

PAPEL DE LA HISTORICIDAD EN EL SER SOCIAL

El tiempo humano es histórico, porque entre el acontecer natural, necesario y unívocamente sometido a las leyes físicas, media la libre autorrealización y autodeterminación espiritual de la misma naturaleza humana. De ahí que la historicidad sea una propiedad de lo humano, constitutivamente consecuente de su esencial racionalidad y libertad, en cuanto esencia encarnada en el espacio y el tiempo, es decir, el individuo personal que es el portador, en su tiempo histórico, de una tal naturaleza. Pero, la persona individual se realiza en el espacio y el tiempo en coexistencia y sucesión en cuanto miembro de la humanidad, a través de un grupo social (raza, nación, estado, familia)¹. Por lo tanto, lo histórico y lo social guardan una estrecha conexión entre sí y con la naturaleza de la persona humana, más precisamente, con el modo específicamente humano de obrar, de autorrealizarse en el mundo. Y por esto último, se da una estrecha conexión en la esencia humana entre lo natural y lo histórico, por la mediación de lo social y de la cultura. Si en el despliegue de cada naturaleza encuentra el ente finito el remedio a su finitud y la posibilidad de encontrar un estado de plenitud conforme a esa cuota limitada de ser, aquel despliegue no puede ser sino un desarrollo histórico en la vida comunitaria.

En el discurrir de las ideas sociales se registran tres lecturas ontológicas sobre la historicidad humana, de gran influencia en el pensamiento filosófico, que en todos los casos consiste en una toma de posición respecto de la incidencia de lo natural y de lo histórico en la vida del individuo y de la sociedad. Una lectura, que llamaría de un "naturalismo exacerbado", es indiferente e incluso fuertemente crítica a la determinación histórico-social en la vida humana. Otra, en el extremo opuesto, incurre en "historicismo", con el consecuente desprecio o negación de la persona individual y por lo mismo de su naturaleza. Por último, una posición de equilibrio en que se sostiene que el hombre desde su naturaleza racional y libre fundamenta lo histórico-social como una propiedad coesencial. De estas tres lecturas, habré de prestar atención a la segunda de ellas, porque el "historismo", como respuesta gnoseológica del historicismo, gravita sensiblemente en la cultura contemporánea. Es decir, en qué medida una teoría de lo social (filosofía social) pretende ejercer una influencia directa sobre la acción, sobre la base de un proceso discursivo y crítico de formación de la voluntad. En qué medida, por otra parte, la praxis política puede

¹ "Lo social no puede ser simplemente la naturaleza específica del hombre, pues en ella los diversos portadores de la misma no se toman en cuenta en su diversidad. Pero corresponde a lo social la pluralidad y con ella, en cierto modo, la diversidad. En el campo social lo supraindividual no puede prescindir de las particularidades individuales", UTZ, A. F., *Ética social I*, Barcelona, Herder, 1964.

ser preparada científicamente desde una ciencia que, a su vez, es condicionada por la misma acción social ejercida en el devenir histórico.

La influencia de las ideas es particularmente relevante cuando se trata de un todo práctico como lo es el grupo social, porque la filosofía social busca, en lo medular, constituirse en saber práctico o desembocar en un saber práctico. Pero el discurso científico sobre lo social, si no tiene su punto de partida en algo originante y dado como es la naturaleza, terminará expresando técnicamente el mismo discurso comunicativo que vehiculiza la acción social en el devenir histórico. Sucede que el historismo no puede ser solidario sino de una concepción cíclica de la historia, de modo tal que los giros del devenir van infiltrando y haciendo retroceder a la naturaleza al punto de hacerla desaparecer. Empero, alguien podría objetar ante la importancia de salvar a la madre naturaleza en la explicación de lo social. Éste es el punto que preocupa, tanto el concebir a la naturaleza como una emperatriz déspota, como arrumbarla cual cenicienta sin importancia. Y la respuesta que se dé a esta cuestión no es de poca monta, porque si la vida social es el lugar por excelencia, diría Aristóteles, para alcanzar la vida buena, cabe hablar de una dimensión positiva de lo social, pero, también de otra negativa, que irrumpe con la historia y que se sistematiza por el conocimiento de la praxis social.

