

¿COMO ES POSIBLE LA PREGUNTA POR EL "PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS"?

I.—EL ENTRONQUE SCHELERIANO DE LA PREGUNTA.

1. En el año 1928, y con la publicación de la obra de MAX SCHELER *El puesto del hombre en el cosmos*, se inicia una fecunda etapa de la Antropología filosófica, caracterizada por el deseo de tener en cuenta los resultados de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. SCHELER fue uno de los primeros en recibir el impacto de la biología, de la psicología y de la sociología.

a) Comienza SCHELER su famoso libro (1) con una consideración sobre los niveles de la vida. Para SCHELER, el alma no empieza con el hombre, ni tampoco con el animal, sino con la vida misma, de modo que lo orgánico y lo anímico se dan unidos. Se trata, pues, de una concepción psicovitalista: toda la vida está animada. Lo vivo posee, además de las características de autoactividad, autoconformación, etc., la característica de ser animado. Este modo de pensar no debe identificarse con la teoría aristotélico-tomista de la animación, pues en ésta última el alma (*psyché*) significa *principio intrínseco*: el primer acto de un cuerpo físico con potencia de vivir. Para SCHELER, en cambio, se trata de un germen de *sentimiento de sí*: el ser vivo se siente de un modo *indeterminado en un estado concreto* (agradable o desagradable).

Habría, pues, una jerarquía de funciones psíquicas correspondientes a los grados del mundo orgánico. El hombre abarca todos los grados de la vida. El puesto especial del hombre en el cosmos

(1) Hay traducción castellana en Losada, Buenos Aires, 1968.

puede verse analizando los grados de la vida: impulso afectivo (Gefühlsdrang), instinto, memoria asociativa e inteligencia práctica.

1.º El *impulso afectivo* es propio de la vida vegetativa; es inconsciente, sin sensación ni representación. En él se da la *atracción* y la *repulsión* como movimientos elementales de la vida. No hay percepción alguna en el hombre que no tenga tras de sí este oscuro impulso. La más simple sensación no es más que la sensación de una atención impulsiva hacia lo sensato. El impulso afectivo es la raíz de ulteriores afectos y funciones particulares; y es además el soporte de la vivencia de resistencia, por la que experimentamos la realidad.

2.º El *instinto* es un comportamiento innato, heredado, al servicio de la especie y del individuo. Es una especialización del impulso afectivo y está dirigido a puntos concretos del perimundo.

3.º La *memoria asociativa*, también llamada *mneme*, es la forma más primitiva de memoria. En los ensayos con estímulos eléctricos, incluso los animales inferiores aprenden la dirección hacia lo agradable. Las plantas no la tienen.

4.º La *inteligencia práctica* es un comportamiento que muestra sentido frente a nuevas situaciones. Si hablamos de instintos cuando se da una adaptación específica e invariable a una situación concreta, justo es hablar de inteligencia desde el momento en que la adaptación lleva cierto margen de variabilidad. Es decir, en el comportamiento inteligente surge una reacción improvisada e inédita a una situación nueva e inesperada. En este caso, la adaptación procede por "selección" de medios o procesos que, en sí mismos o aislados del conjunto, carecen de sentido y no son inteligibles; sólo tienen sentido en relación con el fin perseguido. De todos conocidos a este respecto son los experimentos de KÖHLER con chimpancés: experiencia del rodeo (jaula con una puerta trasera y cebo fuera), experiencia de la cuerda (jaula cerrada y cebo atado a la cuerda), experiencia del palo (con el palo atraer el cebo), experiencia de las cajas (cebo encima de las cajas; había que superponer cajas para obtenerlo), experiencia de los bastones que encajaban entre sí (con ambos bastones encajados podía lograrse el cebo). Los comportamientos del chimpancé surgen por adaptación finalista; no se trata de comportamiento por "ensayos y erro-

res" que surgen por azar. Por tanto, la inteligencia práctica se caracteriza por una adaptación *inmediata y generalizable* a la vez.

Pero entre un chimpancé y EDISON —si sólo se mira a éste como técnico— sólo existe una diferencia gradual, mas no cualitativa. Los chimpancés de KÖHLER se aproximan al *homo faber*, pero éste no es todavía *el hombre*.

b) Para SCHELER, la diferencia entre el animal y el hombre no consiste en la inteligencia, sino en el *espíritu*, cuya esencia consiste en su desvinculación existencial y en su autonomía frente a la vida: es capaz de decir "no" a la vida, a las pulsiones, al perimundo. Gracias al espíritu puede el hombre objetivar —a través de un acto ascético, represor de la inclinación pulsional del hombre hacia las cosas—, eliminar la impresión real del mundo y captar el puro modo de ser de las cosas, su esencia, separando la *esencia* de la *existencia*. La existencia se da al hombre por la vivencia que las cosas ofrecen a las pulsiones. Los actos espirituales se orientan, en cambio, a la esencia. El espíritu se mueve a expensas de la vida y al margen de ella. El espíritu no es parte del mundo que puede ser objetivado por él.

MAX SCHELER define *negativamente* el espíritu, de este modo: no emerge por maduración o evolución de estratos inferiores; es psicofísicamente indiferente; es inobjetivable y por él se manifiestan las estructuras objetales.

Las notas que SCHELER asigna *positivamente* al espíritu son las siguientes: *intencionalidad* o facultad de apertura, dinámica y teleológica, a lo otro como tal, sean esencias o valores; *trascendencia* o capacidad de ir más allá de sí mismo y de toda vida; ser esencialmente *acto*, o sea, es unidad concreta de actos relacionados a un mundo, es la esfera total de los actos y la forma concreta de todo existir personal; por ello, es incapaz de ser objetivado, es *inobjetivo*. Sentir, conocer y querer son sus actos propios: *sentir*, como acceso a las esencias alógicas o valores; *conocer*, como acceso a las esencias significativas; *querer*, como conexión o relación con el mundo exterior concreto. Es esencialmente *perfectible*, específica e individualmente, por ser *ontofanía* (pues revela nuevas esencias) y por ser *teofanía* (pues revela a Dios en el mundo). Por último, es esencialmente *individual* (con lo cual excluye el espíritu trascendental universal), *personal* (no monádico, sino abier-

to y ligado a otros tú), *concreto* (no es un espíritu-razón o lógico, como en ciertas formas de racionalismo).

Así, pues, el espíritu es intrínsecamente valioso y superior a lo vital; sólo se es persona en la parte central del hombre, que es el espíritu (1 bis).

