

El hombre, el animal y la antropología biológica

Leopoldo Prieto *

Incluso en aquellos seres que no se presentan atractivos a nuestros sentidos, comprender de modo científico la naturaleza que los ha forjado procura un extraordinario gozo a quien sabe penetrar en sus causas, es decir, a quien es verdaderamente filósofo [...] No se debe, por tanto, alimentar un disgusto pueril ante el estudio de los animales más modestos, pues en todos los reinos de la naturaleza hay algo maravilloso. Un día que Heráclito se calentaba en su cocina y que unos forasteros dudaban salir a su encuentro, se cuenta que éste los invitó a entrar, pues los dioses – dijo – están en todas partes, hasta en las cocinas. Del mismo modo conviene proceder sin repugnancia a la observación de cualquier animal, pues no hay ninguno que no muestre algo natural y hermoso” (ARISTÓTELES, Sobre las partes de los animales I, 5, 644).

El hombre es “un animal racional”. O mejor aún: el hombre es “el animal racional”. Estas tres sencillas palabras (artículo determinado, sustantivo y adjetivo calificativo) nos proporcionan un hilo conductor esencial para las reflexiones que siguen a continuación y que tienen como propósito bosquejar una sencilla consideración sobre la naturaleza humana. En un reciente artículo sobre los pretendidos “derechos de los animales” se afirmaba con toda razón que “entre el hombre y el animal hay una diferencia radical, que no es sólo de grado [...] sino de naturaleza”. Pero el autor no sólo constataba esta diferencia esencial, sino que llevaba los términos de la cuestión al extremo al asegurar que “el hombre no es un animal superior, más perfecto que los demás animales, sino que *no es un animal*, porque aún siendo semejante a los animales desde el punto de vista anatómico y sensitivo, posee un alma espiritual inmortal que ningún animal po-

* Profesor de filosofía en el Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

see”¹. Ahora bien, como me propongo analizar en este *Introducción*, toda la dificultad, o si se quiere el misterio del ser humano, radica justamente en este “ser animal” y “ser espiritual” conjunta e inescindiblemente; es decir, en este “ser sensitivo” cuya disposición corporal es forjada morfológicamente y conductualmente – como veremos – por un principio espiritual como es el alma racional e inmortal, y en este “ser racional” cuya alma está estrechamente (substancialmente) unida a un cuerpo del que tiene necesidad para realizar sus actos propios de conocimiento y de voluntad. Como se ve, pues, es menester asegurar la comprensión integral del hombre, afirmando la presencia de las dos dimensiones (alma espiritual y cuerpo) que constituyen su naturaleza y huyendo de toda perspectiva unilateral, sea materialista o espiritualista, dando ciertamente por supuesto que en la coyuntura histórica que atraviesa nuestro tiempo la insidia que entraña un verdadero peligro se esconde tras la concepción materialista del hombre. Se trata, en definitiva, de pensar y sacar a la luz algo de la complejísima realidad que es el hombre, tal como queda expresado en estas estupendas palabras del *Catecismo de la Iglesia católica*: “La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual [...] al que Dios formó con polvo del suelo e insufló aliento de vida [...] Por tanto, en su totalidad el hombre es querido por Dios”².

¹ *I delitti contro gli animali*, en “La Civiltà Cattolica” (4 octubre 2003). La cursiva es mía.

² *Catechismus catholicae Ecclessiae*, 362: “Persona humana, ad imaginem Dei creata, simul est ens corporale et spirituale. Narratio biblica hanc realitatem sermone exprimit symbolico, cum asserit: «Formavit Dominus Deus hominem pulverem de humo et inspiravit in nares eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem» (Gn 2,7). Totus ergo homo est a Deo volitus”. La cursiva es mía

1. El hombre es “*el animal racional*”: la exclusividad del hombre frente a los animales

Decíamos, tomando como punto de partida la conocida noción aristotélica, que el hombre no es un animal racional más entre otros, sino que es *el* animal racional, es decir, el único animal racional. A los “animalistas” y sostenedores de la “ecología profunda” tal expresión – sabemos bien – les parece pretenciosa. Pero en realidad no lo es, porque se atiene a la verdad de las cosas, como vamos a mostrar aquí. Que el hombre es “*el animal racional*”, es decir, que es racional y que es el único animal dotado de esta capacidad superior, lo demuestran los hechos irrefutablemente. La reflexión y la actividad científica, la producción técnica, la percepción estética y su cultivo en las artes, la vida moral y el cultivo de los valores del espíritu, y finalmente el impulso hacia Dios, constatado en todos los pueblos y en todas las edades, son manifestaciones inequívocamente humanas que presuponen claramente la racionalidad. Y como quiera que no se encuentra nada parecido en la vida puramente animal, ni siquiera entre los animales más desarrollados desde el punto de vista biológico, es menester concluir que esos hechos son típica y exclusivamente humanos. Sólo la charlatanería sofística se atreve poner en entredicho la verdad de esta tesis fundamental sobre la que descansa no sólo la sana antropología filosófica, sino los fundamentos mismos de la civilización. A pesar de ello, “animalismo” y “materialismo” se obstinan en negar la evidencia de la exclusividad de esta prerrogativa humana. En cualquier caso la conclusión a la que llegan no es difícil de intuir: la igualdad en lo esencial del hombre y del animal, y la consiguiente reducción de la antropología a un apéndice de la zoología.

