

# El *proprium humanum* frente al animal: Inespecialización morfológica, técnica e inteligencia

Leopoldo Prieto // Universidad Francisco de Vitoria  
leopoldojose.prieto@ufv.es

Es mérito de la filosofía, no de la ciencia, ya desde el *Protágoras* de Platón, haber advertido la estrecha relación existente en el hombre entre su cuerpo inespecializado, “desnudo” de adaptaciones morfológicas al medio ambiente, y su inteligencia, en contraste con el hecho de que en el animal (mejor, en el simple animal, dado que el hombre también lo es, aunque no solo) ocurre de ordinario lo contrario: una fuerte especialización o adaptación al medio, acompañada de un tipo de conocimiento instintivo caracterizado por su finura sensorial<sup>1</sup>. Al nombre de Platón podría añadirse el de una pluralidad de filósofos. Por nuestra parte nos limitamos aquí a dos: Herder y Bergson.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) vislumbró y explicó perspicazmente que el *proprium humanum*, es decir, lo específicamente humano en comparación con el animal, no es tanto la inteligencia entendida aisladamente, sino su conjunción con un cuerpo abstracto, permítasenos la expresión, es decir, morfológicamente inespecializado. En el *Tratado sobre el origen del lenguaje* (1772) presenta Herder una lúcida teoría diferencial del hombre y del animal<sup>2</sup>. Herder afirma que “está fuera de duda que el hombre es muy inferior a los animales en lo que toca a la fuerza y seguridad del instinto y que incluso carece en absoluto de lo que llamamos tendencias innatas”<sup>3</sup>. La causa de ello es que mientras los animales viven en su propio “círculo” o “esfera de los animales”, con la que los instintos tienen una fina correspondencia, los hombres habitan en el mundo, en el “gran círculo del mundo”, dentro del cual se orientan por medio de la *inteligencia*<sup>4</sup>. Así

las cosas, lo decisivo es que cuanto más preciso es el instinto, más limitada y estrecha es la “esfera del animal”. Desde luego, la limitación de tal esfera es la causa de la seguridad y certeza de las acciones instintivas. Pero también por eso mismo cuanto más amplia es una esfera vital, cuanto más variadas son sus funciones, cuanto más abierta es la atención sobre diversos objetos, cuanto más inestable y menos fijo es su modo de vida, tanto más débil y dividido resulta el modo de conocer y actuar de un animal<sup>5</sup>. Precisamente este es el caso del hombre, quien “lejos de vivir encerrado en una estrecha y uniforme esfera, halla a su alrededor un mundo [enorme] de preocupaciones y proyectos”<sup>6</sup>.

Herder expresa así la respectiva oposición que caracteriza la naturaleza y conducta del animal y del hombre. Ahora bien, lo importante es advertir que esta apertura inteligente humana al mundo configura corporalmente de un modo peculiar al hombre. “La razón, que se expresa en la característica fuerza del pensamiento, está unida en el hombre a una cierta organización de su cuerpo”<sup>7</sup>. Erguido, con ojos que dominan el inmenso horizonte, como conviene a un ser destinado a la razón, a ser proge- nie divina y rey en la tierra. En breve, el mérito de la teoría de Herder es la rara lucidez con la que ha puesto de manifiesto la relación entre la constitución corporal humana, determinada por su llamativa pobreza, y su específica apertura al mundo por medio de la inteligencia<sup>8</sup>.

La aportación de Herder a la actual *antropología filosófica* ha sido reconocida ampliamente sobre todo por Arnold Gehlen (1904-1976), considerado junto con Max Scheler (1874-1928), uno de los autores fundadores de esta disciplina filosófica<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> Cf. Platón, *Protágoras* 320c - 322d, donde se narra el mito de *Prometeo* y *Epimeteo*.

<sup>2</sup> J. G. Herder, *Abhandlung über den Sprung der Sprache*, Berlin, Christian Friedrich Voss, 1772. Traducción propia. Sobre la teoría de Herder, cf. L. Prieto López, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, Madrid, BAC, 2008, 545-548.

<sup>3</sup> Herder, 31.

<sup>4</sup> Cf. Herder, 31.

<sup>5</sup> Cf. Herder, 32.

<sup>6</sup> Herder, 34.

<sup>7</sup> Cf. Herder, 43: “Es ist die Einzige positive Kraft des Denkens, die mit einer gewissen Organisation des Körpers verbunden bei den Menschen so Vernunft heißt”.

<sup>8</sup> Cf. L. Prieto López, *El hombre y el animal*, 547.

<sup>9</sup> Al respecto, cf. M. Scheler, *Die Stellung der Mensch in Kosmos*, 1928; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940.