2. Pero no todos quedaron conformes con este planteamiento; y en seguida comenzaron a oírse voces de alerta. Veamos algunos reparos más importantes.

a) ¿La graduación estratificacional de impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia práctica y espíritu es de índole genética o fenomenológica? GEHLEN piensa que en SCHELER es de índole genética (2), de modo que habría un orden evolutivo de las funciones humanas: del instinto hasta el espíritu; el sentido evolucionista es considerado por GEHLEN como una mala metafísica, y opta por rechazar la teoría de SCHELER. En cambio, BAUMANNs piensa que la graduación sucesiva (3) no es en SCHELER de índole evolucionista, sino fenomenológica: no es que el incremento gradual de las funciones discurra paralelamente a la sistematización zoológica —pues el propósito de SCHELER no es establecer un orden estructural de facultades anímicas, paralelo a la sistematización zoológica—, porque sólo le interesa destacar los grados esenciales que se concentran en el hombre.

b) ¿Hay una continuidad gradual de la inteligencia práctica desde el animal al hombre? La afirmación de SCHELER ha sido duramente criticada por autores tan poco sospechosos de "metafísicos" como ROTHACKER y GEHLEN. Este último arguye que se trata de una diferencia esencial, cualitativa y subraya que la inteligencia práctica del animal está comprendida en los límites de la correlación "organismo-perimundo" (4): tiene una total servidumbre al dato presente, es decir, las situaciones deben formar un *complejo óptico presente* (cuerda, palo, caja no son empleados por el chimpancé para atraer la comida, si no se le presentan juntos

(1 bis) Tomamos la caracterización del espíritu de la obra de SCHELER: *Ética (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik)*, *Rev. de Occidente*, Madrid 1941-42, t. II, pp. 159-281.

(2) A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Hamburg, 5, 1967, p. 108.

(3) P. BAUMANNs, *Das Problem der organischen Zweckmässigkeit*, Bonn, 1955, p. 67.

(4) A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a. M.-Bonn, 2 1964, p. 125-126.

con ella). El animal carece de anticipación de lo no presente; sólo tiene representación del todo inmediato: las soluciones están subordinadas a la estructura del campo. La psicología animal demuestra que los problemas se hacen insolubles para el animal cuando la estructura del campo exige demasiado de su facultad de aprehensión óptica.

ROTHACKER reprocha a la tesis de SCHELER un desconocimiento de las diferencias fundamentales en el aspecto fisiológico, anatómico y sensamotor entre el animal y el hombre, como lo demuestra la anatomía comparada (5).

Y desde el punto de vista psicológico F. J. J. BUYTENDIJK subraya que "nuevas observaciones con chimpancés muestran que su comportamiento está mucho más determinado de lo que en las anteriores experiencias habían sospechado KÖHLER, YERKES y otros" (6).

Por otra parte, tanto de las investigaciones de B. H. PETERS (7) y G. BALLY (8) se puede concluir que en el animal existe frecuentemente un comportamiento no dependiente del instinto y libre de la presión de las pulsiones, de modo que en el juego animal y cuando por la satisfacción o protección se relajan los campos instintivos (de presa, de enemigo, etc.) surgen conductas nuevas y adaptaciones desligadas momentáneamente del flujo instintivo. En cierto modo, pues, estas investigaciones podrían dar la razón a SCHELER.

c) ¿Estriba la diferencia entre el animal y el hombre sólo en el espíritu? En este punto parece la crítica más unánime. Cuando SCHELER ve al espíritu como opuesto y antagónico de la vida (del instinto, de la memoria asociativa y de la inteligencia práctica), comete la monstruosidad de cortar tajantemente ambas esferas, desnaturalizando al espíritu. Precisamente el mérito innegable de las obras de A. PORTMANN y A. GEHLEN consiste en haber puesto de manifiesto la ley estructural que rige en todas las esfe-

(5) E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1966, p. 16.

(6) F. J. J. BUYTENDIJK, *Ueber die Grenzen der tierischen Intelligenz*, en "Naturwissenschaft und Theologie", h. 1, München, 1957, p. 46.

(7) *Grundfragen der Tierpsychologie*, Stuttgart, 1948; y *Das Rätsel des Instinktes*, en "Natur und Volk" 4, 1950.

(8) *Vom Spielraum der Freiheit. Die Bedeutung des Spiels bei Tier und Mensch*, Basel/Stuttgart, 1966, pp. 45-53.

ras del ser humano, en virtud de la cual es difícil encontrar un punto de comparación entre el animal y el hombre (veremos este punto más adelante).

d) ¿Es el instinto el estadio previo y necesario para la aparición de la memoria asociativa y de la inteligencia práctica? Si enmarcamos la tesis de SCHELER en una teoría evolucionista, entonces parece correcta la negativa de GEHLEN: el instinto no es el estadio previo sobre el que se asientan las funciones superiores. El animal tiende a su conservación, afirma GEHLEN, a través de dos procesos innatos: *procesos de orientación* —que dependen de estímulos externos— y *procesos instintivos*. Cuando un pez se dirige hacia una larva de mosquito y evita al mismo tiempo el obstáculo de una planta acuática, conjuga un proceso de orientación y una conducta inteligente: el paso de los procesos de orientación a la conducta inteligente es directo, sin intervención del instinto como base. Procesos de orientación e instintos son irreductibles, según GEHLEN (9).

3. Las anteriores consideraciones nos ponen en el aprieto de volvernos a interrogar —teniendo en cuenta el planteamiento de SCHELER, pero marginándolo por de pronto—: ¿Cómo tiene que plantearse la pregunta por "el puesto del hombre en el cosmos"?

Creemos que para salir adelante, desde esta interrogación, debemos tener en cuenta algunos puntos.

a) *Necesidad de afirmar la unidad del hombre*. Muchas veces los intentos de determinar la esencia del hombre han procedido en forma unilateral: o bien partiendo de las "altas" regiones de la vida humana —de la vida "espiritual"—, o bien partiendo de las "bajas", —de la vida "animal"—. En el primer caso se obtiene un concepto de hombre en el que está ausente el soporte ele-

(9) Según GEHLEN, los instintos son tipos precisos de movimiento, propios de cada especie; se *desencadenan* automáticamente y *dependen* de factores endógenos, en los que rige una instancia o requerimiento a la procreación o a la conservación. Son desencadenados normalmente por "excitadores" típicos de cada perimundo. LORENZ ha demostrado el origen interno del requerimiento que determina los movimientos innatos: un estornino puede realizar en el vacío todos los movimientos propios de captura (persecución, vuelo, aprehensión y deglución) de una presa imaginaria cuando se ve instado por el hambre.

En el hombre hay una reducción de instinto, en el sentido de que apenas se da la correlación "excitador-respuesta"; su sistema es abierto y variable. Cfr. A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a. M.-Bonn, 1966, pp. 24 ss.

mental, resultando poco convincente el injerto complementario del mismo. En el segundo caso, el hombre aparece como animal entre animales y, aunque pueda hablarse todavía de esa peculiaridad humana llamada "espíritu", se hace poco menos que imposible vincular esta peculiaridad a la clase de los mamíferos superiores.

Pero, en un caso o en otro, ¿es que el hombre figura como un animal que, por añadidura, posee espíritu insuflado extrínsecamente? ¿es el hombre un espíritu con el apéndice de una naturaleza biológica?

Vemos, pues, una aberración en el mismo planteamiento del problema. Lo que en realidad interesa es la unidad, sea cual fuere la índole de las dimensiones que en ella encontramos.

b) *Necesidad de afirmar el fenómeno, pero "todo" el fenómeno.* Este punto está en íntima conexión con el anterior. Es interesante comprender al hombre en contraposición con el animal, sobre todo con los animales de rango más alto, los primates. Ello posibilita la comprensión del hombre y su puesto singular en la naturaleza, incluso sin entrar en la esfera de la "vida del espíritu". Su pura constitución física es esencialmente diferente.

