

duda, ni más inteligencia que la que sabe aceptar las limitaciones del saber adquirido» (36).

En cualquier caso, la importancia de su intento se mantiene por encima de sus fracasos metodológicos. Hombre «carente de todo afán de afianzarse en logros materiales», sus dificultades muestran la complejidad del proceso por el que se llega a la hominización. Como él mismo advirtió, para juzgar debidamente los posibles progresos del niño cimarrón «no se le puede comparar sino consigo mismo». Por lo que respecta a nuestro tema, la actitud de Itard y su experimento con su extraño pupilo, supuso una crítica radical a la idea de inmutabilidad de la «naturaleza humana» y una demostración de la inexistencia de tal naturaleza. En definitiva, se manifestaba que no existe en el hombre una «naturaleza innata», sino todo lo más una «naturaleza adquirida», que, por definición, no puede ser firme ni constante.

«NO HAY NATURALEZA EN UN INSTANTE», WHITEHEAD

A lo largo de los siglos XIX y XX, la transformación «posicional» que sufre la idea de Naturaleza es notoria. En principio, deja de ser ese instrumento básico del pensamiento anterior. La idea de Naturaleza inmutable va siendo lentamente sustituida por la de proceso, cambio o desarrollo, pero, como se indicó, no desaparece totalmente. Muy al contrario, queda latente en muchas de las concepciones filosóficas y antropológicas que informan las ciencias humanas, incluso en aquellas que aparentemente tienen mayor rigor científico. Pero el análisis de esta nueva situación rebasa los límites de estas páginas y debe ser objeto de estudio aparte.

Baste decir, como hipótesis anticipada de investigación, que parece haberse llegado, desde nuestra perspectiva histórica, y como resultante del criticismo lógico e histórico iniciado ya en el siglo XVIII y continuado por las corrientes historicistas y evolucionistas y por la crítica concluyente del materialismo histórico, al desmantelamiento del concepto de «Naturaleza» como categoría ontológica. Su puesta en cuestión por el avance del desarrollo científico no sólo en el campo de lo humano (etnología, sociología, historia, etc.), sino también de las propias ciencias naturales, parece irreversible. Ello no quiere decir que exista acuerdo alguno unificado sobre el particular, pues la misma equivocidad que veíamos que presidía el concepto de naturaleza creemos que ahora existe en su crítica. De nuevo insistimos en que no es la misma «naturaleza» la del físico que la del biólogo, la del

(36) Malson: *Op. cit.*, p. 101.

artista o la del historiador; que no es lo mismo la Naturaleza «como principio» que la Naturaleza como «conjunto de lo existente»; y, sin embargo, todas esas concepciones se entremezclan y confunden en tanto en cuanto consideremos la realidad como un todo que, si bien dividido en parcelas para poder comprenderlo y ordenarlo, no pierde por ello su carácter de totalidad.

Desde este punto de vista, parece indudable que revoluciones tan importantes como la de la física del siglo XX, que ha conducido a la ciencia a la discusión de la «regularidad y exactitud» de la Naturaleza (en el sentido estricto de objeto de las ciencias naturales), así como a la conclusión de que no existen certezas, sino todo lo más probabilidades, e incluso a la polémica sobre la diferenciación sujeto-objeto —diferenciación tan aparentemente clara en dichas ciencias (37)—, todo ello tiene o tendrá su correlato y su influencia en la esfera de lo específicamente humano. Sobre todo si tenemos en cuenta que el prestigio de las llamadas «ciencias naturales» ha determinado en gran medida los métodos seguidos por las «ciencias sociales». Las «partículas-sucesos» de Whitehead, el principio de indeterminación formulado por Heisenberg, la dificultad de que habla Capek respecto a la sustitución de los modelos «pictóricos» del universo por un pensamiento sin imagen, etc., afecta no sólo a nuestra representación del universo físico, sino también, y por interrelación, a nuestro universo humano. Y no precisamente por una correspondencia mecánica o ciega de ambos mundos; sino porque, con un sentido dialéctico, «las alteraciones en los fundamentos de la moderna ciencia de la Naturaleza son indicio de alteraciones hondas en la base de nuestra existencia, y que precisamente por tal razón aquellas alteraciones en el dominio científico repercuten en todos los demás ámbitos de la vida» (38).