Esta conclusión, por más que a primera vista puede parecer novedosa, no lo es. A comienzos del siglo XX, para citar un ejemplo, D.L. Laloy, traductor francés de la obra de Ernst Haeckel, *El origen del hombre*, decía sin rebozo: “Es preciso abandonar resueltamente el punto de vista antropocéntrico, residuo de creencias bárbaras de la Edad Media. El hombre no es el rey de la creación

ni ha sido creado a ‘imagen de Dios’. No posee ningún derecho sobre los demás animales, a excepción del que le confiere su mayor fuerza. Cuando se piensa en todas las atrocidades cometidas contra ‘nuestros hermanos inferiores’ en nombre de la así llamada superioridad humana, surge la duda de si se podrá convencer a las masas de una idea que haga más justicia a las cosas”³. La audacia de que hacen gala las palabras de Laloy no es poca. En cualquier caso, no son afirmaciones que puedan avalarse con datos empíricos de ningún género y tanto menos fundarse en la *ciencia*. Por el contrario, expresan una suerte de *credo*, una especie de *fe* al revés, que mal se compagina con una obra como la que Laloy prologa, que pretende ser *positivamente* científica. En realidad para Laloy ni siquiera los animales son “nuestros hermanos *inferiores*”, por la sencilla razón de que no hay animales superiores ni inferiores. Lo que hay, simplemente, son animales adaptados a diferentes situaciones ambientales. “He dicho ‘nuestros hermanos inferiores’, pero la expresión me ha traicionado. No hay, en verdad, animales superiores ni inferiores. Cada especie animal o vegetal se encuentra adaptada a condiciones particulares de vida y es más perfecta que otras sólo por las condiciones que le son dadas. La amplitud del desarrollo intelectual no es sino un caso particular de un fenómeno más general. El hombre se ha adaptado a la *vida cerebral* como los demás animales se han transformado en vista de la *carrera*, del *vuelo* o de la *natación*. Ni siquiera se puede decir que el hombre sea en todas sus partes el más evolucionado de los mamíferos actuales [...] En suma, no es posible hablar de superioridad o de inferioridad sino cuando se comparan grupos de animales determinados en estadios de vida muy distantes en la cadena de la evolución, como por ejemplo los protozoos, los anélidos o los artrópodos [...]”.

En fin, animalismo y ecologismo son *nombres* nuevos, pero no nuevas *ideas*. Son más bien la reproposición de viejas ideas que hunden sus raíces en el *humus* del materialismo, como lo demues-

³ D.L. LALOY, *Preface* a “L’origine de l’homme” de Ernst Haeckel, Paris 1908, p. 8

tra el hecho de que la cita de Laloy proceda del prefacio a una obra de uno de los más insignes materialistas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, como es Ernst Haeckel. Y, aunque el materialismo se esfuerce por imponer el estado de opinión de la igualdad esencial de los animales, “nuestros hermanos inferiores”, y el hombre, sin embargo no ha conseguido probar en ningún caso de modo fehaciente la pretendida igualdad esencial. Este es el trasfondo en el que se inscriben los intentos de probar experimentalmente la inteligencia y el lenguaje en ciertos animales. Pero ninguno de estos experimentos, como era de esperar, ha podido confirmar con los resultados el presupuesto de la igualdad esencial de hombres y animales. Bástenos ahora simplemente indicar que los *hechos* imponen una dirección bien diversa de la que sugiere la *interpretación* materialista. Y mientras los *hechos* (a los que el “positivismo” de Haeckel haría mejor en atenerse) no nos demuestren lo contrario – y parece difícil que lleguen a hacerlo –, debemos mantener, como el sentido común y la buena filosofía siempre han hecho, que el hombre es *el* animal racional, el *único* animal racional. La “posición del hombre en el mundo” – como es expresión común entre los antropólogos – es única y sin parangón posible con los demás animales. Éste es uno de los resultados, paradójicamente, al que encaminan las antropologías biológicas. Sólo al hombre ha sido dado ser la suma y el compendio de la creación: unión de materia y espíritu.

No obstante, con lo dicho hasta ahora la peculiaridad de la naturaleza humana queda significada de un modo circunstancial e incompleto. Referirse a la exclusividad que el hombre como animal racional ostenta frente a los demás animales es aún decir muy poco de lo que es el hombre. Es, pues, preciso ocuparse más detenidamente de los dos elementos que integran *positivamente* la naturaleza del hombre y que hacen de él el ser peculiarísimo – y por qué no, paradójico – que es el “animal racional”. Comencemos, como es clásico, con el tratamiento de la racionalidad del hombre; advirtiendo, sin embargo, que la característica específica de las antropologías biológicas, a cuyo estudio nos dedicamos aquí, es la de prestar especial atención a la animalidad del hombre, de donde

saldrán, como veremos, indicaciones y sugerencias de gran valor para una comprensión integral y armoniosa del hombre. Y curiosamente de esta orientación antropobiológica proceden argumentos convincentes, quizás los mejores, contra la concepción materialista del hombre.

2. El hombre es “el animal *racional*”: la perspectiva clásica del estudio del hombre

Después de lo dicho en el punto anterior, y manteniendo que la peculiaridad esencial del hombre consiste en su racionalidad, como vamos a ver ahora, podría parecer extraño afrontar un estudio antropológico, como el que se realiza en este artículo, con la exposición de unos autores y corrientes de pensamiento que se dedican especialmente en el estudio de la dimensión biológica o incluso zoológica del hombre. Sin embargo, el conocimiento detallado de estos autores disipará las dudas o perplejidades que pudieran suscitarse en este modo de proceder. El interés biológico, central en este trabajo, como se puede ver en el mismo título, no significa que se deba adoptar una antropología de signo “animalista”, al estilo de P. Singer, por ejemplo. Lo que, por el contrario, quiere dar a entender es que la biología humana no es simplemente biología animal; que el cuerpo humano desde el punto de vista puramente biológico es un cuerpo altamente atípico, que escapa a las solas leyes de la biología y que exige la necesidad de introducir un principio de naturaleza no material (el espíritu o alma racional) que dé razón de sus peculiaridades morfológicas y funcionales.

