoroso. La advertencia de Heidegger no ha perdido su valor.

¹⁷ Espasa-Calpe, Madrid, 9 ed. 1980, p. 42.

¹⁸ *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989, pp. 24-25.

¹⁹ Manuel VICENT, en su novela *Balada de Caín*, pone en boca de Eva este consejo: «Recuérdale (a Caín) que nunca vuelva el rostro hacia el pasado. La vida consiste en huir detrás de un sueño que no existe». (Círculo de Lectores, Barcelona, 1987, p. 215).

Podemos dirigir nuestra mirada hacia la naturaleza como objeto de contemplación estética y de admiración ante lo que no ha hecho el hombre, no sólo como material de nuestros proyectos. El espíritu humano no tiene la capacidad creadora suficiente para ser, con toda verdad, el corazón de la naturaleza. El secreto de la unidad original y última de lo real está más allá del hombre. Leibniz diría que en cualquier cosa natural interviene el *infinito* siempre porque es la obra de Dios y todo efecto refleja algo su causa.

Por ser limitados no podríamos, en consecuencia, autoconstruirnos totalmente ni construir radicalmente la naturaleza.

5. Consideraciones metantropológicas

Sin hablar de aquello que es más que el hombre no podemos responder satisfactoriamente a la pregunta por el modo como puede o debe realizarse la autoconstrucción humana. En el fondo late la pregunta por el sentido de la vida humana, a la que se ha respondido en la tradición judeo-cristiana que el hombre es una representación de Dios y que en su vida debe plasmar esa representación de lo divino.

La representación no excluye la menesterosidad de la naturaleza humana. Sobre este punto hizo Ortega y Gasset una clarividente observación. Tendríamos de Dios precisamente lo que nos falta: «El hombre —a diferencia del mineral y acaso del animal— tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su contorno para sentirse en él dentro de casa, por tanto, tiene, en este sentido, la necesidad de ser *como* Dios. Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella sólo lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, el afán de ella... Este tener lo que no se tiene, este sentir la falta de algo que nos es menester, este ser sustancial y activamente menesteroso es la condición del hombre»²⁰. Aun reconociendo que no es más que parte de la verdad, no se puede negar que le asiste razón en lo que dice.

En el hombre, a diferencia de las otras cosas de la naturaleza, hay un impulso que aspira a ser satisfecho, pero que debido a su amplitud no existe cosa en el mundo capaz de llenarlo. San Agustín explicará esto diciendo que Dios nos hizo para que consiguiéramos nuestra plenitud en El y que nuestro corazón estará inquieto hasta que descansa en El. Y aunque no hay que confundir los deseos con la realidad, en el caso del hombre los deseos forman parte de su naturaleza. Pascal diría que el hombre trasciende infinitamente al hombre. El ser humano remite siempre más allá de sí mismo, hacia algo o hacia alguien.

Trascendencia que aparece en pensamientos tan distintos como los de Tomás de Aquino, y los de Nietzsche y Marx. En los dos últimos hallamos una interpretación *utópica* de la autotranscendencia del hombre. Convierten al

²⁰ *Ensimismarse y alterarse*. En *Obras Completas*, vol. 12, Alianza, Madrid, 1983, p. 138.

hombre actual en un mero medio para la consecución de un futuro superhombre o para una futura sociedad sin alienación. En la interpretación teológica del primero, la autotranscendencia del hombre le abre cognoscitiva y volitivamente hacia un Absoluto que no es alcanzable desde la naturaleza; por lo cual no hace del hombre un mero medio para realizar el Absoluto.

Estamos lejos y cerca del Marx que escribía en los *Manuscritos* de París: «Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza»²¹. La pertenencia del hombre a la naturaleza no significa que el objetivo último de la vida humana esté dentro de sus fronteras. Manifiesta menos comprensión de la naturaleza humana que Platón, Agustín, Pascal, Tagore y tantos otros buscadores del Absoluto. En *Gitanjali* y en las *Confesiones* de San Agustín se siente el abrazo de una omnipotencia amorosamente acogedora. Tras la naturaleza humana, tras la naturaleza visible, Agustín y Tagore ven abrirse un Misterio personal insondable, al que conciben como fin del hombre y origen de la naturaleza, logrando un punto de vista que permite fundamentar la conexión que se da entre el hombre y el resto de la naturaleza.

Existe en la naturaleza humana, la persona humana, una dimensión absoluta de pregunta y de deseo, que no se da en los otros seres naturales de los que tenemos experiencia. Las ciencias naturales y humanas, por tanto, describen al hombre en sí mismo y en sus obras, pero no penetran en su enigma. Se puede decir que la naturaleza se convierte en Misterio y se trasciende a sí misma en el hombre.

Uno de los significados del fenómeno actual de la secularización y, más ampliamente, de la desacralización, consiste en que el hombre toma conciencia de su consistencia propia y de la de la naturaleza frente a la esfera de «lo sagrado». Dios ha creado un hombre capaz de ateísmo y no un esclavo que le adoraría sin libertad, aunque el problema de Dios sea, en expresión de Zubiri, «una dimensión de la realidad humana en cuanto tal»²². Se puede ser inteligentemente ateo o agnóstico. Debido a su rica consistencia, nos podemos parar en lo penúltimo, como si fuese la única realidad. Sin embargo no se puede negar, a pesar de todo, que la reflexión humana, cuando pensamos a fondo en las características que ha de revestir el último fundamento de lo real existente, llevados de la mano por el principio de razón suficiente, nos puede conducir también a descubrir que el hombre, lo mismo que el resto de la naturaleza, es una pregunta abierta sobre un horizonte de misterio, que está enraizado en un Misterio insondable.

²¹ Alianza, Madrid, p. 111.

²² *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 3 ed. 1985, p. 12.

6. *Conclusión*

El término «naturaleza» aún ofrece posibilidades para expresar lo que es el hombre en sí mismo y en relación con el resto de la naturaleza o con el fundamento último de lo real. No hay oposición entre historia y naturaleza. La historia (la libertad, la cultura) ha surgido en el seno de la naturaleza como despliegue de una evolución creadora.

No es fácil que los espíritus penetrantes, entre quienes ignoran o rechazan el Misterio de la naturaleza, de la naturaleza humana, escapen al destino de que nos habla E. M. Cioran: «Lo que nos diferencia de nuestros antepasados es nuestro descaro frente al Misterio. Lo hemos debautizado, así nació el Absurdo...»²³. El pesimismo de Cioran es más realista que el mero optimismo utópico intramundano.

²³ *Silogismos de la amargura*, Laia, Barcelona, 1986, p. 17.