Otra aportación filosófica sobre la cuestión hombre-animal que, aunque menos conocida, es extraordinariamente fina y digna de atención es la de Henri Bergson (1859-1941) en su obra *La evolución creadora* (1907). En ella se analiza en primer lugar el instinto animal y la inteligencia humana. Pero en correspondencia con estos tipos de actuar animal y humano añade Bergson dos modos opuestos de corporalidad: el cuerpo especializado del animal y el cuerpo inespecializado del hombre<sup>10</sup>. Veámoslo.

El instinto es un tipo especial de acción y de conocimiento contrapuesto a la inteligencia. La inteligencia es consciente. La conciencia se caracteriza por la distancia que media entre el conocimiento y el acto ejecutado. De la distancia que en la conciencia separa percepción y acto ejecutivo procede la característica incertidumbre o vacilación que acompaña a la acción inteligente, así como la posibilidad de elección. El instinto, en cambio, es inconsciente porque en él se da una perfecta correlación y superposición entre conocimiento y acción. La coincidencia sin hiato alguno entre percepción y ejecución es la fuente de la seguridad y firmeza instintivas. Analicemos algo más esta interesante teoría.

Bergson estima que el *impulso vital* (*élan vital*) se compone de vida y conocimiento, o con sus propios términos, de acción sobre la materia y memoria, ambos inseparablemente unidos. La vida es siempre la ejecución de acciones sobre la materia. Pero la acción implica la representación; y la representación, la memoria. En breve, no hay acción sin conocimiento de algún tipo.

La vida de un organismo consiste en capacidad de acción, en un esfuerzo realizado sobre la materia. En tal sentido, instinto e inteligencia son dos modos diferentes de actuar sobre la materia. En su primer estadio la inteligencia es la facultad de fabricar objetos artificiales. En su forma más perfecta esta inteligencia llega incluso a producir utensilios adecuados a la producción de otros utensilios, amplificando así ilimitadamente la capacidad de producción. El animal no inteligente, por su parte, también posee instrumentos, pero estos son instrumentos incorporados al propio organismo y forman así parte de su propio cuerpo. En correspondencia con la propia constitución corporal y sus instrumentos orgánicos el instinto se define como un saber servirse de ellos. En este sentido se dice con razón que los instintos son la prolongación o, para de-

cir mejor, la terminación operativa de la organización corporal del animal. O de otro modo, los instintos no hacen sino poner en movimiento la estructura corpórea de la que el animal está dotado. Prueba de ello es que allí donde la vida social divide el trabajo entre los individuos y les impone instintos diferentes, se observa la correspondiente diferenciación de estructura corpórea.

Se descubre aquí un importante criterio de distinción entre instinto e inteligencia. El instinto es la capacidad de servirse de los instrumentos del propio cuerpo, mientras que la inteligencia es la facultad de fabricar y emplear instrumentos artificiales. Desde luego, el instrumento empleado por el instinto es siempre apropiado. Pero, dado que se trata de un instrumento incorporado al propio cuerpo, es inmodificable. Por otro lado, no siendo más que el tipo de conocimiento necesario para la utilización de un instrumento determinado para un fin preciso, el instinto supone siempre una función necesariamente especializada. Por el contrario, el instrumento fabricado inteligentemente es inicialmente un instrumento imperfecto y penoso de manejar. Pero como no forma parte del cuerpo de la criatura inteligente, puede tomar cualquier forma y servir para cualquier uso. Ciertamente, el rendimiento de este tipo de instrumento es inferior al del instrumento natural desde el punto de vista de la satisfacción de las necesidades inmediatas, pero ofrece tantas más ventajas sobre este cuanto menos urgente sea la necesidad a afrontar. En definitiva, la incorporación al propio organismo de estos instrumentos, de los cuales el instinto es como su guía de uso, significa una especialización funcional que permite la realización de operaciones sumamente precisas, pero al mismo tiempo muy limitadas e invariables. El instrumento artificial, en cambio, permaneciendo ajeno al cuerpo evita la especialización morfológica, amplifica al infinito el número de posibles acciones a realizar y, además, siempre es modificable. Bergson en realidad se inspira en una vieja idea de Aristóteles, quien hablando de la mano advierte que, sin ser determinadamente un instrumento específico para algo, “puede convertirse en garra, tenaza, cuerno, lanza, espada, o cualquier otra arma o instrumento [...] porque puede aferrarlas y empuñarlas”<sup>11</sup>.

*Instinto e inteligencia* son, pues, dos tipos de actividad psíquica, estrechamente relacionados con el propio cuerpo. El primero se da en los animales, se-

<sup>10</sup> Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907. Empleamos de ordinario la versión española, *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Partes de los animales* 687 b 1-27.

res corporalmente especializados; el segundo, en el hombre, animal inespecializado. Tras estas consideraciones resulta evidente la estrecha conexión entre *estructura orgánica* y *operatividad*, sea *instintiva* sea *inteligente*. Como funciones psíquicas en vistas de determinadas prestaciones, *instinto* e *inteligencia* están en relación directa con la conformación del propio cuerpo. Por tanto, desde el punto de vista de la producción de instrumentos, *inteligencia* e *instinto* son dos estrategias no solo distintas, sino contrarias.