Aristóteles, valiéndose de la doctrina hilemórfica, comprendió bien que la racionalidad, en cuanto propiedad del alma (como *acto*) que informa el cuerpo humano (como *materia*), no agota su virtualidad en la realización de operaciones de inteligencia y voluntad, sino que tiene en cuanto acto del cuerpo una función primordial en su constitución. El cuerpo de un animal que es racional, como es el hombre, debe mostrar una disposición adecuada a los actos de razón. Dice Aristóteles al respecto: “El hombre en lu-

gar de patas anteriores tiene brazos y manos, siendo de hecho el único entre los animales que goza de la posición erecta, ya que su naturaleza y esencia son divinas, y la función de lo que es máximamente divino consiste en el pensamiento y en la inteligencia”⁴. La intuición aristotélica es aguda: posición bípeda o erecta, inteligencia y especial relación a Dios son dimensiones humanas que se implican recíprocamente. Pensamiento e inteligencia son dones divinos, según Aristóteles, y la posición erecta – parece sugerirnos – es el efecto que en el soma humano parece causar la presencia de estos dones. Insiste de nuevo Aristóteles: “Los seres que, además de la vida, están dotados de facultades perceptivas, presentan una forma [corporal] más articulada, y entre estos algunos más que otros. La mayor complejidad se encuentra en aquellos animales a los que corresponde por naturaleza no sólo el vivir, sino sobre todo el *valorar* la vida. Tal es el género humano: entre los animales que nos son conocidos el hombre es el único que participa de lo divino o el que participa de ello en mayor medida [...] Ante todo solamente en el hombre las partes naturales imitan el orden de la naturaleza, y su parte superior [la cabeza] está orientada hacia la parte superior del universo. El hombre es el único entre los animales dotado de la posición erguida”⁵.

Es interesante hacer notar que el rasgo que mejor caracteriza la antropología de Aristóteles no es tanto el afirmar la presencia del espíritu o del pensamiento en el hombre, cosa que ya habían hecho la mayor parte de los filósofos griegos precedentes, sino el hacer depender de ese principio espiritual su concreta y característica conformación corporal. Y esa es una novedad de primer orden no sólo para la filosofía antigua, sino también para nuestros días. Se trata, pues, de una observación de una importancia decisiva para la antropología biológica, como veremos en breve.

⁴ *Sobre las partes de los animales* IV, 10, 686 a 25 – 30

⁵ *Sobre las partes de los animales* II, 10, 656 a 4 – 14

En el contexto de su doctrina sobre el hombre como “animal de realidades”, afirma también Zubiri, en concordancia con lo anterior, que en el hombre se da una estrecha correlación entre inteligencia y estructuras somáticas básicas, siendo la dimensión intelectual o racional la causante en el hombre “de una unidad esencial, de una unidad coherencial primaria, con determinados momentos estructurales somáticos: cierto tipo de dentición, de aparato locomotor, de manos libres para la prensión y la fabricación de utillaje; cierto tipo de configuración y volumen craneal; cierto tipo de configuración y de organización funcional del cerebro; un aparato de fonación articulado, capaz de ser utilizado, en ciertos estadios, en forma de lenguaje”⁶.

En virtud de esta idea, decisiva para la antropología, se puede hablar de la racionalidad del hombre de dos maneras diversas: a) indirectamente, la racionalidad es la actividad o función de conformación de un cuerpo, al que se dispone para el espíritu. La actividad de conformación del cuerpo por parte de la racionalidad confiere a éste un modo de ser no retenido o aprisionado en unas concretas formas biológicas determinadas por el medio ambiente, reproduciendo a su modo en el cuerpo humano una suerte de apertura o de indeterminación morfológicas; y b) directamente, la racionalidad como función o facultad para la realización de actos inmateriales de conocimiento y apetito.

Con esta distinción no se hace otra cosa, en realidad, que aplicar a este contexto la clásica doctrina del *acto primero* (*forma sustancial*, de naturaleza entitativa), mediante el que se constituye un ente en una determinada naturaleza o nivel específico, y del *acto segundo* (de naturaleza operativa) que realiza y expresa en operaciones (accidentalmente por tanto) la naturaleza recibida. De manera que la racionalidad humana se realiza en actos determinados de entendimiento y voluntad porque previamente el alma racional ha constituido en acto (o informado) el cuerpo humano,

⁶ X. ZUBIRI, *El origen del hombre*, en “Revista de Occidente” 17 (1964), p. 155

disponiéndolo a la apertura propia que posibilita dichos actos operativos.

En cualquier caso, la racionalidad es el gran privilegio del hombre. De esto no cabe duda. Su presencia en el hombre hace de éste un animal indagador de curiosidad insaciable. Con ella escruta los secretos de las cosas y penetra en su naturaleza. La sagrada Escritura dice de la sabiduría divina – y en sentido análogo se puede referir también a la razón – que, como reflejo de la luz eterna y de la actividad divina, es un espíritu ágil, perspicaz y agudo que penetra en todo con su pureza⁷.

La fórmula aristotélica que describe al hombre como “animal racional” es, por eso mismo, dada la coyuntura cultural en que la antropología filosófica se debate, de una oportunidad y actualidad manifiestas. Que el hombre es una criatura racional es un punto de partida que conviene dejar claro desde el inicio, tanto más cuanto que ciertos ambientes culturales de nuestro tiempo – como ya se ha sugerido – parecen obstinarse en someterlo a discusión o incluso negarlo. Pero no se encontrará, por más que se busque, otro fundamento de la diferencia esencial y de la superioridad del hombre frente a los animales que la racionalidad, de la que a su vez procede la voluntad como apetito racional y la libertad. Dicho esto, sin embargo, es preciso admitir que la diferencia entre hombre y animal, aunque de envergadura enorme en sus consecuencias, es sutil, y por tanto no es difícil que se vea oscurecida y puesta en tela de juicio, sobre todo cuando hay algunas corrientes ideológicas que trabajan tenazmente en este propósito, como penosamente vemos hoy.

