

## NATURALEZA HUMANA E HISTORIA

### Introducción

Según las varias definiciones que da Aristóteles en la *Metafísica* (1014b16-1015a12) puede darse el nombre de “naturaleza” a muchas cosas o procesos: a un principio de ser, a un principio de movimiento, a un elemento componente. Pero todas estas definiciones tienen algo en común: la naturaleza es “la esencia de los entes que poseen en sí mismos y en cuanto tales el principio de su movimiento”<sup>1</sup>.

Por lo tanto, la naturaleza de todos los entes en cuanto entes naturales es lo que hace que el ente, o los entes, posean un ser o “movimiento” que les es propio.

Para Santo Tomás la *natura* puede entenderse de cuatro modos<sup>2</sup>:

1. Como generación de un ser viviente.
2. Como principio intrínseco inmanente de un movimiento.
3. Como forma y materia de un ser corporal.
4. Como *essentia, forma, quidditas* de una cosa<sup>3</sup>.

Los dos modos que nos interesan para la noción de naturaleza humana son el tercero y el cuarto.

-I-

### Relación de *natura* con persona

“*Natura*” equivale al “*qué*” de una cosa, lo que una cosa es, el “*sistere*” o lo que se tiene en los distintos modos en que puede tenerse, en cambio la persona equivale al “*quién*”, cualquiera sea el supuesto que constituye este “*quién*” de acuerdo con los distintos entes. Los escolásticos señalan que el supuesto o hipóstasis se dice “*esse ut quod*”; la naturaleza, en cambio, se dice “*esse ut quo*”. El supuesto es, entonces, lo que tiene “*natura*”, y la “*natura*” es aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Por eso “*natura*” se dice también de aquello en lo cual actúa el supuesto. Y el supuesto es aquello por lo que se es (“*natura ut quo*”).

Santo Tomás en el *Tratado de la Sma. Trinidad*, al referirse a la definición de persona de Boecio ( “sustancia individual de naturaleza racional”) sostiene que “se llama naturaleza, indistintamente, tanto a la materia como a la forma. Pero, como la

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1015a13.

<sup>2</sup> Cfr. *C. Gentes*, 4,35; *S. Th. I-II*, q.10, a.1, c.

<sup>3</sup> *S. Th. I*, q.29, a.1, ad 4.

forma es la que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la esencia de los distintos entes, expresada en su definición, y éste es el sentido en que se toma aquí la palabra “naturaleza”. Por ello dice Boecio en su libro *De persona et duabus naturis* que ‘naturaleza es la diferencia específica que informa a cada cosa’<sup>4</sup>. En el *Contra Gentes*, Santo Tomás es aún más explícito. Al referirse al error de Eutiques sostiene: “El alma y el cuerpo humanos constituyen la naturaleza humana”<sup>5</sup>. Más adelante, en el mismo texto, y después de señalar los distintos significados del término naturaleza, concluye que “se llama naturaleza de alguna cosa a la esencia significada por la definición”.

Sin embargo, no podemos dejar de indicar la distinción entre naturaleza y persona, a la que filosóficamente se arriba como consecuencia de una consideración teológica tratada en el Concilio de Calcedonia (451 d.C.), el que define en Cristo la doble naturaleza divina y humana, en una única Persona divina. De la afirmación dogmática se siguen consecuencias filosóficas para cada uno de nosotros, personas humanas:

- 1- Si hay tal distinción entre naturaleza y persona, también en mí, hombre, se distinguen una de otra. Por mi naturaleza soy igual a todos los de mi especie. La noción de persona incluye, además de la naturaleza, el *esse* y todos los accidentes. Por mi persona soy único e irreplicable.
- 2- Si la noción de persona abarca la naturaleza humana pero la trasciende, como persona que soy no estoy subordinado a las necesidades que manan de mi naturaleza, como los animales inferiores, sino que mi naturaleza está al servicio mío como persona.
- 3- Por ser persona trasciendo las exigencias de la muerte que manan de mi naturaleza humana y me convierto en un ser abierto a la trascendencia.