Pero esto entraña un peligro: el de creer que sobre la base de una investigación biológica de índole empírica, y únicamente desde la visual biológica, pueda ser comprendido el hombre en su realidad *total*; la explicación de la esencia del hombre así efectuada es radicalmente insuficiente; y no es que el método biológico sea imperfecto en sí mismo; pero es simplemente inadecuado al objeto de la antropología. En esto el behaviorismo es merecedor de justos reproches.

Es curioso que el fenómeno inverso se ha dado frecuentemente al interpretar la conducta animal; pero no se debe juzgar al animal como un "hombre a escala reducida", con la idea de descubrir los mecanismos fundamentales de ambos. Esta mentalidad lleva a imponer al animal problemas y conductas extrañas a su naturaleza. Así, las experiencias de THORNDIKE con gatos hambrientos (metidos en jaulas que se abrían desde el interior manejando una serie de pasadores, de modo que los gatos tenían que lograr salir para obtener la comida colocada fuera), fue duramente criticada por W. KÖHLER, por antinatural.

c) *Necesidad de afirmar una "doble relación"*: Theodor LITTE expone (10) esta exigencia del siguiente modo: "Quien filosofa sobre 'lenguaje', 'pensar', 'conocer', 'intención', 'simbolización', 'conceptualización', etc., debería tener muy presente que en lo significado con tales palabras no se encuentra puramente frente a algo que está allí esperando para ser aprehendido. Con esos términos designa simultáneamente lo que él mismo *hace* en la persecución de su tarea; tales términos designan el sentido y la forma de su propia actuación. Quien tal hace, 'habla' sobre el lenguaje, 'piensa' sobre el pensar, 'intende' la intención, 'simboliza' sobre símbolos, 'conceptualiza' conceptos. Esto es, se encuentra en una *doble relación* con respecto a lo mentado en tales términos. Recurriendo a una imagen podemos decir que para él eso es objeto de la visión y también órgano de la visión" (11). Es ingenuo creer que esto es idealismo; pertenece, más bien, a las evidencias originarias de la filosofía. El filósofo no puede enfrentarse a las expresiones humanas como si se tratara de objetos elegidos a discreción. Si quiere sostener la segunda relación, la Antropología filosófica no debe mantenerse como mera ciencia empírico-analítica, pues lo investigado por ella no es mero objeto. Y no es tampoco que la relación segunda deba ser tomada en cuenta *después* de haber analizado la simple relación de obiectación, porque si no está al principio —de suerte que preceda a las ulteriores determinaciones—, no está en ninguna parte. "Si el lenguaje y la inteligencia del hombre fueran, en realidad, estructuralmente idénticos a la constitución motórica de su cuerpo jamás estaría al alcance del lenguaje ni de la inteligencia reconocer los procesos sensomotores y precisarlos en palabras... Cuando se alinean lenguajes, inteligencia y constitución motórica como funciones homogéneas no se hace justicia al hecho de que la constitución motórica puede ser pensada y expresada, pero en modo alguno a la inversa, lenguaje e inteligencia pueden ser 'motorizados'" (12).

En este punto vemos una notable concordancia entre los pensadores de nuestra época: recordemos, por ejemplo, la distinción que hace G. Marcel entre "reflexión primera" y "reflexión segunda"

(10) *En Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*, Heidelberg, 1961.

(11) *Ib.*, p. 285-286.

(12) *Ib.*, p. 290.

d) *Necesidad de afirmar la insuficiencia de un método biológico o genético-reductivo.* Este punto es consecuencia del anterior. En el intento de tomar como único método posible el método biológico, se efectúa una decisión de trascendental importancia, pues la "conservación de la existencia" se convierte en el *leitmotiv* de toda la Antropología. De este modo se impide que otras dimensiones humanas afloren en su carácter originario o —lo que es aún más grave— se las reduce a aquélla. Por ejemplo, la cultura no será vista más que como "un sector de la naturaleza elaborado por el hombre y transformado en útil para la vida". Este método se convierte en genético-reductivo tan pronto como se afirma con carácter de *ley estructural* que rige la totalidad de las funciones humanas. Esta "ley estructural omnicomprensiva" será la ley del mantenimiento en la existencia; lo cual es poner lo anterior y primitivo como *basis*. "Donde se acomete tal empresa puede hacerse amplio uso de la *palabra* 'espíritu' y de sus afines, pero lo que tal palabra indica, eso ha desaparecido del horizonte. Es un sucedáneo degradado lo que se presenta con tal nombre —v. gr. los procesos anímicos o corporales captados empíricamente en el portador del espíritu, reducido a la categoría de puro 'objeto' " (13).

II.—EL 'FENOMENO' HUMANO EN EL COSMOS.

Para determinar con rigor la índole de la realidad humana conviene contraponer el hombre al animal. Para ello debemos partir de lo que es común a ambos; el animal y el hombre convienen en el hecho de que ambos son *seres vivos*: ¿cuál es la índole esencial de todo ser vivo?

En este análisis se intenta hacer resaltar lo que es característico de la actividad vital frente a la actividad de la materia no viviente (14). Dos son las propiedades fundamentales que tradicionalmente se han asignado al ser vivo: *irritabilidad* y *poder de proliferación intrínseca*.

(13) *Ib.*, p. 150.

(14) Para una caracterización general de la problemática del ser vivo, cfr. Rainer SCHUBERT-SOLDERN, *Materie und Leben als Raum- und Zeitgestalt*, München, 1959.

La irritabilidad es la propiedad que el ser vivo, tiene de responder con movimientos característicos (secreciones, influjo nervioso, movimientos musculares) a la acción de agentes externos. ¿Difiere esta reacción vital esencialmente de las reacciones mecánicas? En verdad no está en relación "cuantitativa", sino "cualitativa" con el mundo exterior: por ejemplo, *distintos excitantes* (químicos o eléctricos) desencadenan en la ameba *idéntica respuesta* de contracciones. En el grado animal de la vida, la irritabilidad se convierte en una forma especial de respuesta, más formalizada, a diferencia del carácter automático que toma en los tropismos vegetales.

Por otra parte, el poder de proliferación intrínseca es la capacidad que posee una célula de elaborar materias protéicas de la misma naturaleza que las que forman su propia sustancia, a partir de otros materiales, y de producir, en virtud de esta elaboración, nuevas células semejantes a ella. Cuando la célula deja de producir sustancias proteicas y no puede ya reproducirse está abocada a la muerte.

De modo parecido, ZUBIRI (15) insiste en que el ser vivo, tiene dos vertientes: a) Posee una cierta *independencia respecto del medio*, dentro de ciertos límites (vicisitudes propias del viviente, conformación de estructuras propias, elaboración de materiales que la componen; este rasgo viene a coincidir con el anterior concepto de "proliferación intrínseca"); b) Posee también un cierto *control específico sobre el medio*: sistemas de defensa, adaptaciones, movimientos de persecución, etc.; este rasgo añade al de "irritabilidad" el modo específico de producirse ésta: el de control.