Así pues, si es tan importante, a la vez que delicada, la diferenciación del hombre y el animal, es menester mostrar cuál es el rasgo, el elemento que procura al hombre esta diversidad específica frente al animal. Pues bien, por un lado, hombre y animal comparten una región común del reino de los vivientes, la anima-

⁷ Cfr. *Sab* 7, 22-26

lidad, que consiste en la realización de operaciones vitales (de conocimiento y de apetito) de carácter sensitivo. A través de estas dos operaciones vitales los animales realizan las funciones propias del viviente, como son la alimentación y la reproducción. Tal comunidad de actos (percepción y apetito, de naturaleza orgánica o sensible) es suficiente para afirmar que el hombre es un animal. El hombre es verdaderamente un animal. De ello nunca se ha dudado razonablemente. No queda, pues, más remedio que afirmar sin ambages la comunidad entre el animal y el hombre de los actos vitales en el nivel de la vida sensitiva. Ahora bien, esto sólo es una cara de la moneda. La otra cara muestra que la comunidad no es completa sino parcial. Es decir, por encima de los actos vitales sensitivos se abre un campo del que el animal está privado, y que es pertenencia y privilegio exclusivos del hombre. La diferencia radica justamente en el hecho de que el hombre tanto con su conocimiento (que no es ya simplemente *sensitivo* sino también *intelectivo*) como con su actividad tendencial (que por su sujeción al entendimiento se convierte a su vez en racional, y por tanto, dominable y libre) se implanta en un *nuevo nivel de la realidad* al que las operaciones sensitivas no llegan, a saber: el nivel de la naturaleza de las cosas en sí mismas, en *lo que* las cosas son, más allá de lo que éstas representan de ventajoso o perjudicial para la vida física o biológica, que es el nivel del conocimiento y apetito animales.

Digámoslo de nuevo: conviene no dar por descontada la racionalidad del hombre, pues es mucho lo con ella está en juego. Y la racionalidad del hombre exige ser cuidadosamente distinguida de la otra forma de conocimiento que es la meramente sensitiva. Se trata de una distinción delicada y que requiere una consideración filosófica atenta a los datos. No todas las filosofías la han advertido adecuadamente. Como era de esperar el empirismo ha sido en la filosofía moderna la primera escuela filosófica en negarla. La doctrina de Hume – para poner el caso más palmario – proporciona el ejemplo más claro de negación de diferencia de sensibilidad y razón. A esta primera negación sigue inexorablemente la de la diferencia esencial entre hombre y animal. La relación de ambas

tesis es muy estrecha. Y eso es exactamente lo que ocurre en Hume y en el empirismo en general. Negando Hume la capacidad del hombre de penetrar racionalmente en la naturaleza de las cosas, es decir, de conocerlas abstractivamente, se ve en la necesidad de reconocer una completa identidad de naturaleza del conocimiento humano y animal, lo que le lleva con buena paz de conciencia a hablar de la “razón de los animales” (*the reason of animals*), como puede verse en el capítulo noveno de su *Enquiry of human Understanding*. Así pues, la posición profunda asumida por la filosofía empirista, que es una suerte de aplicación del materialismo a la psicología, niega la diferencia esencial del hombre y del animal. Con ello el empirismo contradice el sentir general de los hombres, que ha visto siempre en la razón – como ya se ha dicho – un don divino entregado al hombre que lo coloca por encima de la naturaleza física.

A su vez, la razón es en el hombre no sólo capacidad de contemplación, sino principio de actividad, sea moral o técnica. En su dimensión práctica la razón guía el obrar humano y así se constituye en la raíz misma de la voluntad, que no puede apetecer sino aquello que la razón le presenta. De ello se sigue que la razón es el fundamento de la libertad, y en consecuencia, también de la moralidad. El hombre, pues, como criatura racional está dotado de inteligencia, voluntad y libertad, notas todas ellas ausentes en los demás animales, que constituyen por lo mismo la peculiaridad del hombre.

En razón de estas propiedades el hombre es una *persona*. Y porque es una persona el hombre se posee a sí mismo y es capaz de poseer cosas sobre las que ejerce su señorío y sus derechos. La pretensión de los “animalistas”, dicho sea de paso, de reivindicar derechos para los animales es tan disparatada como la afirmación de la personalidad de los mismos, como Singer expresamente sostiene. No hay, pues, personalidad ni capacidad de derechos allí donde no hay razón ni libertad. Sólo la razón puede conferir la personalidad. Y sólo ésta hace del hombre un ser irreductible a la naturaleza. Kant lo ha visto muy bien: el hombre no es sólo, ni

sobre todo, lo que la naturaleza hace de él, sino ante todo lo que él, libremente, hace de sí mismo⁸. La misma idea había sido expresada siglos atrás por san Gregorio de Nisa, al afirmar que el hombre con su actividad se convierte “en el resultado de su propia decisión libre”, llegando de este modo “a ser progenitor de sí mismo [...] y a darse con su elección la forma que quiere”⁹. Desde un punto de vista moral, no ontológico, y por lo que se refiere a la libertad, puede decirse que el hombre es *causa sui*. La dignidad incomparable del hombre que prohíbe tratarlo como simple medio de los propósitos de otro hombre procede en última instancia de su naturaleza racional y del ser para sí que le está anexo.