Ahora bien, tanto por la condición de persona, como por la naturaleza humana, al hombre le corresponde la historicidad como un “*proprium*” (una propiedad esencial). En otros términos, si aludimos a la naturaleza humana a partir de la definición clásica de hombre como “animal racional”, o bien a la persona humana, en tanto que unidad sustancial de cuerpo y alma espiritual, estamos considerando al hombre como un ser histórico. Por su corporeidad está inserto en las coordenadas espacio-temporales que lo condicionan, constituyéndose por este motivo la historicidad como un “*proprium*” del

---

<sup>4</sup> *S.Th.I*, q.29,a.1, ad 4.

<sup>5</sup> *C.Gentes*, IV, 35.

hombre, es decir, una característica específica derivada de sus notas esenciales. Debe insistirse en la categoría de condicionantes que revisten el espacio y el tiempo con respecto al hombre, para evitar caer en historicismos y sociologismos como frecuentes modos contemporáneos de relativismo, al considerar a la persona humana como determinada por su época o por la sociedad en la que vive. Asimismo, debe recalcarse contra estos modos actuales tan vigentes de determinismo, que la persona humana tiene capacidad para autodeterminarse, superando todo tipo de condicionamientos mediante el uso de su inteligencia y su voluntad libre, únicos “determinantes” verdaderos para la conformación de una personalidad normal, fundamento psicológico indispensable en la formación integral de la persona humana. Podemos afirmar pues, que por su espiritualidad el hombre puede ordenar libremente ese condicionamiento espacio-temporal dando un sentido trascendente a sus actos, inscribiendo así su historia personal no sólo en la historia profana, trama en la que se entrelazan las acciones singulares y comunitarias de toda una sociedad, sino también en la *Historia Única* que tuvo su inicio en la creación y tendrá su fin en la consumación de los tiempos, es decir, en la *Historia de la Salvación*.

## -II-

### **Historia profana, Historia Sagrada, Historia de la Salvación**

La historia es un tejido complejo de diversas acciones cumplidas por diversos protagonistas, por motivos diferentes. Los protagonistas visibles son los individuos, los pueblos, las civilizaciones y las fuerzas de la naturaleza. Pero también hay protagonistas invisibles como los ángeles o los demonios. Y por encima de todos hay un protagonista singular que domina todo el curso de los acontecimientos, pues estando fuera del tiempo, todos los hechos singularísimos e imprevisibles a los ojos de los hombres a Él le están presentes; ése es Dios. Él asume la iniciativa de todo lo bueno de esta trama que las creaturas van tejiendo y entrelazando entre lo bueno y lo malo que fluye de sus naturalezas caídas, de sus rebeldías y soberbias.

Podríamos decir, entonces, que desde el punto de vista humano habría dos historias: la profana, construida por el hombre en las diversas civilizaciones, y la sagrada, constituida por las intervenciones divinas en las cosas humanas, acción misteriosa que se inicia en la Creación, se continúa en la preparación del Mesías, culmina con la Redención obtenida por Cristo resucitado y se cierra con la muerte del

último elegido. Esta historia sagrada es la historia de Cristo y de la Iglesia, su Cuerpo Místico, pero junto a la historia profana constituyen una única historia escrita por Dios con el concurso de todas las creaturas. Esta historia única es un drama con principio, nudo y desenlace. El principio lo constituyen la Creación, el pecado original por el que la creatura desordena el primitivo plan divino, desorden y culpa que Dios aprovecha para poner en marcha un plan de reparación. El nudo y centro de este drama es la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo. Por último, el desenlace se dará en el momento en el que el Cuerpo Místico de Cristo logre su plenitud en la Parusía, el Juicio Final y la instauración de la Jerusalén Celestial. Ése será verdaderamente el fin de la historia.