(37) A este respecto, Heisenberg afirma: «... en la ciencia el objeto de la investigación no es la Naturaleza en sí misma, sino la Naturaleza sometida a la interrogación de los hombres.» O bien, «En la medida en que en nuestro tiempo puede hablarse de una imagen de la Naturaleza propia de la ciencia natural exacta, la imagen no lo es en último análisis de la Naturaleza "en sí"; se trata de una imagen de nuestra relación con la Naturaleza.» *Op. cit.*, pp. 24 y 29.

En el mismo sentido, Whitehead: «Según el punto de vista moderno, la actividad y el cambio son la realidad... Cada instante no es más que un modo de agrupar realidades. Por lo tanto, como no hay instantes, concebidos como entidades primarias simples, no hay Naturaleza en un instante. «Nature and Life», 1934 (citado por Collingwood: *Op. cit.*, páginas 176-7).

Ver también Capek: *Op. cit.*, pp. 308-9, sobre el problema del llamado «idealismo epistemológico» en Heisenberg y otros científicos y filósofos de la ciencia cuando insisten en la influencia del sujeto observador sobre el objeto observado a través del método y, de los instrumentos técnicos empleados.

(38) Heisenberg: *Op. cit.*, pp. 7-8.

Esta complejidad en el campo físico puede servir de paradigma por lo que atañe a los cambios y nuevas relaciones que el hombre establece con la realidad. No es que teorías y métodos anteriores pierdan su validez en términos absolutos: siguen siendo válidos para su ámbito concreto, pero quedan relativizados ante la ampliación del campo de interpretaciones de la realidad. Lo que nos remite al problema de la inexistencia de una única vía de acercamiento a la misma. Ni la razón ilustrada en su época, ni tampoco la razón científica en la nuestra, son las únicas formas del pensamiento humano.

ESTRUCTURA DE PROBABILIDADES Y APRENDIZAJE

En estas condiciones, parece que la tendencia principal actual, aunque no la única, respecto a la idea de naturaleza humana es su concreta negación (39). El hombre no es ya «naturaleza», sino «historia»; sus pautas son siempre variables y sus culturas, ni inmutables ni eternas, se definen como lo contrario a la supuesta permanencia de la Naturaleza. Malson indicará cómo antes de su encuentro con el grupo «el hombre no es más que un manojo de virtualidades tan etéreas como un vaho transparente; toda condensación de ese vapor requiere un medio: el mundo de los otros» (40). Lo único en común entre los hombres sería, por tanto, una estructura de posibilidades o de probabilidades, sólo realizables a través del contexto social. «Antes de la educación—apunta Malson, recogiendo tradiciones filosóficas distintas, del existencialismo al marxismo—el hombre en cuanto hombre no es más que una simple eventualidad, esto es, menos aún que una esperanza.» El hombre, biológica y antropológicamente inacabado, como ya se dijo, necesita forzosamente de unas matrices culturales que le permitan desarrollarse a través de un aprendizaje social (41); en compensación, esa «inconclusión», esa «no especialización» (que distingue y ha separado al hombre de los animales), esa indeterminación que hace del hombre un «generalista», un aficionado, le abre un mundo de posibilidades indefinidas, le permite un grado de adaptación y de creación de distintos tipos culturales diversificados en el tiempo y en el espacio.

(39) Bien es verdad que, como deduce Sánchez Ferlosio al hablar de la organización social de los animales, «la misma falta de naturaleza en el hombre ha sido algo constatado a partir de una determinada idea de naturaleza, que tal vez sea preciso revisar también respecto de los otros animales». *Op. cit.*, p. 204.

(40) Malson: *Op. cit.*, p. 11.

(41) A este respecto, y por lo que se refiere al problema moral, puede verse Rubert de Ventós: «Contra lo que suponía Spinoza, no nacemos definidos, pero tampoco somos indefinidos y abiertos como se afirmaba en la metafísica de Leibniz. Nacemos como supone Leibniz y casi siempre morimos como describe Spinoza...» *Moral y nueva cultura*, p. 87.