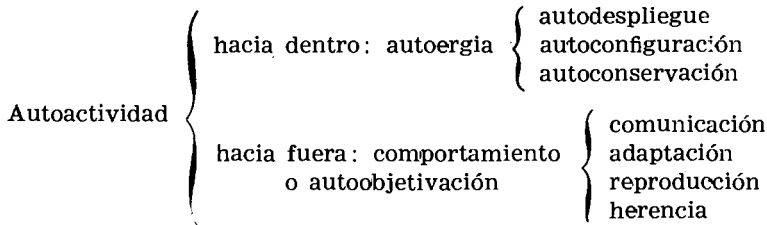
Así, pues, el control sobre el medio y la proliferación intrínseca constituyen las propiedades más descollantes de lo vivo.

En virtud de estos caracteres tenemos que ver lo vivo como una *autoactividad*. Creemos oportuno que esta autoactividad puede ser llamada *autoergia* si la miramos en la interioridad de la estructura viva, en su espontaneidad hacia su forma ideal; y llamarla *comportamiento* si se considera la estructura viva hacia fuera, cuyo momento fundamental sería la respuesta, o sea, la irritabili-

(15) *El hombre, realidad personal*, en "Rev. de Occidente", 1, 1963, (pp. 5-29), p. 7.

dad (como respuesta a estímulos), la cual no está en relación cuantitativa, sino cualitativa con el exterior: en la vida topamos siempre con las fuerzas creadoras internas (en los tropisms de las plantas, el volverse y aproximarse sería el momento satisfactorio, mientras que el momento perturbador vendría definido por el apartarse y rechazar).

Teniendo en cuenta ésto y las anteriores características que tradicionalmente se han venido atribuyendo a lo vivo, podemos decir que la estructura viviente muestra en las coordenadas espacio-temporales los aspectos de autodespliegue, autoconfiguración, autoconservación y autoobjetivación, según el esquema:



El *autodespliegue* se define, en primer lugar, por el crecimiento y la evolución. El desarrollo no es más que la modificación de una forma viva en el tiempo. Esto es debido a las "fuerzas formadoras internas" que cuidan, por una parte, de la realización de posibilidades innatas del ser y por otra, prescriben al organismo su forma externa y su organización interna. Estas fuerzas formadoras internas recibieron por UEXKÜLL en biología el nombre de "plan de construcción" (Bauplan) o "entelequia" por H. DRIESCH. El autodespliegue queda definido, en segundo lugar, por el autodesarrollo y la autoconfiguración, entendidos como una diferenciación progresiva y no como mero crecimiento. Esta diferenciación es la progresión del autodespliegue de lo simple homogéneo a lo diverso plurimembrado, con especialidad de funciones.

La *autoconfiguración* se define por los momentos de "totalidad", "estructura" e "integración". La totalidad no es simple suma, pues los elementos de ésta se encuentran en situación de contigüidad: uno al lado del otro. En la suma hay *partes*; en la totalidad hay *miembros*. En la suma hay yuxtaposición; en la totalidad hay membración. La estructura se define como la relación de los miembros en supra o subordinación: organización *jerarquizada* de los distintos miembros de la totalidad. La idea de jerarquía prima en la estructura viviente. Además, la estructura viviente está integrada. La integración se define por la "ley de centralización": las partes que se diferencian durante el desarrollo no están desconectadas en sus funciones específicas, sino que se hallan asociadas en el todo de la forma viviente. La integración presupone la ordenación estructural de los

componentes, los cuales están en proceso de diferenciación en el todo, dependientes entre sí, compenetrados mutuamente en sus funciones en vistas a la actuación conjunta. Y así, basta con extraer a una máquina una pieza para que se quede sin funcionar; pero si a un hombre se le extrae un riñón, el otro asume la función que se repartían antes los dos.

La *autoconservación* es la tendencia y capacidad de mantenerse como estructura. Requiere, en primer término, la integridad en la existencia y, después, la autorregulación de funciones (una máquina no se regula por sí misma cuando se deteriora una parte de la misma). La autoconservación conduce a la regeneración (cola de lagarto) y a la compensación (pinzas de cangrejo).

La *autoobjetivación* se define por los momentos de comunicación, adaptación, reproducción y herencia. La estructura viviente se pone en comunicación con el medio ambiente, en primer lugar para desarrollar sus posibilidades y, en segundo lugar, para encarnar una forma ideal. Y así, se objetiva en las funciones de metabolismo (asimilación y transformación en sustancia viva o desasimilación y excreción) y la respiración. El fenómeno de adaptación se comprueba viendo cómo el camello se adapta a la sed y el perro al hambre; y esto nos demuestra la plasticidad de la estructura orgánica.

Finalmente, con la *reproducción* y *herencia* se cumplen los actos que conducen hacia la idea formal de la especie.

En la coordinada temporal se nos presenta el ser vivo como *tiempo*. La vida se realiza en la forma del devenir y del acontecer. La estructura viviente está en el tiempo externo o en el esquema ordenador en el que se nos da lo real. Pero sobre todo, el tiempo está en la estructura viviente. Entonces, la vida es tiempo interno, realidad que se temporaliza. El tiempo interior es la expresión del cambio que realiza un ser vivo en el curso de la vida: fecundación, crecimiento, maduración, desarrollo de posibilidades, destrucción. Desde esta perspectiva, la máquina queda fuera totalmente del proceso de lo vivo. Y la vida es, así, simultáneamente presente, pasado y futuro. En el tiempo externo, cronométrico, el presente es el ahora, la línea de separación de pasado y futuro. El presente se define entonces por la momentaneidad y por la puntualidad del ahora. A su vez, el pasado ya no es, y se mantiene sólo por la memoria y el recuerdo. El futuro no es todavía. Mas en el tiempo interno, el presente es la anticipación del futuro especificado por la dinámica de las tendencias y la temática de las mismas, que definen al ser vivo como una búsqueda anticipada. La vida es anticipación del futuro. En la estructura viva se da una interpenetración de lo prospectivo y de lo retrospectivo.

Así, pues, la estructura viva se nos manifiesta como una *inmanencia autoeficiente y autolegisladora*. Obra por propio impulso y espontaneidad interior, se dispara a sí misma, con leyes propias distintas de la materia inanimada. ARISTOTELES, buscando el hilo conductor de estos fenómenos, lo descubrió en la actividad inmanente: el viviente actúa por propio impulso espontáneo, y su actividad permanece en él mismo. La acción inmanente se define como la actividad que por su propia naturaleza tiene el principio y el término en el mismo sujeto que la ejecuta. La filosofía medieval definía el vivir como "sese movere", "movere seipsum". El ser viviente es "una sustancia a la que por su propia naturaleza conviene moverse por sí misma" (I, q. 18, a. 2).

En la autoactividad viviente así descrita podemos considerar varios niveles, dos de los cuales nos interesan especialmente aquí: el nivel del acto (nivel llamado por ZUBIRI de "suscitación-respuesta") y el nivel de la facultad de la que ese acto brota (nivel llamado por ZUBIRI de la "habitud" del viviente).