De un extremo al otro

En un extremo de la aporía, nos encontramos con Jean Jacques Rousseau (1712-1778), para quien el hombre ha nacido libre, pero en todas partes se encuentra encadenado, y es la cultura y la sociedad dadas históricamente las que han distanciado y separado al hombre del verdadero mundo y de su verdadera persona. De ahí su incitación: "¡Volvamos a la naturaleza!", entendida como causa última y divina de la que todo procede. En este sentido, más bien biológico, el hombre es un ser "natural" y la naturaleza es radicalmente buena (optimismo antropológico), por lo que, a través de un crecimiento pasivo el hombre llega a ser, por sí solo, "dueño de sí mismo".

En el extremo opuesto, la exaltación de lo histórico en desmedro de lo natural. Así, Max Weber (1864-1920) fija su interés en el sistema social y en la cultura en que vivía. La interpretación sociológica sería una comprensión causal de una secuencia de acontecimientos observables que conducen a la generalización de que es probable que la secuencia ocurra siempre de la misma manera. Así en *Eco-*

*nomy and Society*², en base a un laborioso estudio histórico, sostiene que el capitalismo moderno nació no simplemente por una necesidad económica interna, sino como si fuera impulsado por una fuerza naciente: la ética religiosa del protestantismo y en especial la del calvinismo, para la cual, el éxito en la vocación secular o mundana resultaba un indicio casi infalible que tal individuo era uno de los elegidos.

Sin embargo, junto a esta explicación causal-histórico de lo social, Weber exige una comprensión interpretativa, es decir cuando el proceso causal (acción racional) es adecuadamente captado por la ciencia en el plano de la significación (tipo ideal). Esto lo conduce a destacar el papel de las ideas en la vida social. Puede hablarse de una suerte de "historismo subjetivo", porque "los hechos sociales son todos en última instancia hechos *inteligibles* (...). No hay historia interior de por qué cae un meteoro (...). Los comprendemos como datos, como expresiones de leyes y nada más. Por otra parte, como en los asuntos humanos hay siempre una historia interna, no podemos alcanzar nunca más que una verdad parcial o relativa. Ésta es la paradoja del conocimiento"³.

El concepto de "bloque histórico" en Antonio Gramsci (1891-1937) significa la "unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura⁴), unidad de los contrarios y de los distintos"⁵. Es un concepto analógico y designa tanto una situación ideal a la que debe arribar la sociedad regulada marxista, como los diversos momentos de las edades "históricas", como la misma naturaleza humana. Ésta es el conjunto de las relaciones sociales expresadas por diversos grupos de hombres que se presuponen recíprocamente y cuya unidad es dialéctica, no formal, como unidad de los contrarios en el acto histórico concreto de la actividad humana (historia y espíritu), la cual está ligada a una cierta materia

² "Solamente en la ética protestante de la vocación que el mundo posee, a pesar de todas las imperfecciones de las criaturas, una significación única y religiosa como el objeto mediante el cual uno cumple sus deberes por medio de una conducta racional de acuerdo con la voluntad de un dios absolutamente trascendental (...). Una disposición alerta, racionalmente controlada de la vida (...). La meta clara y uniforme de este ascetismo fue la organización disciplinada y metódica de la conducta. Su representante típico fue el 'hombre de una vocación' o 'profesional', y su resultado único fue la organización racional de las relaciones sociales", citado por Arun SAHAY, *Max Weber y la sociología moderna*, Paidós, Buenos Aires, 1974, pp. 112-113.

³ Interpretación weberiana del sociólogo MacIver, citado por N.S. TIMASHEFF, *La teoría sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.

⁴ "La estructura y las superestructuras forman un 'bloque histórico', esto es, el conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De esto se deduce: que sólo un sistema de ideologías totalizador refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la inversión de la praxis (...). Reciprocidad que constituye precisamente el proceso dialéctico real", *Introducción a la filosofía de la praxis*, Península, Barcelona, 1970, pp. 67-68.