Cabe destacar que la orientación misteriosa que Dios imprime, no impide que los acontecimientos se desenvuelvan por causas puramente humanas. El primer teólogo de la historia, San Agustín, llama a la historia profana “*Ciudad terrena*” instaurada por Caín, el fratricida. En realidad, en la tierra ambas ciudades: la “*Civitas terrena*” y la “*Civitas Dei*” tienen en Adán su común origen porque de él habrían de nacer los hombres, unos para unirse a los ángeles malos en el suplicio, otros con los buenos en el premio. La separación se produjo en los hijos de Adán: Caín y Abel, de modo que, para la historia humana, la “*Civitas terrena*” comienza con Caín y la “*Civitas Dei*” con su hermano Abel<sup>6</sup>. Como las dos ciudades, sus representantes también deben ser entendidos alegóricamente. Caín es el “ciudadano de este *saeculum*” y, por su crimen, el fundador de la ciudad terrestre. Abel, como “peregrino en este *saeculum*”, no funda propiamente la “*Civitas Dei*”, pues su origen viene “de arriba”<sup>7</sup>. Debe señalarse, sin embargo, que ambas ciudades, además de tener su proyección temporal, son entidades supratemporales que se remontan a la oposición de ángeles buenos y ángeles rebeldes, impulsados por el “*amor Dei*” o por el “*amor sui*”, respectivamente, lucha que durará hasta el Juicio Final. Más allá de las alegorías, la concepción agustiniana explica todos los acontecimientos de la historia a partir de la lucha entre esos dos amores: el egoísmo y la caridad<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> San Agustín, *De Civ. Dei*, XV,2: “Natus est igitur prior Cain ex illis duabus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei”. Cfr. Löwith, Karl, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 3ª ed., 1968, p.243.

<sup>7</sup> Cfr. *De Civ. Dei*, XV, 1 y 2.

<sup>8</sup> Cfr. *De Civ. Dei* XIV, 28: “Fecerunt civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, celestem vero amor Dei usque ad contemptum sui”.

## -III-

**Fin como perfección**

Volviendo ahora a la noción de naturaleza, encontramos que ésta tiene un término correlativo, esto es: un fin. Que la naturaleza se ordena a un fin, lo afirma el Aquinate, tanto en el orden físico como en el metafísico. En el *Comentario a la Física* encontramos expresiones como las siguientes: “*Natura operatur propter aliquid*”, “*natura agat propter finem*”, “*omnia quae fiunt a natura fiunt propter finem*”, “*natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divina, indita rebus, quae ipsae res moventur ad finem determinatum*”, “*epilogando dicit, manifestum esse quod natura sit causa, et quod agat propter aliquid*”<sup>9</sup>.

En la *Summa Theologiae* y en el *Contra Gentes* Sto.Tomás sostiene que todo agente obra por un fin. Al decir todo agente incluye tanto a la naturaleza racional como a la irracional. Partiendo de la expresión aristotélica “*non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem*”<sup>10</sup>, Sto.Tomás afirma en la *Suma Teológica* que el agente no se mueve sino por la intención de un fin. Si el agente no estuviese ordenado a algún fin no podría hacer esto en lugar de aquello<sup>11</sup>.

En otros términos, sin la intención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un sentido preciso; no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Así como la existencia del efecto evidencia la necesidad de una causa eficiente, la determinación de ese mismo efecto en lugar de otro, igualmente posible, demuestra la existencia de un fin, de una determinación previa que ha dirigido con precisión tal causalidad. Con respecto a esta determinación, el Aquinate distingue una doble ordenación posible: “en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional, que llamamos voluntad; en cambio, en las otras naturalezas (irracionales) se realiza por inclinación natural, llamada apetito natural”<sup>12</sup>. Concluye el *corpus* del artículo sosteniendo que “es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose y dirigiéndose por sí misma; pero la naturaleza irracional tiende al fin como impulsada y dirigida por otro, sea a un fin conocido, como los animales brutos, sea a un fin desconocido, como los seres privados enteramente de conocimiento”.

<sup>9</sup> *In Phys.*, L.II, lect. XI, XII, XIII, XIV.

<sup>10</sup> BK 196b21.

<sup>11</sup> *S.Th.* I-II, q.1, a.2, c.