3. El hombre es “el *animal* racional”: la nueva orientación biológica de la antropología

Estos aspectos de la antropología filosófica, que son sin duda de importancia primordial, han sido sin embargo casi siempre los únicos tenidos en cuenta en la consideración filosófica del hombre. Ahora bien que el hombre sea una criatura racional, y que de ahí nazcan su privilegio ontológico y su dignidad ética, no significa que el hombre deje por ello de ser una criatura física y sensible; en una palabra, un animal. Las frecuentes descripciones del hombre realizadas por Aristóteles – por citar un ejemplo clásico – no dejan lugar a dudas: el hombre es el “*animal* racional”, el “*animal* que tiene *logos*”, “el *animal* político”, “el único *animal* dotado con el don del lenguaje”, etc. Una insistencia tal en el carácter animal del hombre no puede carecer de una significación profunda.

Pues bien, de lo que se trata en este artículo dedicado a las antropologías biológicas es de mostrar que la racionalidad en el hombre no agota su actividad en sus actos específicos de inteligencia y voluntad, que hay que reconocer, claro está, que son sus

⁸ Cfr. *Antropología en sentido pragmático*, VII, 119

⁹ San Gregorio de Nisa, *De vita Moysi*, II, 2-3 (PG 44, 327-328), citado en la encíclica de Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, 71

actos propios y específicos. También el cuerpo participa de alguna manera de ella. Lo cual no es de extrañar, puesto que el cuerpo humano no es un cuerpo cualquiera, sino justamente el de un animal racional. El cuerpo humano es conformado por el alma, y por ello sobre él debe revertir de alguna manera la actividad formalizadora del alma racional (que en el hombre asume también las funciones del alma vegetativa y sensitiva, según la célebre tesis tomista). Por ello el cuerpo humano es un cuerpo con características físicas tan peculiares, tan completamente diversas de las de cualquier otro animal, lo que nos permite ver en él la expresión de la racionalidad, o si se prefiere del espíritu.

Ahora bien, esta idea raramente reconocida y expresada por la antropología filosófica, es la que las actuales antropologías biológicas hacen principalmente su objeto de reflexión. Si esto es así entonces el acercamiento inicial a la antropología filosófica desde la biología en general, y desde la biología humana en particular, resulta de un valor irrenunciable y de una oportunidad cultural única. Lejos de ser una concesión al materialismo (o al “animismo” en boga) es una valiosa confirmación de la espiritualidad del hombre, ¡a partir de sus especificidades somáticas y biológicas!

Así pues, podría decirse que la tesis central de las antropologías biológicas es la siguiente: el hombre es un ser en cuyo cuerpo, y no sólo en su inteligencia y voluntad, se hace patente la presencia de la racionalidad (o del espíritu).

4. Dos premisas

La presencia del espíritu en el cuerpo humano se manifiesta de varios modos. Pero antes de entrar en el análisis de ello es conveniente sentar dos premisas de diversa naturaleza.

Primera premisa. Así como en metafísica se distingue el nivel entitativo (del acto primero) del nivel operativo (del acto segundo), así también vamos a distinguir aquí dos niveles biológicos en

la naturaleza física del hombre que nos permiten ver con mayor claridad en qué consisten las manifestaciones del espíritu en el soma humano. Los dos niveles biológicos que queremos distinguir en el hombre son el de su constitución morfológica y el de su obrar físico.

Segunda premisa. Desde un punto de vista *exclusivamente* biológico, es decir, haciendo abstracción de la presencia en él del espíritu, sea en el nivel morfológico sea en el nivel operativo, el hombre se nos presenta ante todo como un “animal absurdo” que desafía las leyes biológicas fundamentales, como un animal inviable, sin futuro, destinado a sucumbir en un mundo poblado de animales y fieras mucho mejor adaptados y más poderosos (en el ataque o en la huida) que él. Por tanto, si en un nivel *exclusivamente* biológico el hombre se nos presenta como un ser inviable y llamado irremediamente a la extinción, y sin embargo, *de hecho*, no ocurre así, quiere decir que la consideración *exclusivamente* biológica acerca del hombre es insuficiente. Y si tal modo de consideración es insuficiente es preciso suponer la presencia de una instancia extrabiológica (racional o espiritual) causante de la viabilidad, supervivencia y progreso humanos; y en definitiva, de todas las características que hacen que el hombre aventaje y sea superior a todos los animales.

5. Morfología del cuerpo humano: carencia de adaptación al medio ambiente

Veamos entonces de qué modo el espíritu se hace presente en el cuerpo humano. En primer lugar, desde el *punto de vista morfológico*, la principal característica del cuerpo humano es su *inespecialización*. Al contrario de los demás animales, todos los cuales están perfectamente adaptados al medio ambiente que les es propio y con el que su morfología y disposición anatómica guardan la más estrecha relación, el hombre manifiesta en su propio cuerpo un rechazo constante a quedar encerrado y prisionero de formas orgánicas especializadas. Ahora bien, es esa misma inespecialización somática la que permite al hombre afrontar con éxito cualquier tipo de ambiente físico en el que deba

to cualquier tipo de ambiente físico en el que deba conducir su vida, a diferencia de los animales, que debido a su especialización, quedan rígidamente vinculados a la localización geográfica propia de su especie, fuera de la cual no pueden sobrevivir.

Consecuencia característica de la especialización y adaptación morfológicas al medio ambiente es que no hay animal alguno – excepto, claro está, el hombre – que no lleve inscritas en la forma del propio cuerpo las características del hábitat del que procede. Como el caracol lleva su concha sobre la espalda, así también el animal lleva “inscrito” en su propio cuerpo el ambiente en el que es apto para sobrevivir. El hombre, en cambio, dispone de un cuerpo desvinculado y “libre” de ataduras biológicas en el que no hay señales de adaptación a un medio circundante, de donde resulta la posibilidad de vivir en cualquier rincón del planeta.