⁵ *Cuadernos de la cárcel, Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Juan Pablos Editor, México, 1975, p. 34.

organizada, que no es otra cosa que la "naturaleza historicada" por obra del hombre⁶. Vale decir, producir el cambio social, supuesto el cambio de la estructura económica, en el campo de la cultura, por lo que los intelectuales pasaron a adquirir una relevancia desconocida en el marxismo originario e inaccesible para la burguesía.

Se registra una estrecha conexión entre filosofía y política. La filosofía se actualiza en la medida que se hace praxis histórica en la vida de las masas y la política debe superar la simple técnica del poder para liderar la ideología en la conciencia práctica del proletariado. La filosofía socio-política pasa a estar al servicio de la formación de una élite de intelectuales, cuya tarea no será la mera elocuencia sino la participación activa en la vida práctica, como constructores, organizadores y persuasivos permanentes, en quien se revela aquella convergencia entre el especialista y el político. El motor de la historia en las sociedades avanzadas contemporáneas es una revolución cultural, cuya vanguardia está representada por los intelectuales ligados al proletariado, y su tarea consiste tanto en la formación de una voluntad colectiva, como una reforma intelectual y moral.

Cercano en el tiempo Jürgen Habermas (1929-), elucida lo social como el punto de convergencia de la teoría y de la praxis de la misma acción comunicativa, cuya validez se hace efectiva en el discurso práctico de los afectados, a condición de que la comunicación lingüística derogue todos los motivos, excepto aquél que se refiere a una disposición cooperativa para el "acuerdo real", que sólo puede darse con un consenso racional⁷. "Así, pues, la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga, por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento; y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una influencia que orienta la acción"⁸. "La utilización práctica del conocimiento, su transformación en tecnologías y estrategias, por una parte y en una praxis comunicativa, por otra, puede ser preparada científicamente: ésta es la tarea de una *praxeología* que sólo se halla en los comienzos y a la que también pertenecen las investigaciones sobre la posible interacción entre ciencia y política (por ejemplo, en la forma del consejo político)"⁹.

⁶ "El hombre es un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales, con los cuales el individuo se halla en relación activa", *Cuadernos de la cárcel, El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Ibid. p. 44.

⁷ *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 28-29.

⁸ *Ibid.* pp. 13-14.

⁹ *Ibid.* p. 17.

Se encuentra en Habermas la forma más paradigmática del historicismo contemporáneo, por cuanto el determinismo del espíritu histórico no es sino la misma acción comunicativa expresada en el uso socio-cultural del lenguaje, en un círculo funcional de la crítica histórico-discursiva, entre las ciencias y la vida social, entendida ésta como el conjunto de las formas vitales socioculturales ligadas al trabajo y al lenguaje. De ahí que, "exista una conexión sistemática entre la estructura lógica de una ciencia y la estructura pragmática de las posibles utilizaciones de las informaciones susceptibles de producirse en su marco"¹⁰.

Sin embargo, bien se guarda Habermas de seguir lo que él llama "la herencia dogmática de la filosofía de la historia". Rechaza tanto la estrategia conceptual filosófico-trascendental, de los sucesores de Kant y de los que desarrollan una teoría marxista-husserliana, donde el mundo social es el "objeto" de una experiencia posible; o bien la transferencia a nivel de lo social de la conciencia individual, como conexiones objetivas entre individuos socializados. La propuesta habermasiana es la de una "pragmática universal"¹¹, que es una suerte de reedición de la filosofía política clásica entendida como saber práctico, en su versión lingüística y hermenéutica. En verdad, la acción comunicativa ha de desembocar en un "acuerdo real" que es un concepto normativo, por lo que supone un consenso racional y no sólo una instrumentación lingüística. "El discurso sirve para la fundamentación de pretensiones problemáticas de validez de opiniones y normas. En esta medida, el sistema de acción y experiencia, remite obligatoriamente a una forma de comunicación en la que los participantes no intercambian ninguna información, ni modulan ni llevan a cabo acciones ni realizan ni proporcionan experiencias, sino que buscan argumentos y dan fundamentaciones"¹².