En primer lugar hay que estudiar el estrato más aprehensible: la estructura de las acciones que efectúa el viviente. También los medievales aconsejaban comenzar por las acciones, en virtud de que las acciones dan a conocer las facultades y éstas a su vez al sujeto (*agere sequitur esse*). Si el objeto especifica la acción, justo es empezar por la correlación *objeto-acto*.

A) El nivel "suscitación-respuesta".

a) *Su alcance en la antropología de ZUBIRI.*

El viviente se halla entre cosas internas y externas que lo mantienen en una actividad permanente y primaria; de modo que el viviente se halla en equilibrio dinámico. Analizando ese estado, tenemos tres elementos (16):

1.º Su cualidad interna esencial o *tono vital*; en ese estado se halla "entre" las cosas. Este "entre" tiene dos caracteres. Carácter de "colocación" entre las cosas, con un lugar determinado

(16) *Ib.*, pp. 8-9.

entre ellas; y carácter de "situación", dispuesto de modo determinado frente a ellas. La situación se funda en la colocación, pero no se identifican, porque una misma colocación puede dar lugar a situaciones diferentes.

2.º Las cosas acceden al viviente y actúan sobre él alterando su tono vital; la *suscitación* es el momento por el que las cosas modifican el tono vital y mueven a una acción. No es que las cosas inicien la actividad del viviente, pero modifican la actividad (equilibrio dinámico) en que previamente se hallaba.

3.º Una vez que el viviente se encuentra movido por la suscitación a ejecutar una acción (a recuperar el equilibrio dinámico), se encuentra con que su primitivo tono vital está modulado o transformado en *tensión hacia*: la *tensión* es la versión dinámica del tono vital. La acción a que esta tensión aboca es una *respuesta* a la suscitación. La respuesta recupera el equilibrio dinámico perdido y enriquece o amplía el área del curso vital.

- b) *Su alcance en la antropología de BUYTENDIJK. La identidad entre el animal y el hombre en las leyes y relaciones formales de los procesos psíquicos.*

Para BUYTENDIJK, en el curso, en las leyes y en las relaciones de los procesos psíquicos (en este nivel que estudiamos) *no existe ninguna diferencia esencial entre el animal y el hombre* (17). En el instinto, en la formación de costumbres, en la percepción y en la acción, en los reflejos de la médula espinal rigen las mismas relaciones formales que en el pensar, en la inteligencia de causa y efecto, en la conceptualización de relaciones y principios, en los procesos de abstracción, etc. La diferencia reside en el *contenido*.

En la esfera de la actividad sensomotora (ámbito de los datos sensibles e impulsiones musculares) se registran las mismas notas que en el curso del pensamiento:

- 1.º Referencia a un centro;
- 2.º Carácter estructural en el ámbito de lo receptivo y motor;

(17) F. J. J. BUYTENDIJK, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart, 1958, p. 26.

- 3.º Dinamismo incluso de los procesos receptivos;
- 4.º Determinación del desarrollo por las condiciones interiores de la situación;
- 5.º Variabilidad de las partes tanto en lo sensorial como en lo motor;
- 6.º Ordenación de las partes en el conjunto sensomotor en forma jerárquica análoga a la del pensar en los círculos de los conceptos;
- 7.º Comienzo indiferenciado del proceso y gradual realizamiento y distinción de causas principales y accesorias (18).

Tenemos un ejemplo sencillo de la fisiología: la masticación, proceso inconsciente y automático en el hombre y en el animal. Este proceso no puede ser explicado satisfactoriamente por la teoría de los reflejos: se mastica conforme a principios generales, de modo que la acción es estructural en el sentido sensomotor. "La ordenación de las partes en el todo es jerárquica en cuanto los caracteres generales del alimento exigen esquemas generales de acción y determinan las partes. Pero éstas, a su vez, están determinadas por las características más finas de la percepción" (19). Este proceso es análogo con el del pensar, tanto en la actitud anterior y predisposición a la tarea como en la solución, en que podemos utilizar varios métodos y se manifiestan categorías sensomotoras (juicios sensomotores).

De igual modo, en la esfera sensomotora y en la del pensamiento hay una relación con las anteriores experiencias. La experiencia anterior produce en la concepción y división categorial del problema, en el descubrimiento del factor dominante o del núcleo esencial, la ordenación de las soluciones conforme a su probabilidad de realización. Ni siquiera en los animales se da una mera reproducción de la experiencia, pues nunca se reproduce un suceso como la música de un fonógrafo. Lo anterior actúa hacia adelante en conexión con la percepción y la acción.

La conducta motórica del animal aparece siempre con una dirección: a la presa, a la pareja sexual, a la huida, al ataque. Esta orientación específica determina la estructura del campo. La

(18) *Ib.*, pp. 26-27.

(19) *Ib.*, p. 27.

conducta del viviente puede comprenderse rectamente sólo si somos capaces de evitar una taxativa separación de los elementos del campo. Hay que entenderlos como solidarios. Para V. VON WEIZSACKER, la motórica del campo es un flujo dirigido al fin; la percepción y la efectuación motórica representan en ese flujo una unidad dinámica, un "círculo estructural" (*Gestaltkreis*). Cuando un animal se encuentra en tensión de espera en el "campo de presa", está transido por una melodía impulsiva determinada por el fin; esa melodía tiende a cerrarse circularmente en la dinámica motórica. A todas estas características formales, BUYTENDIJK añade otra:

8.º *El impulso de economía*: se manifiesta no sólo en los procesos del metabolismo, sino también en la actividad espiritual. Este impulso de economía es entendido como tendencia a la pereza, o sea, tendencia a evitar todo lo superfluo, incluso en el esfuerzo psíquico. El animal sigue el camino más cómodo y trata de llegar al reconocimiento de los objetos por sus caracteres más sencillos. El perro se guía en su mundo principalmente por el sentido del olfato. Las percepciones que tienen un valor vital no se producen por la captación de estructuras complejas (por medio de todos los caracteres, por ej., ópticos o acústicos), sino que se presenta la tendencia a percibir la diferencia de los objetos circundantes por cualquier carácter no estructurado o estímulo sencillo. La percepción de la forma se presenta siempre que es imposible que el animal se oriente por estímulos sencillos.

B) El nivel de la "habitud". La habitud animal.

a) *Comparación de la concepción de ZUBIRI con la del tomismo.*

El nivel suscitación-respuesta es el que más inmediatamente cae ante nuestra consideración. Pero "el viviente no queda unívocamente caracterizado por el tejido de sus respuestas. Si hiciéramos la biografía exhaustiva de un topo y de un perro ciego, en ninguno de los dos casos nos encontraríamos con sensaciones luminosas. Sin embargo, hay una diferencia esencial. El topo no tiene sensaciones visuales, pero no tiene por qué tenerlas. El perro ciego, en cambio, no tiene sensaciones visuales, pero como perro

tendría que tenerlas" (20). El nivel suscitación-respuesta se apoya en otro nivel más denso, constituido por el modo de enfrentarse o habérselas con las cosas. Al modo primario que tiene cada viviente de habérselas con las cosas y consigo mismo llama ZUBIRI *habitud*. El topo no tiene una *habitud* visual, el perro sí. La *habitud* se tiene o no se tiene. "En esta dimensión, las cosas no actúan, ni suscitan, tan sólo 'quedan' en cierto 'respecto' para el viviente. Este mero quedar es lo que llamamos *actualización*. Y el carácter de las cosas así actualizado en este respecto es lo que llamo *formalidad*" (21).