Pues bien, insistamos: la inespecialización morfológica es, vista bajo el sólo prisma de la biología, un sinsentido, un “error de la naturaleza”, y sólo puede ser esclarecida a la luz del espíritu y de la racionalidad que se hacen presentes en el cuerpo humano modelándolo según las exigencias de un destino superior. Salta entonces a la vista la estrecha relación que, aunque en diversos planos, se establece entre inespecialización somática y apertura de entendimiento y voluntad a la totalidad del mundo. Un cuerpo inespecializado como el humano es el correlato físico de la apertura del espíritu al mundo sin confines de lo real.

6. Operatividad humana: carencia de instintos

Desde el *punto de vista funcional* u operativo es característica específicamente humana la ausencia de instintos (entendidos estos en su sentido propio). De nuevo aquí debe sorprendernos esta peculiaridad humana. Es preciso observar al respecto que no hay animales sin instintos, y la sola idea de la posibilidad de un animal desprovisto de ellos debe ser rechazada como absurda. ¡Y sin embargo el hombre es, rigurosamente hablando, un animal sin instintos! Cualquier animal, careciendo de la guía segura de su

vida que es el instinto, perecería inexorablemente en poco tiempo. Sin embargo, el hombre es un animal que sobrevive sin instintos, y que no sólo no perece sino que prospera, e incluso domina y se enseñoorea sobre los demás animales y sobre la naturaleza entera. El dato que la biología y la etología nos proporcionan sobre el hombre como criatura carente de instintos es de un alto valor para la antropología filosófica. Porque dicha carencia es la condición *sine qua non* (y obsérvese, ¡de naturaleza biológica!) para que un ser pueda guiar racionalmente (es decir, por sí mismo) su propia vida, sin que ésta haya de quedar encerrada en los estrechos márgenes que la naturaleza impone mediante el instinto a la conducta animal.

De ello se sigue que la carencia de instintos es un presupuesto indispensable de la libertad. El hombre, como quiera que conoce “objetivamente” todas las cosas en lo que son, y no en lo que representan de interés vital para su propio provecho, puede elegir. El animal no puede elegir, no sólo porque no pueda apetecer otras cosas, sino sobre todo porque no puede siquiera conocerlas en lo que son, y por tanto, no puede establecer una estrategia o un proyecto práctico en relación con las cosas que le rodean. Ni siquiera, hablando con propiedad, obra él mismo. La naturaleza obra por él y en su lugar; y por lo mismo su conducta, instintiva, es infalible. En términos amplios eso es el instinto. Por ello en la conducta animal no hay errores ni extravíos, porque la “orientación” de su conducta está perfectamente fijada y determinada. Sólo podrán darse fracasos de “ejecución” en cuanto al logro de un determinado objetivo. El hombre, en cambio, ha sido puesto en una situación bien diversa: a costa de la seguridad completa y de la orientación infalible de los actos guiados por el instinto animal en el reducido ámbito del mundo circundante, debe ser él quien, con la guía de su propia razón, conduzca su vida, libre y responsablemente, en el vasto campo del mundo, aún a riesgo de padecer desorientaciones y extravíos. ¡Alto debe ser el valor de la libertad cuando con él ha sido asumido para el hombre un riesgo tan considerable!

7. Inadaptación morfológica y carencia de instintos: los indicios del espíritu en el hombre

Aristóteles dijo que el hombre es un ser que por su alma intelectual es y puede hacerse todas las cosas en un cierto modo. Apuntaba con ello a la dimensión espiritual del alma humana que excede y trasciende toda forma de vida puramente biológica, prisionera del aquí y del ahora. El hombre es un ser, mejor un animal, en el que *paradójicamente* se da una apertura *morfológica* y *operativa* a la totalidad de lo real. El termino de “apertura” usado para caracterizar las operaciones espirituales de razón y voluntad (que se ha popularizado desde que lo pusiera en circulación la fenomenología), no tiene sentido en el mundo animal.

Pues bien, la “apertura” apunta en el hombre, en última instancia, a una infinitud potencial hecha posible en él por su espíritu y que encuentra su reflejo en las estructuras biológicas morfológico-comportamentales inespecializadas características del hombre. Pero en la medida en que es apertura, es receptividad, potencialidad, y por tanto, creaturalidad. Dios crea *todas las cosas* como su arquetipo y el hombre reconoce y valora *todas las cosas*. Santo Tomás aclara esta idea mostrando la diversa posición de Dios y del hombre ante la verdad: el primero la produce, porque su inteligencia es *mensurans*, el segundo la recibe, porque su entendimiento es *mensuratus*.

8. En definitiva: el hombre es “el animal racional”

La racionalidad (que procede del alma espiritual) irrumpe y se hace presente en el hombre desde el inicio de su vida, es decir, desde su concepción, conformando un cuerpo cuyas características distorsionan profundamente los parámetros biológicos de la simple animalidad (adaptación morfológica y actividad instintiva). Ambos parámetros circunscriben el reducido sector de la realidad en el que se desarrolla la vida del animal. Pero el hombre, porque es una criatura racional, no puede vivir en un medio de tal modo angosto y reducido. Es que la espiritualidad humana no se

limita a la realización de actos de inteligencia y voluntad. El alma humana conforma un cuerpo disponible a la racionalidad, y por tanto, abierto a toda la realidad en la medida en que ello es posible a un cuerpo físico. Sólo el espíritu puede ser la causa de las especificidades físicas del cuerpo humano que la biología ni siquiera puede concebir. Tomando en consideración la peculiar animalidad y corporeidad humanas las antropologías biológicas han sabido ver todo un mundo de información sumamente valioso para el conocimiento del hombre, descuidado hasta entonces: el mundo de un animal paradójico o biológicamente “enfermo”, en expresión de Nietzsche, porque carece de la fijación y la estabilidad propias del animal; el mundo de un animal afectado en lo íntimo de su soma por la presencia y la actividad del espíritu.