<sup>12</sup> *Ibid.*

En la relación necesaria entre naturaleza y fin, el fin tiene primacía en el plano óntico pues él determina en un ente el modo específico de tender a su perfección, vale decir, su naturaleza. En el orden de la ejecución, en cambio, la primacía está en la naturaleza que realiza el fin como un efecto.

En cuanto al fin, hay que distinguir dos sentidos: el de término o extremo de una cosa como lo último y acabado, o bien el otro sentido perfectivo, cuando expresamos el acabamiento en las realidades cualitativas, en el orden de la forma. El sentido perfectivo corresponde al fin que es término de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del sujeto. De allí la identidad del término griego *télos* (fin) y *teleion* (lo perfecto). Santo Tomás afirma en la *Summa Contra Gentes*: “Un efecto es máximamente perfecto cuando retorna a su principio”<sup>13</sup>. Este texto debe ser interpretado a la luz del principio metafísico, citado repetidas veces por el Aquinate, de que por su naturaleza todo efecto vuelve a su causa<sup>14</sup>.

Ahora bien, la forma identificada con la naturaleza nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ente se inclina. Es decir, de la forma como acto sustancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, a saber, aquello por lo que el ser se mueve esencialmente hacia su último fin. De ahí que el último fin de un ente está expresado por su forma considerada no sólo estática, sino también dinámicamente, o sea no sólo como constitutivo de una sustancia sino también como principio directivo de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma; en el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual. Esa plenitud sólo se encuentra en el bien humano perfecto, al que deben ordenarse todos los actos humanos, que como hemos visto, tanto por su inserción espacio-temporal, como por la libertad específica del agente, son todos actos históricos. Por lo tanto, la historia que es un tejido complejo construido, sólo en parte, por estas acciones humanas de pueblos y civilizaciones diversos, también está ordenada a un fin, un *télos*, que trasciende los acontecimientos en sí.

Ese Bien perfecto es Dios, causa primera y origen del mundo. Por eso, el Aquinate sostiene que la última perfección del hombre consiste, precisamente, en que

---

<sup>13</sup> *C.Gent.* II, 46.

<sup>14</sup> *S.Th.* I, 63, 4: “Semper effectus convertitur in suum principium”; II-II, 106, 3: “Omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur”; *In I Sent.*, d.14,q.2,a.2: “Omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt”.

alcance con su intelecto y su voluntad a Dios, como principio de su ser<sup>15</sup>. Pues las creaturas vuelven a su principio en cuanto expresan y llevan a cabo la semejanza con su principio según su ser y su naturaleza<sup>16</sup>. El P. Elders interpreta este texto como un “pasaje luminoso que afirma que la historia tiene su sentido en cuanto las cosas son y obran ‘según su ser y su naturaleza’”, poniendo un especial énfasis en la expresión “según su ser y su naturaleza” en el caso del hombre, que debe volver a Dios con su intelecto y su voluntad<sup>17</sup>. No obstante, el hombre no alcanza, según su naturaleza, inmediatamente su última perfección<sup>18</sup>. La naturaleza racional puede conseguir la bienaventuranza, que es la perfección de la naturaleza intelectual, de modo distinto de los ángeles que la consiguen inmediatamente después del principio de su condición, mientras que los hombres sólo llegan a ella a través del tiempo<sup>19</sup>.

Es pertinente citar aquí un breve texto del *Contra Gentes*: “Además, como el hombre es el término de las creaturas, tal como si todas ellas le precediesen en el orden de la generación natural, se une convenientemente al primer principio como cerrando el círculo de la perfección de todas las cosas”<sup>20</sup>. Así como en el hombre, por ser un microcosmos se da cierto movimiento circular al unirse al Principio primero de todas las cosas, también en la historia, Sto. Tomás apela a la analogía del círculo para explicar el “*exitus-reditus*”, como puede leerse en el *Comentario a las Sentencias*: “Respondeo dicendum, quod in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt, et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur”<sup>21</sup>

La imagen del círculo del texto citado aparece de modo reiterado en las obras del Aquinate<sup>22</sup>, confirmando que su visión de la historia, que supone la doctrina aristotélica

<sup>15</sup> *S.Th.* I-II, 3,7,ad 2: “Unde ultima perfectio intellectus humani est per coniunctionem ad Deum, qui est primum principium et creationis animae et illuminationis eius”.