En un punto de equilibrio

La propuesta de Habermas busca un punto de equilibrio al revalorizar el carácter de saber práctico de la filosofía política clásica, pero no produce un giro completo dentro del historicismo porque queda atrapado dentro de los límites de los hechos del lenguaje y la interpretación hermenéutica. Tal limitación no estriba en su insistencia en la interdependencia sustancial entre praxis social y conocimiento práctico, entre acción comunicativa e ideas políticas, entre teoría y praxis, cuanto en haber diluido la

¹⁰ *Ibid.* p. 19.

¹¹ *Ibid.*, pp. 27-30.

¹² *Ibid.*, p. 29.

naturaleza humana en la historia, o más precisamente en el discurso crítico-histórico. Retomaré este punto al final, pues, primeramente cabe nivelar la cuota de naturaleza y de historia en la determinación de la sociabilidad humana, para lo cual Santo Tomás, en consonancia con la *Política* aristotélica, nos permite alcanzar un punto de equilibrio entre las posiciones.

El hombre es social por naturaleza por la indigencia natural del mutuo auxilio para proveerse de los bienes necesarios del orden material y espiritual, para lo cual requiere del esfuerzo común de todos, no sólo de los hombres de una época sino de la humanidad en su conjunto¹³. Por ello la sociedad se inserta como un todo práctico en el devenir de la naturaleza humana hacia el cumplimiento de sus fines connaturales donde estriba su plenitud de ser. "La vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección, mientras que la soledad se da en los que ya son perfectos"¹⁴. Empero, lo social no sería un fenómeno propiamente humano, como lo es, si se restringiese a una mera tendencia para superar la limitación y deficiencia de la persona singular. El momento inicial del impulso natural de mutuo auxilio se supera, sin negarse, al buscar al otro como prójimo para tener una vida en común, porque "todo hombre es por naturaleza familiar y amigo de todo hombre"¹⁵. Así, se concreta lo social como "comunidad", porque se expresa en la "comunicación mutua del amor de amistad".

Este segundo momento no se ha de entender como una superación de la naturaleza de la persona singular sino, por el contrario, el lenguaje, como signo de la comunicación humana, expresa desde lo específico de la naturaleza lo propio del fenómeno social que se distancia, por lo mismo, de toda forma gregaria animal. Desde lo específico de la naturaleza humana, desde su espíritu, la razón y la libertad concretan en el devenir histórico el despliegue perfectivo de la naturaleza de la persona singular en comunidad de tarea y de destino con las otras personas singulares. Porque la comunidad de naturaleza es insuficiente para que aparezca un grupo social. Es la pluralidad de individuos portadores de una tal naturaleza, que, por compartir un mismo destino (bien común), se unen para enfrentar juntos las exigencias de un tal fin. "Siendo que el hombre posee el lenguaje por naturaleza, y como el lenguaje se ordena a que los hombre se comuniquen entre sí lo que es útil y nocivo, lo justo y lo injusto, en consecuencia, y como la naturaleza nada hace sin sentido, se sigue que naturalmente los hombre se

¹³ *IV Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1. *In I Ethic.*, lect. 1, n. 4; lect. 9, n. 112. *De Reg. princ.*I, 1.

¹⁴ *Summa Theol.*, II-II, q. 188, a. 8.

¹⁵ *In VIII Ethic.*, lect 1, n. 1.

comunican entre sí¹⁶. Por todo ello, vemos que el lenguaje, como instrumento de comunicación en el devenir histórico, intermedia entre la tendencia social de la naturaleza y las formas sociales en que se concreta la comunidad de las personas singulares.