9. Algunos autores pertenecientes a las antropologías biológicas

Entre los autores más representativos que pertenecen a esta corriente hay que destacar a Jacob von Uexküll, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen, cuyas obras ha marcado una huella profunda en la antropología filosófica del siglo XX, sobre todo en la que se refiere a la revalorización de la perspectiva biológica en el estudio de la antropología. Pero no son estos los únicos. Otros autores, tanto favorables como contrarios a la tesis que se sostiene aquí como idea de fondo, a saber, la determinación del cuerpo humano por parte del espíritu, deben ser incluidos dentro de la corriente antropológica.

Es claro que esta tesis no es constatable por vía experimental, sino sólo filosóficamente. La realidad del espíritu no puede ser apprehendida por medio de los procedimientos aplicados por la ciencia experimental al estudio de la realidad física, que se limita al tratamiento cuantitativo y matemático de realidades de índole material. Tal tipo de ciencia deja por principio fuera de su campo visual las dimensiones no cuantificables, es decir, no materiales, de la realidad, y por ello es incompetente en todo cuanto se refiera al ámbito del espíritu, que es una realidad no sometida a esos parámetros cognoscitivos. En cualquier caso, por fortuna, hace

tiempo que la ciencia experimental, adoptando una loable modestia intelectual, ha reconocido no ser la única forma posible de racionalidad, dejando con ello expedito el campo a otras formas de saber, como son la filosofía y la teología.

10. La antropología de von Uexküll

Conviene dejar claro desde el inicio que von Uexküll no es propiamente un filósofo o un antropólogo filosófico. El campo de su especialidad es la biología. Pero la introducción por su parte de importantes conceptos en el ámbito de la reflexión filosófica como los de “mundo circundante” (*Umwelt*), “círculo funcional” (*Funktionkreis*) y “significación vital” (*Bedeutung*) justifican sobradamente su tratamiento en sede filosófica. El interés principal, sin embargo, que me ha movido a incluir a este autor en este estudio de las antropologías del siglo XX es que en sus escritos encontramos innumerables ejemplos de animales de cuya comparación con el hombre resulta un cuadro lleno de sugerencias para una mejor comprensión de éste. En este sentido von Uexküll ha escrito obras relevantes para la antropología filosófica, no directamente, sino indirectamente al establecer interesantes criterios de comparación del animal con el hombre. Sus explicaciones sobre la vida de las garrapatas, erizos de mar, medusas, moluscos, paramecios, abejas, etc., nos indican qué lejos del hombre se hallan estas formas de vida completamente absorbidas por unos reducidísimos intereses vitales y nos permiten entrever comparativamente la ilimitada amplitud de horizontes que forman el mundo en el que el hombre vive, y en el cual sobre la significación biológica prima absolutamente la comprensión y la significación lógicas. En este sentido von Uexküll puede ser considerado como un cultivador de los prolegómenos biológicos de la antropología.

11. Plessner y “la excentricidad del hombre”

H. Plessner es considerado, junto con M. Scheler, el fundador de la antropología filosófica. Sus reflexiones se enmarcan dentro de la fenomenología y se interesan por la investigación de las di-

versas formas vivientes, dentro de las cuales se presenta la vida humana, caracterizada por la “excentricidad”, propiedad ésta específicamente humana que hace de la vida del hombre algo incommensurable con la vida de cualquier otro animal. La inserción de la antropología de Plessner entre las antropologías biológicas está justificada por el hecho de insistir en el carácter específico del hombre sobre los demás vivientes, plantas y animales. La “excentricidad” significa – en opinión de Plessner – la propiedad que permite al hombre retornar reflexivamente sobre sí mismo tanto en los actos de conocimiento como de voluntad, de donde proceden tanto la capacidad de “conocimiento objetivo” como la de “obrar con dominio propio”, pudiendo “suspender” la realización de un acto sugerido por el ambiente biológico. En razón de esta reflexividad, llamada por Plessner de un modo algo complejo “excentricidad”, se puede afirmar que el hombre es una persona. El tratamiento, sin embargo, que reserva Plessner a la reflexividad como característica específica humana frente a los demás vivientes, es más bien tangencial, porque considera más sus manifestaciones que su causa, como corresponde en realidad a un enfoque filosófico de naturaleza fenomenológica, y que por ello carece del deseable rigor y fundamentación filosóficos.

12. Gehlen y “el hombre como ser de carencias”

A. Gehlen es un autor que requiere ser estudiado con atención. Sin desconocer las limitaciones de fondo de su pensamiento, es preciso reconocer que la obra de Gehlen ha supuesto el intento de mayor envergadura del siglo XX de esbozar una antropología filosófica, caracterizada por la mutua coimplicación de cuerpo y alma en el ser y en el obrar humanos.