Pero existe otro punto de vista desde el cual ambas *inteligencia* e *instinto* se diferencian notablemente. Es el punto de vista de la *estructura operativa* interna de ambas facultades. ¿Cómo entran en juego acción y conocimiento en el instinto y en la *inteligencia*? Esta es la cuestión fundamental en la diferenciación entre instinto e *inteligencia*. Para determinar si el instinto es consciente o no, hay que distinguir previamente dos especies de inconsciencia: la que consiste en una conciencia *nula* y la que proviene de una conciencia *anulada*. Ambas formas de inconsciencia son muy distintas. “Ambas, conciencia nula y conciencia anulada, son iguales a cero. Pero mientras el primer cero expresa que no hay nada, el segundo indica que estamos ante dos cualidades iguales, pero de sentido contrario, que se neutralizan”<sup>12</sup>. En tal sentido, la inconsciencia de una piedra es una conciencia *nula*. En cambio, cuando realizamos maquinalmente un acto habitual o cuando el sonámbulo representa automáticamente su sueño, la inconsciencia puede ser absoluta, pero en este caso se debe a que la representación del acto está dominada, es decir, *anulada*, por la ejecución del acto mismo, el cual es tan semejante a la representación y se inserta en ella tan exactamente que ninguna conciencia puede ya desbordarla. *La representación está aquí como tapada por la acción*. La prueba de ello es que si la realización del acto queda detenida o dificultada por algún obstáculo, la conciencia surge de nuevo. Ello indica que la conciencia estaba ahí, aunque neutralizada por la acción que llenaba la representación<sup>13</sup>.

De acuerdo con lo anterior, la *inteligencia* es la luz propia de las acciones posibles o virtuales, no tanto la de la acción efectiva. En cuanto ideal, la *inteligencia* lleva consigo la elección y la vacilación. La conciencia siempre es intensa cuando se esbozan

muchas acciones igualmente posibles sin ninguna acción real. Mientras que cuando la acción real es la única acción posible, como suele ocurrir en las operaciones habituales o rutinarias, la conciencia resulta muy disminuida o incluso *anulada*. Representación y conocimiento existen ciertamente en el caso del instinto. Lo demuestra la precisión perfecta de sus movimientos y de la ejecución de sus acciones. Pero, por ello mismo, la conciencia presente en el instinto es una *conciencia anulada* por la ejecución. La conciencia, que se origina precisamente con la separación de la representación (como actividad ideal) y la acción real, se puede definir como “la diferencia aritmética entre la actividad posible y la actividad real”<sup>14</sup>.

Hemos llegado así al momento crucial de la diferencia entre *inteligencia* e *instinto* que venimos buscando. La *inteligencia* está orientada hacia la conciencia; el instinto, hacia la inconsciencia. Cuando el instrumento a manejar está orgánicamente en el propio cuerpo, cuando su modo de uso es impuesto por la naturaleza y cuando el resultado a obtener es requerido por la naturaleza queda efectivamente muy poco espacio para la *inteligencia* y la elección. La *inteligencia* es siempre distancia consciente que media entre la idea y el acto ejecutivo. De ahí que, desde el punto de vista orgánico, la *inteligencia* sea siempre débil y deficitaria. *Es amplitud ilimitada, pero de posibilidades mediatas, con pobreza de recursos inmediatos*. Por eso, es propio de la *inteligencia* sufrir continuamente dificultades y perplejidades que debe resolver. La naturaleza, que con el hombre parece haberse comportado más como madrastra que como madre, no le ha ahorrado ningún trabajo. He aquí otra intuición frecuentemente reiterada en la gran tradición filosófica, que parece desmentir el tópico de la cultura ambiental de la superioridad humana fruto de la adaptación al medio. Naturalmente, siempre será lícito, más aún, obligado, preguntarse si cabe en rigor adaptación a quien vive inteligentemente expuesto o abierto al mundo, es decir, a la totalidad de lo real. Si tal cosa es dable, se llama *cultura*, no naturaleza humana. Ahora bien, ante la machacona tesis del siglo XX de que el hombre es un ser carente de naturaleza (cosa mirable, un ser dado que no tiene modo alguno de ser), este siglo XXI parece un buen momento para reiniciar la pregunta perpetua: ¿Qué es el hombre? O si se prefiere, ¿cuál es su naturaleza? ●

<sup>12</sup> Bergson, 134.

<sup>13</sup> J.Cf. Bergson, 134.

<sup>14</sup> Bergson, 135.