La historicidad se despliega únicamente mediante el concurso de muchos en simultaneidad y de muchas generaciones en sucesión, pues sólo así se revelan las posibilidades ocultas de la naturaleza humana en su camino de perfección. Cada individuo, cada pueblo, cada época, no representan más que una parte de la plenitud de lo humano; pero, al mismo tiempo, el individuo, en virtud del retorno completo, tiene ante sí la totalidad de su naturaleza y de su ser. Porque la "procesión" creadora (*exitus*) que termina en las realidades estables que son las naturalezas, es la razón misma del retorno (*reditus*) y funda ontológicamente los recursos y la marcha, de modo tal que al término del movimiento que lo ha engendrado, se liga "naturalmente" por un movimiento inverso, por una suerte de "conversión" (*regyratio*) a su principio de producción¹⁷. En el caso del hombre, el fin anticipado en la forma sustenta desde la forma misma la vida social, que se despliega en el devenir histórico de la comunidad de personas, en busca del fin que es la plenitud de la misma forma natural que le dio origen (*exitus-reditus*)¹⁸.

La sociabilidad humana no sólo trasciende las formas gregarias por cuanto la vida en común es algo más que un sentimiento de indigencia, al unirse racional y amigablemente a los otros hombres para desplegar en el devenir histórico de la comunidad la capacidad propia de cada uno, sino también porque la sociedad es una realidad práctico-normativa. Si los hombres necesitan de la sociedad para desarrollar debidamente el impulso natural a la perfección, la vida social adquiere la misma exigencia moral que el fin de la existencia humana al que el mutuo auxilio pretende servir. La sociabilidad natural como tendencia natural (*exitus*) se hace ley natural, y así el orden de la multitud resulta obligatorio por el mismo mandato de la ley natural frente al fin en que se consuma la existencia humana (*reditus*). "Siendo el hombre animal político por naturaleza, las virtudes que existen en el hombre conforme a la condición de su naturaleza se llaman *políticas*, por cuanto el hombre con el auxilio de tales virtudes se conduce rectamente en las

¹⁶ *In I Politic.*, lect. 1, n.34 ss.

¹⁷ CHENU, M.-D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Institut d'Études Médiévales, 1954, p. 267.

¹⁸ "In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regyratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt", *I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2.

cosas propiamente humanas"¹⁹.

Tanto para Aristóteles como para Santo Tomás, no hay incompatibilidad entre la eticidad de la acción, la costumbre y la ley. Por lo contrario, si la política es una doctrina de la vida buena y justa, es continuidad de la ética, o más precisamente, su mejor parte. De ahí que la política es filosofía práctica²⁰, que se distancia tanto de la técnica como de la ciencia apodíctica, porque su objeto es una realidad extremadamente sutil como es la conducta libre y más, acción libre recíproca de la pluralidad de hombres que viven en una comunidad. Es filosofía práctica cuyo objetivo es estimular, moldear, ordenar y normar rectamente la acción concreta de los hombres, en su devenir histórico, al encarnarse como sabiduría prudencial en la realidad social. Y si el pensamiento práctico es arquitectónico de la acción moral, la última respuesta sobre el lugar de la naturaleza, la historia y la sociabilidad en la vida de los hombres, vendrá dada sobre cuál sea la dirección del intercambio entre interpretación y realidad social.

La naturaleza y la historia son insuficientes por sí solas para explicar la existencia de la persona humana o de la sociedad, porque lo que el hombre *es* se termina de perfilar con su *poder ser* en vistas al *deber ser*. El hombre se explica desde la *naturaleza*, desplegada por su libertad en la *historia*, hacia la consumación del tiempo. Imposible, entonces, negar la naturaleza, pues no pasaría de ser una negación declamatoria, como diría Horacio, *naturam expellas furca, tamen usque recurret* ("con una horquilla podrás expulsar a la naturaleza, pero siempre volverá de nuevo"). Sin embargo, si negamos la historia, perderíamos la riqueza de la diversidad y multiplicidad que más nos aproxima a la plenitud de la especie que un individuo solo. Consciente de este equilibrio, Aristóteles habla de la *eudaimonía natural* como el bien común de una ciudad virtuosa, que se da en el acontecer histórico y Santo Tomás de la *bienaventuranza sobrenatural* en la Jerusalén Celestial, que se da en la eternidad.

Dra. María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

¹⁹ *Summa Theol.*, I-II, q. 61, a. 5.

²⁰ Dejo de lado en esta consideración la referencia a la filosofía "social" que incluiría, además, un tratamiento teórico -antropológico y metafísico- de lo social.