Gehlen considera al hombre ante todo como un “ser activo” (*handelndes Wesen*) por necesidad. En esta apreciación, reconociendo la parte de verdad que contiene, se esconde también un cierto prejuicio característico de Gehlen, que orienta su filosofía hacia el vitalismo y el pragmatismo y que tendrá efectos negativos en diversos aspectos de su obra, particularmente en el modo

de concebir la verdad y la voluntad. El hombre es – en opinión de Gehlen – un “ser activo” por necesidad, un ser estructuralmente determinado a la acción, porque sólo mediante la acción remedia las carencias biológicas que lo aquejan. Por tanto, el hombre es un ser destinado a la acción porque antes es un “ser de carencias” (*Mängelwesen*). Las carencias en el hombre proceden de la falta de especialización biológica (*Unspezialisiertheit*). El hombre es un ser biológicamente deficitario que para subsistir tiene que poner en práctica la compleja interioridad (fantasía, pensamiento y lenguaje, sobre todo) que le ha sido dada. La deficiente dotación biológica del hombre, si se compara con la de los demás animales, no es – según Gehlen – sólo de índole morfológica (a la que llama *primitivismos*, entendidos como falta de adaptación al medio ambiente), sino también de tipo funcional. El hombre es un “ser sin instintos” (*Instinktlos*) o un ser con una acusada reducción de los instintos (*Instinktreduktion*).

De aquí procede en su opinión la necesidad del hombre de forjarse instituciones que le procuren una estabilidad de vida que la naturaleza le ha negado. Por otro lado, la carencia de instintos se relaciona con la ausencia en el hombre de los filtros instintivos que en los animales seleccionan la información de “interés” o útil para su vida. De ahí la abundancia y la sobrecarga (*Überfluß*) de información y de impulsos desordenados que el hombre debe simplificar para hacer más llevadera su vida. Tal simplificación recibe en su antropología el nombre de “función de exoneración” o de “descarga” (*Entlastung*).

Pero si el hombre es un ser biológicamente precario, gracias a su carácter eminentemente activo es también capaz de transformar la naturaleza en su propio provecho, creando un ámbito de vida en el que, como segunda naturaleza, puede vivir humanamente. Es el ámbito de la cultura, donde la disciplina, la moral y las instituciones dan cauce, contención y estabilidad al caudal impetuoso de impulsos, al poderoso potencial pulsional que, dada su universal apertura al mundo, grava sobre el hombre, y que lo amenaza continuamente de destrucción. La carencia de instintos y

la sobreabundancia de pulsiones hacen del hombre, finalmente, un ser altamente inestable y expuesto a la tensión y fatiga nerviosas. Así pues, la disciplina, la cultura y la moral son a la larga – piensa Gehlen – condiciones indispensables incluso para la salud nerviosa del hombre.

13. Otras corrientes de la antropología biológica

Un grupo heterogéneo de autores, tales como A. Portmann, W. Kuhn, se caracterizan por admitir que las peculiaridades de la biología humana son inexplicables sin la presencia y la intervención del espíritu. En opinión de A. Portmann, biólogo de Basilea, el hombre es un animal nacido prematuramente y *físicamente* destinado al lenguaje y a la cultura. Para W. Kuhn, biólogo y filósofo de Saarbrücken, el hombre es un ser *físicamente* abierto al mundo, dotado de una disposición biológica dominada por dicha apertura, y no una simple criatura animal encerrada en un determinado hábitat vital. Kuhn recurre a Aristóteles y a la “filosofía de la forma” (*Gestaltphilosophie*) para demostrar que principios de orden formal e ideal, no sólo material, deben estar presentes en la conformación del “todo” que es el hombre, que no puede ser reducido a la suma de las partes. El “todo humano” es – en su opinión – el resultado de la interna organización de las partes físicas de acuerdo con un plano de índole inmaterial, que puede ser llamado *forma*, *entelequia* o *alma*.

En conformidad con los presupuestos de los dos autores anteriores se encuentra M. Behe, profesor de la universidad norteamericana de Leigh, y biólogo y bioquímico de actualidad, cuya aportación esencial, en lo que concierne a la filosofía, puede ser resumida en dos ideas: la “complejidad irreductible” del viviente y el “plan inteligente” que tal complejidad implica. Según Behe todo ser vivo, aún el más humilde y elemental como el protozoo (sobre el que el autor ha trabajado ampliamente), se caracteriza por ser un sistema de complejidad irreductible, cuya estructura perfectamente ordenada induce a pensar en la acción de un plan inteligente.

Otro autor que puede ser mencionado aquí es C.O. Lovejoy, autor de una sugestiva hipótesis, según la cual el hombre es un ser *físicamente* destinado a la familia y a la vida social. Entre el bipedismo humano y la vida familiar y social existe – según Lovejoy – un influjo causal preciso. Los factores que, en su opinión, determinaron la diferenciación esencial del hombre respecto del animal son: el aumento de la masa craneal y de la superficie del neocórtex, vinculados directamente con la posición bípeda y el largo aprendizaje que la madre proporciona a sus crías. Pero la causa desencadenante de ambos cambios – piensa Lovejoy – reside en la elección de una nueva estrategia reproductiva.

En contraste más o menos abierto con los pensadores mencionados, otros autores, pertenecientes a la escuela *sociobiológica* (que, no obstante las diferencias, pueden ser encuadrados dentro de la corriente antropobiológica, en cuanto toman en consideración el componente biológico del hombre, aunque a diferencia de los anteriores, lo toman exclusivamente) se caracterizan por una orientación materialista, que los lleva a *postular* un concepto de hombre puramente natural (o material) a la luz de la teoría evolucionista. Un tal tipo de hombre – piensan los sociobiólogos, como E. Wilson, F. Fukuyama y L. Arnhart – no difiere esencialmente del animal. Ahora bien, tal pretensión es un *postulado* que no sólo no es demostrado, sino que es contradicho por unos hechos incuestionables que apuntan en una dirección distinta de la sugerida por estos autores, que no es sino la vieja doctrina, mil veces renovada, del materialismo de siempre aplicado al hombre.