Esa idea de Naturaleza que, como hemos intentado mostrar en las páginas anteriores, ha sido en nuestra cultura una especie de pilastra casi imprescindible para poder andar, es posible que ya no sea necesaria. Pero es lógico que «prescindir» de tal concepción, o más bien tener que sustituirla por otra significación adecuada, cuando ha sido base y soporte de nuestro ordenamiento del mundo durante muchos siglos, puede provocar, de forma consciente o no, bastantes conmociones, por lo que permanece las más de las veces encubierta en teorías y comportamientos sociales. Si algo no puede soportar el hombre, decíamos, es la soledad y la ausencia de significado, y de ahí esa necesidad de crear mundos ordenados y significativos; la simple reelaboración de esos mundos es algo que siempre ha sido muy costoso en la historia. Por ello ha sido también largo el proceso por el cual el hombre occidental—y no lo olvidemos, dejando ahora fuera de la argumentación el problema de su bondad o maldad, la decisiva influencia que la cultura occidental ha ejercido en todo el planeta a partir del industrialismo—se ha encontrado en una situación en la que ya le es imposible reintegrarse al mundo de la Naturaleza, al mundo animal, y le resulta ilusorio hacerlo en cualquier otro. La relativa seguridad que suponía un orden preexistente cualquiera—en este caso el orden de la Naturaleza—, en el cual el hombre tenía su puesto y su lugar como sujeto observador y, por tanto, en última instancia, como parte activa del mismo frente a la pasividad del hecho observado, ha quebrado con el desarrollo científico y técnico sin precedentes que ha tenido lugar.

Todo ello supone trastocar en gran medida la imagen ya interiorizada del mundo en nuestro ámbito cultural, lo que podría explicar algunas de las resistencias al planteamiento radical del problema. Pues si bien es cierto que el abandono del excesivo antropocentrismo o de una actitud marcadamente etnocéntrica ha supuesto un indudable avance en el conocimiento del hombre y del universo en general, no lo es menos que las posturas biologists y zoologists extremas, que intentan reducir la historia a la biología o a la zoología y afirman la integración entre Naturaleza y cultura, o entre los hombres y los animales se revelan también como ilusorias y encubridoras de unas ciertas concepciones de la Naturaleza y de los hombres que, por no ser explicitadas, resultan tanto más ambiguas e ideológicas. Basar el desarrollo del hombre en un optimismo o en un pesimismo biológico, según los casos, equivale a la vieja apelación a la naturaleza humana, embozando quizá de forma no consciente los problemas concretos derivados, no ya de la naturaleza humana, sino de sistemas socio-económicos muy específicos.

No hay, en este sentido, una «naturaleza humana» que se transmite hereditariamente, ni de forma individual, ni tampoco específica (42); pero sí existe esa estructura de posibilidades que el hombre, viviendo en sociedad, actualiza, y por la que se distingue indiscutiblemente entre los animales superiores. Estructura de posibilidades respecto al dominio de la inteligencia y respecto al dominio de la afectividad, que separa al hombre de la animalidad (43). La libertad del hombre en el tiempo y en el espacio, su capacidad y suspensión de sentido, de combinación, de «aprender a aprender», diferencia al hombre del mundo animal. El hombre, dirá Malson, recogiendo una vez más la antropología que va de Dilthey a Heidegger o Marx, se escapa de la cárcel del «ahora»; la utilización que hace de los objetos, de los instrumentos, es radicalmente distinta de la que algunos animales superiores puedan realizar. Para el hombre, el instrumento se convierte en capital técnico. Los objetos, que para el animal poseen valores definidos, pueden aparecer a los ojos del hombre como neutrales respecto a sus determinaciones físicas y, por tanto, utilizables en una «baraja de funciones». Para el animal, los objetos se presentan «sin equivocidad, sin plurivalencia, y el mundo es visto siempre como *medio*, y nunca, en ningún momento, como *universo*». O, dicho con palabras de Sánchez Ferlosio, «mientras el hombre es capaz de ver en el instrumento aislado el contexto entero (ve la pluma y le son sugeridos el tintero y el papel y aludido el escribir), porque el análisis ha dejado en cada elemento de la trama la connotación del todo, para el animal no rige semejante aureola connotante» (44). Para el animal, el mundo no será un todo, una síntesis, sino partes frag-

(42) Ver la crítica que Malson realiza a estas concepciones: A la herencia individual, tanto biológica como psicológica, en tanto en cuanto es el entorno social el que configurará decisivamente al individuo; a la herencia de la especie como noción de «naturaleza humana universal», en tanto en cuanto se ha demostrado la ilimitada diversidad del hombre y su variada fuerza de adaptación. Igualmente véase, en los comentarios de Ferlosio, pp. 205-6, el posible enfrentamiento a que llegarían ambas concepciones de la herencia: la individual como defensora de la desigualdad; la específica como «lanza teórica esgrimida contra las desigualdades sociales y raciales».