Si comparamos la concepción de ZUBIRI con la teoría tomista de las facultades, veremos que además de su concordancia, existe un paralelismo de enfoque y terminología.

Fijémosnos en el aspecto cognoscitivo del hombre. El sujeto cognoscente, en el tomismo, precede a toda experiencia y a todo acto de conocimiento: es un *prius* frente a ellos y se *refiere a priori* a ellos. En otros términos, la facultad cognoscitiva tiene un objeto formal que la especifica. Donde no hay facultad, tampoco existe objeto formal. La facultad se define como una *relación o respecto* trascendental a su objeto. El objeto formal está *a priori* impreso en la facultad, antecedentemente a la experiencia e independientemente de ella; está en la facultad como *respecto* o *habitud*. Además, es *necesario a priori*, congénito con la facultad. Finalmente, es *formalmente a priori*: designa sólo el aspecto bajo el cual es percibido el objeto.

Un tomista aceptaría sin escrúpulos que la 'habitud' de ZUBIRI no es más que la *relación o respecto* trascendental de la facultad a su objeto formal, en virtud del cual las cosas acceden al sujeto bajo la *formalidad* de ese objeto. La falta de vista en el topo no es una carencia, porque éste no tiene la facultad (o *habitud*) de ver.

Finalmente, ZUBIRI, al igual que el tomismo, busca aquella *habitud radical* de la que dependen en última instancia la vida del viviente. En el fondo, las tres *habitudes* más radicales de habérselas con las cosas son tres: *nutrirse*, *sentir*, *inteligir* (coincidencia también con el aristotelismo tomista, para el que hay tres grados de vida: vegetativo, sensitivo, intelectual, en consonancia con

(20) *Op. cit.*, p. 10.

(21) *Ib.*, p. 10.

la facultad directiva de cada orden). "En ellas, dice ZUBIRI, quedan actualizadas las cosas según tres formalidades: alimento, estímulo, realidad" (22).

En virtud de esta habitud, las cosas quedan para el animal con el carácter de *perimundo* (UEXKÜLL). No hay que confundir el *entorno* con el *perimundo* (Umwelt). El entorno es el conjunto de cosas que actúan sobre el viviente, del modo que sea: físico, químico, etc. El perimundo es el conjunto de cosas con un determinado "respecto" ante distintas habitudes.

- b) *Las investigaciones de UEXKÜLL, LORENZ Y BUYTENDIJK sobre el perimundo (Umwelt).*

El animal se acerca a las cosas determinado teleológicamente con vistas a un provecho teleológico. Esto no quiere decir que se trate siempre de un provecho material. El animal tiene también "exigencias psíquicas": la dependencia, la fidelidad que el perro tiene a su dueño, al amo que lo acaricia, corresponde a una necesidad vital del perro. Tampoco tiene por qué tratarse siempre de un provecho individual, pues a menudo se trata también de la conservación de la especie (instinto de cría). Esto no quita que toda la orientación del animal hacia las cosas y estímulos se haga en función de un provecho vital. De esto depende el hecho de que la conducta del animal sólo tenga sentido con relación a una *espacio-temporalidad limitada*, de tal modo que de su comportamiento jamás podrá derivarse una significación y un contenido supratemporal.

Perimundo y organismo forman un entramado de especie compleja: ambos ponen en juego acciones dirigidas entre sí. Según UEXKÜLL (23), el ser vivo está adaptado al modo específico de su respectivo perimundo: el "campo de captación" o *Merkwelt* forma la totalidad de estímulos que acceden al ser vivo; el "campo de acción" o *Wirkwelt* forma la suma de conductas propias de la especie, con las cuales responde. El campo captativo es, pues, la

(22) *Ib.*, p. 11.

(23) J. v. UEXKÜLL und G. KRISZAT, *Streifenzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Bedeutungslehre*, Hamburg, 1962.

parte del perimundo específico del animal que puede ser conocida por él; es, así, accesible al aparato sensorial, a los mecanismos innatos de desencadenamiento, a la disposición de reacción total. Ambos campos están codeterminados entre sí. El animal está incrustado en su perimundo por su organización y conducta instintiva. La mosca, por ejemplo, vive en un "mundo de moscas", en el que sólo recibe estímulos accesibles a las moscas; el topo vive en un "mundo de topos", etc. Este mundo propio no es traspasable, y hay que comprenderlo sólo a partir de la organización de la especie. Un animal, como el grajo, que está orientado a una presa en movimiento, como el saltamontes, no puede ver una presa parada, ni tampoco buscarla. Una cosa quieta o en movimiento no es para el animal cazador lo mismo.

c) *La correlación "perimundo-conducta"*.

La estructura del perimundo animal se pone de relieve a través de su comportamiento. La conducta hace referencia al perimundo; a su vez, la imagen que del perimundo tenemos está posibilitada, en su estructura específica, por la conducta que a ella se dirige.

Llamamos conducta "instintiva" al comportamiento que transcurre de modo constante dentro de la especie; es, por tanto, específica como la forma corporal del animal e inseparable de su morfología. Mas al contrario del mero reflejo, no está condicionada por estímulos del "mundo externo". Su reducción a reflejos no justificaría la esencia del instinto. Es tan específica como los órganos del animal.

Por su parte, el perimundo —que puede desencadenar la actividad instintiva y que en la mayoría de los casos la desencadena— se muestra asimismo tan específico como la conducta instintiva. En el perimundo entran a formar parte todas aquellas características que corresponden a la función perceptiva del animal, y se combinan de tal forma entre sí que éste reacciona a ellas, y sólo a ellas, con una determinada actividad instintiva, y sólo con ésta; tales características son llamadas "excitadores" (*Auslöser*) o "desencadenantes".

El gasterósteo espera delante del nido a la hembra preñada, para conducirla dentro; ésta hará allí la puesta. Pues bien, el macho sólo reacciona a una característica objetiva con su complicada conducta instintiva: al "cuerpo-de-un-pezo-hinchado-por-las-huevas". Ciertos experimentos han mostrado que ni las aletas, ni la cabeza, ni cualquiera otra característica externa son específicas para desencadenar una reacción del gasterósteo. Un objeto de pega (aproximadamente de las mismas dimensiones que el gasterósteo) sin más detalles que la forma de un abdomen hinchado, puede desencadenar la conducta instintiva, la cual sigue inmediatamente su propia ley (TINBERGEN, 1942).

LORENZ experimentó con una cotorra macho. Este realizó todas las acciones de celo con una bola vercosa de celuloide suspendida elásticamente, tal y como si hubiera estado en presencia de la hembra. Se cortó el hilo y la bola cayó al suelo; entonces comenzaron a notarse en él signos de tristeza, los cuales se apagaron tan pronto como la bola volvió a su posición anterior, apareciendo de nuevo tiernas acciones de celo (24).