<sup>16</sup> *C.Gent.*II, 46: “Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae in quantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam”.

<sup>17</sup> Leo Elders, *Hombre, Naturaleza y Cultura*, EDUCA, Buenos Aires, 1998, p.121.

<sup>18</sup> *S.Th.* I, 62, 5, ad 1: “homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus. Et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo”.

<sup>19</sup> *S.Th.* I-II, 5,1, ad 1: “Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quae est perfectio intellectualis naturae; tamen alio modo quam angeli. Nam angeli consecuti sunt eam statim post principium suae conditionis: homines autem per tempus ad ipsam perveniunt”.

<sup>20</sup> *C.Gent.*4,55.

<sup>21</sup> *In I Sent.*, d.14,q.2,a.2,c.

<sup>22</sup> Según el *Index Thomisticus* tiene 160 ocurrencias. Cfr. *In IV Sent.*, d.49, q.1, a.3,c: “ideo omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinatur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt”

del tiempo, no puede ser incluida entre las interpretaciones rectilíneas de la historia, atribuidas a la visión judeo-cristiana fundada en la lectura bíblica. Sin embargo, tampoco puede ser asimilada a la interpretación cíclica pagana de la historia, propia del pensamiento antiguo clásico, para el cual todos los fenómenos naturales y humanos eran explicados mediante ciclos derivados de una concepción del mundo como eterno, pues no poseía la noción de creación, absolutamente novedosa, conocida sólo por la fe y la Revelación<sup>23</sup>.

La noción circular del Aquinate debe ser interpretada a la luz de una metafísica de la participación, de raigambre neo-platónica, y de una teología sobrenatural que afirma el regreso a la Causa Primera por vía de la Encarnación y la Gracia. En palabras de San Juan: “Salí del Padre y vine al mundo; otra vez dejo el mundo y regreso al Padre”<sup>24</sup>. En palabras del mismo Tomás: “El tiempo de la Encarnación se llama tiempo de la plenitud por muchas causas. En primer lugar por la perfección del universo, porque entonces el universo llegó a su realización (*completio*) máxima, cuando asumida la naturaleza humana por Dios, todas las creaturas en el hombre volvieron a su Principio”<sup>25</sup>.

En conclusión, para el cristianismo hay un acontecimiento único, universal e irrepetible que da sentido a toda la historia: la Encarnación, Muerte y Resurrección de Cristo. En la Encarnación se da la consumación de la gracia. Este momento central del devenir histórico parte la historia en dos: el *antes* y el *después* de Cristo. A partir de la Encarnación la historia no puede comprenderse sin Él. Los tiempos anteriores a Cristo eran de preparación y tensión hacia Él. Los tiempos después de Cristo son a la vez retrospectivos y prospectivos. En el primer sentido se sustentan en el Cristo que ya vino, son la incoación de su Reino, y en el segundo sentido tienden hacia el Cristo que ha de venir para la consumación de la gloria en el fin de los tiempos<sup>26</sup>, hacia la plena implantación de ese Reino, para que Dios sea todo en todos.

María L. Lukac de Stier  
Universidad Católica Argentina  
CONICET

<sup>23</sup> Cfr. *S.Th.* I, q.46,a.2, c: “quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest”.

<sup>24</sup> Evangelio de San Juan 16,28.

<sup>25</sup> *In III Sent.*, d.1,q.2,a.5,ex. Cfr. *Compendium Theologiae*, lb 1, cp.201: “Perficitur etiam per hoc (scil. per incarnationem) quodammodo totius operis divini universitas, dum homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium, ipsi rerum principio per opus incarnationis unitus”.

<sup>26</sup> *S.Th.* I, q.73, a.1, ad 1.