(43) Malson: *Op. cit.*, pp. 33 y ss. Sobrepassa la limitación de estas páginas la discusión sobre la primacía entre la herencia y el medio, tema tan debatido por biólogos y filósofos en los últimos tiempos y ante los nuevos descubrimientos de la biología. De acuerdo con biólogos como F. Jacob (autor de *La lógica de lo viviente*, Barcelona, 1973), creemos que hay que contar siempre con la extraordinaria diversidad de niveles a los que hay que referirse al hablar de biología y cultura. Desde el punto de vista biológico, es obvio que el ser humano *no* es exclusivamente cultural y que existe una adaptación filogenética, pero se entendería ésta en el sentido de «marcar límites más que imponer un desarrollo». Otros etólogos, como por ejemplo, Eibl-Eibesfeldt (*Amor y odio. Historia natural de las pautas de comportamiento*, México, 1972) llegan a una fórmula de compromiso, significativa para nuestro tan debatido tema, según la cual seríamos, por naturaleza, «seres de cultura». En cualquier caso, la herencia cultural sería ahora más decisiva que la herencia biológica a la que va unida. Y esa herencia cultural es obvio que no es efectiva más que en el seno de la sociedad.

(44) Sánchez Ferlosio: *Op. cit.*, p. 315.

mentarias, sin capacidad de sentido. Es decir, si bien ciertos animales pueden llegar a utilizar ciertos objetos (45), no les darán una función específica ni sabrán sustituirlos o emplearlos en otros menesteres distintos, ni tampoco guardarlos después de su empleo hasta la próxima ocasión (la «mente de archivero» del hombre, de que habla Ferlosio, probablemente vinculada a la existencia del lenguaje, no existe en el animal). El mundo del animal, pues, carece de concepto. El famoso ejemplo de Marx de que el peor maestro de obras aventaja a la mejor abeja, en tanto en cuanto la construcción del hombre está proyectada antes en su cerebro, es ilustrativo al respecto. También los animales producen, dice Marx, pero producen en una dirección única, bajo una necesidad física directa, mientras que el hombre produce universalmente, queda libre frente a su producto.

En definitiva, lo que distinguiría netamente al hombre, en este grado de evolución, sería la «capacidad y suspensión de sentido» respecto a los objetos; las cosas estarían «como en libertad ante sus ojos», «el animal estaría él mismo inmerso en el sentido; el hombre estaría, en cambio, fuera de él; el animal actúa embargado, el hombre puede desembargarse a cada instante, merced a la proyección reflexiva que hace de su situación presente. El hombre se desdobra en sujeto y agente o es capaz de hacerlo. La suspensión del sentido está incluso en el origen de la ciencia...» (46).

«EL HOMBRE ES EL PORVENIR DEL HOMBRE», SARTRE (47)

Podríamos concluir que, a nuestro parecer, en la historia humana el medio específicamente «humano» ha llegado a primar sobre el medio «natural», y aunque ambos no serían variables independientes, sino los dos polos de una interrelación, engranaje de continuidades y discontinuidades, que diría E. Morin, el problema del Aprendizaje sustituye al de la naturaleza. Que el hombre es primordialmente un ser histórico, y no natural, es aceptado desde hace mucho tiempo. Quizá sea precisamente el inventarse una «naturaleza» (aun cuando este «invento», como ya se ha dicho, no es algo que se realice en el vacío, sino condicionado por infraestructuras y contextos históricos

(45) A pesar de las experiencias de aprendizaje llevadas a cabo con otras especies, sólo la especie humana ha utilizado y utiliza el lenguaje simbólico, la «capacidad y suspensión de sentido» de que hablamos en estas páginas.

(46) Sánchez Ferlosio: *Op. cit.*, pp. 217-8. Merecería la pena resaltar explícitamente el interés de estos modestamente llamados *Comentarios*, de Sánchez Ferlosio, que, unidos a los escritos de Malson e Itard, constituyen una de las lecturas más sugerentes que el «curioso y prudente lector» puede encontrar en el aluvión de publicaciones actuales.

(47) Expresión de Ponge, adoptada por Sartre. *Sobre el humanismo*, Buenos Aires, página 22.

muy específicos). lo que, desde un punto de vista filosófico y antropológico, constituya la naturaleza del hombre como ser nunca acabado que se inventa a sí mismo, como «el único que se extiende a sí mismo un documento de identidad», que hace del hombre un ente moral «condenado a ser libre» y en perpetuo trance de significación.

MARIA DEL CARMEN IGLESIAS

Facultad de CC. PP. y Sociología.
Universidad Complutense. MADRID.