De estos y otros muchos experimentos se desprende que la hembra de la cotorra y el gasterósteo preñado se muestran al compañero como pareja sexual, mas sólo con muy pocas relaciones, y desencadenan la actividad instintiva correspondiente a las características externas que aparecen en el ámbito de la especie.

Si diéramos el nombre de "objeto" a estas características, mostraríamos una falta de comprensión; en verdad, habríamos expresado demasiado con esta palabra. A este propósito UEXKÜLL habla de unos "esquemas desencadenantes" que son tan específicos como la conducta instintiva por ellos desencadenada. El esquema desencadenante dispara su correspondiente conducta instintiva. El modo y la existencia del esquema dependen de una actitud o disposición del ser vivo, la cual tiene que ser siempre esclarecida a partir de la conducta.

d) *La respuesta de un ser vivo agota siempre la pregunta que a él se dirige.*

Esto sucede de modo palpable cuando el animal aniquila la característica externa a través de su actividad: cuando un perro devora la carne que se le echa, la característica externa (carne) es objetivamente aniquilada por la actividad devoradora.

(24) K. LORENZ, *Der Kumpan in der Umwelt des Vogels*, "Jahrb. Ornithol.", 83 (1935), p. 137.

La característica externa puede ser aniquilada también subjetivamente, cuando el perro está saciado y se aparta indolentemente de la comida sobrante. *La hartura tiene justamente la propiedad de subir el dintel frente a los estímulos alimenticios, de modo que éstos ya no se presentan como un carácter objetivo, como carne.*

La araña hembra devora al macho inmediatamente después del coito o apareo; en ella, pues, la característica erótica objetiva, que existía antes del coito, se ha convertido en algo culinario. *El perimundo animal sólo puede emitir una determinada pregunta cuando el animal está dispuesto para ello; y esta disposición (tono vital) se agota con la respuesta.*

e) *Perimundo y aprendizaje.*

La conexión "estructura-percepción" no proviene del influjo invariable del perimundo, sino que está siempre sometida a un cambio en relación con constelaciones interiores. La adquisición de costumbres está determinada por la predisposición natural del animal: los instintos no sólo proporcionan ciertas posibilidades de acción, sino que también producen la variabilidad de éstas acciones bajo circunstancias determinadas. BUYTENDIJK subraya que hay actos instintivos por esencia "generales" (huir, agarrar, defenderse), determinados por la percepción (25). Son especialmente estos actos instintivos generales los que cambian por virtud de la experiencia. Precisamente observamos el aprendizaje en aquellos animales que no están dotados, como los insectos, de instintos especiales *diferenciados*, sino de *instintos generales*. Hay, según BUYTENDIJK, tres grupos de animales en que se pueden desarrollar fácilmente nuevas costumbres: son los animales *cazadores* (insectos, crustáceos, pájaros o mamíferos), animales *rebañegos* (abejas, hormigas, elefantes, etc.) y animales *arborícolas* (ardilla, monos, etc.). DARWIN creía que el aumento de la capacidad para aprender corre paralela a la evolución zoológica, alcanzando su cima en el hombre. Pero esto está en contradicción con los hechos: es indiferente a qué grupo zoológico pertenecen los animales. Co-

(25) *Das Menschliche, loc. cit., pp. 29-30.*

mo BIERENS DE HAAN ha confirmado experimentalmente, no se ve relación constante entre la posición sistemática de un animal y su inteligencia (26). Los estudios de B. RENSCH muestran una impresionante capacidad de memoria y de aprendizaje en los elefantes (27). Y hace unos años J. C. LILLY puso de manifiesto cómo los delfines son capaces de excepcionales conductas inteligentes (28).

Debemos completar aquí lo que, al hablar de SCHELER, se dijo sobre la inteligencia (práctica).

Aunque parece ser que los psicólogos no están dispuestos a abandonar el término "inteligencia" —en su aplicación al animal—, no obstante, debemos tener presente la llamada de alerta que M. MERLEAU-PONTY hace al respecto. En esta línea de investigaciones M. MERLEAU-PONTY distingue en su *Estructura del comportamiento* (Buenos Aires, Hachette, 1957, pp. 154-174) dos formas de comportamiento en los animales: las *sincréticas* y las *amovibles* (reservando una tercera, la *simbólica* —la propiamente inteligente— para el hombre).

1.ª Las formas sincréticas. En este nivel, el comportamiento está ligado, ya sea a ciertos *aspectos abstractos de las situaciones* (por ejemplo, el estímulo adecuado de las reacciones de la araña no es el aspecto visual de la mosca, ni el ruido por el que se anuncia, sino solamente la vibración que comunica a la tela al debatirse e nella; se ha colocado un diapasón vibrante en medio de la tela y la araña reacciona para capturar: si la mosca está en su nido no es tratada como presa por la araña), ya sea a ciertos *complejos de estímulos muy especiales* (por ejemplo, "los adiestramientos que pueden realizarse en la estrella de mar apenas superan el cuadro de las circunstancias en que el animal se encuentra en su vida natural. Incluso cuando es posible un aprendizaje, éste no tiene en cuenta los detalles del dispositivo experimental; es una respuesta global que se dirige a situaciones vitales únicamente análogas'). "Habrá que llamar *instinto* a un comportamiento de este tipo, que responde literalmente a un complejo de estímulos más bien que a ciertos rasgos esenciales de la situación". Los comportamientos de esta categoría contienen una referencia a las

(26) *Animal Psychology*, London, 1948.

(27) *Homo Sapiens, Vom Tier zum Halbgott*, Göttingen, 1959.

(28) *Man and Dolphin*, New-York, 1961.

relaciones, pero "éstas permanecen ligadas a la materia de ciertas situaciones concretas y por eso no son utilizables para un aprendizaje verdadero".

2.^a *Las formas amovibles.* "En cuanto se ven aparecer en la historia del comportamiento *señales* que no están determinadas por los montajes instintivos de la especie, puede presumirse que están fundados sobre estructuras relativamente independientes de los materiales en los que se realizan". Ahora, el comportamiento no es guiado sólo por el aspecto material de la situación (vibración de la tela de araña), sino por el *sentido general o formalidad general* bajo la que son aprehendidos tales materiales. Se descubren así estructuras de comportamiento idéntico con materiales heterogéneos, siempre que sus *relaciones entre las relaciones* que mantienen con el organismo sean idénticas, significando lo mismo en idéntico nivel (por ejemplo, si a unas gallinas acostumbradas a escoger los granos de un montón gris claro, dejando el oscuro, suprimimos el claro y ponemos en su lugar uno más oscuro que el segundo, escogen éste; su razón-guía ha sido la formalidad "color-más-claro"). La referencia va, pues, a lo esencial de las situaciones y ya no sólo a las situaciones individuales y abstractas. La contigüidad requerida no es objetivo-concreta, sino *referente al organismo*: la relación entre A y B del estímulo incondicionado se halla en la misma relación que la relación dada entre A' y B' del estímulo condicionado: es una *relación de relaciones*. De este modo, hay una superación del precedente nivel, ligado a los materiales concretos. El nuevo comportamiento se rige por lo "esencial" de la situación. "El *estímulo condicionado* no es un elemento real del mundo físico, sino una relación, una estructura" espacial o temporal. Las propiedades físicas de un objeto (semejantes a las propiedades físicas de otro que ha servido como estímulo condicionado) no bastan para que el animal transporte la relación o sentido del objeto-estímulo a otro objeto: el animal capta los objetos con un *sentido* singular y determinado y es incapaz de asignar a otro objeto diferente (con propiedades físicas semejantes) ese mismo sentido. Los monos de Köhler montan unos cajones sobre otros para alcanzar un alimento, pero no utilizan el cajón en que están sentado uno de ellos, pues ese cajón tiene entonces el sentido de "asiento-de otro". Para que el ani-

mal transporte el sentido de un objeto a otro se requiere una serie de ensayos que le dan *sentido-de-uso* para tal fin. En el animal, las relaciones no están virtualmente presentes en los estímulos; y ni siquiera el chimpancé logra desarrollar en un tiempo y en un espacio indiferentes un comportamiento regulado por las propiedades objetivas. En esto estriba que entre el comportamiento humano y el animal exista no sólo una diferencia gradual (como quería Scheler, inspirado en Köhler), sino *esencial*: las estructuras del animal están plegadas a las condiciones de la situación (caso de las formas sincréticas) o a la relación de sentido (caso de las formas amovibles), mas nunca son transportables de un sentido a otro por una relación simbólica. En el tipo de comportamiento simbólico (inteligente, propiamente dicho) hay una nueva estructura, no de relaciones, sino *de estructuras de relaciones*. El hombre tiene la capacidad de estructurar nuevas estructuras de relaciones y no, simplemente, de estructurar nuevas relaciones. En la conducta amovible (o, en lenguaje de otros psicólogos, "inteligente") el *signo* (relación de sentido) es el excitante condicionado; en la conducta simbólica se intenta *expresar* un signo. "Con las formas simbólicas, aparece una conducta que expresa el estímulo por sí mismo, que se abre a la verdad y al valor propios de las cosas, que tiende a la adecuación de lo significante y significado (la música que interpreta lo significado por el fragmento musical o signo), de la intención y de aquello a que ésta tiende (intención de expresar en movimientos mediante un instrumento el signo que tenemos ante nosotros). Aquí el comportamiento no sólo *tiene* una significación, *es* él mismo significación".

La mera complicación de una conducta no es señal de inteligencia, sino que ésta se muestra, más bien, en la capacidad de resolver un problema coherentemente conforme a las circunstancias. Es el decurso de una acción desde el punto interrogativo inicial a la conclusión apropiada.

La inteligencia está movida y activada por un impulso; y se manifiesta de modo particular cuando el fin del impulso no se puede lograr inmediatamente: un perro que encuentra obstáculos en el camino conducente hacia un apetitoso trozo de carne, debe elaborar una conducta inteligente para superar el obstáculo. Aquí la conducta inteligente se distingue y contrapone a la conducta ins-

tintiva, pero no la excluye, sino que la supone como impulsora.

Sería preferible definir la inteligencia de los animales como "la capacidad de reconstruir los instintos innatos a la luz de la experiencia pasada". En el comportamiento inteligente hay una adaptación finalista; no se trata de comportamiento por "ensayos y errores", los cuales abocan a un término por casualidad. Por ello, la inteligencia se caracteriza por una *adaptación inmediata y generalizable a la vez*. El tanteo por "ensayo y error" es *mecánico* y a veces puede ser más certero; pero el éxito es siempre un resultado casual. El tanteo "inteligente" es finalista; y el éxito es siempre una solución. En el comportamiento no inteligente el fracaso es un absurdo; en el comportamiento inteligente, el fracaso es una enseñanza. Por eso, la adaptación inteligente puede ser inmediata y encerrar a la vez diversos ensayos infructuosos; pero éstos van siempre orientados a la solución del problema: aunque la solución no sea inmediata, sí lo es la adaptación. Así, pues, el comportamiento inteligente, a nivel animal, debe definirse como la *adaptación a las situaciones concretas con un margen de variabilidad*.

Ahora bien, la inteligencia animal está comprendida en los límites del instinto: no es una facultad o función especial, sino una cualidad del mismo instinto; para comprenderlo baste observar la servidumbre de la inteligencia animal al dato presente; es decir, las situaciones deben formar un *complejo óptico presente*. El animal carece de anticipación de lo no-presente, es decir, sólo tiene representación del dato inmediato. Las soluciones están subordinadas a la estructura del campo, de modo que los problemas se hacen insolubles cuando la estructura del campo exige demasiado de la facultad de aprehensión óptica del animal.

Volviendo al problema del aprendizaje, decíamos que el criterio de elevación zoológica no sirve para determinar el grado de inteligencia. Si se consideran animales pertenecientes al mismo grupo zoológico, por ejemplo, sapos y ranas, tan cercanos y afines, "se encuentra una diferencia en la capacidad de aprender, determinada por las condiciones biológicas. La rana es un animal de acecho que *espera*, el sapo es un animal cazador que *busca* la presa" (29). De aquí deduce BUYTENDIJK:

(29) *Op. cit.*, p. 30.

- 1.º Que el aprendizaje de los animales está determinado por su valor biológico, es decir, que cada especie animal posee una capacidad de aprender determinada por su vida natural.
- 2.º Que la dilatación y el angostamiento de la esfera de las significaciones puede explicarse también biológicamente.

Así, pues, la percepción de la forma depende en sumo grado de la manera general de comportarse el animal respecto de su perimundo. Incluso el aspecto inteligente de los monos superiores, según la experiencia de KÖHLER, se explica por las condiciones de su vida y su forma corporal. La trabazón del animal con su perimundo es casi tan estrecha e íntima como la unidad del cuerpo. El animal conoce su perimundo como una mano conoce a la otra.

f) *La "simetría del perimundo animal"*.

El movimiento de la vida animal es siempre un movimiento hacia *delante*, hacia algo. Al estar siempre de camino, su perimundo tiene un aquí y un allí. En virtud de esta estructura polar del perimundo, todo lo demás le es indiferente o falto de significación al animal. El espacio animal presenta un arriba y un abajo, un delante y un detrás, pero la diferencia de derecha e izquierda no representa ningún papel. Dice BUYTENDIJK: "Si algo, un peligro o una presa, se le presenta lateralmente y el animal huye de ello o se dirige a ello entonces ese algo queda de nuevo detrás o delante para el animal" (30).

El animal no vive con las cosas que están colocadas lateralmente. Lo que está al lado del animal puede ser: o bien *meta*, y entonces lo sitúa delante; o bien *amenaza*, y entonces lo deja detrás. Cuando un caballo o un perro se vuelven, no se trata de una postura que el animal "toma", sino un momento en el curso de los movimientos: "se produce al detenerse o al iniciar una acción, pero no es una acción propiamente dicha".

En los libros de imágenes para niños, se suele representar a los animales por analogía con el hombre, dotándolos de rasgos asi-

(30) BUYTENDIJK, *La mujer*, Madrid, 1966, p. 216.

métricos. La ambivalencia, la *ambigüedad* es la forma típicamente humana, mientras que la simetría es la expresión más adecuada para una situación completamente *unívoca*. La asimetría es el esquema de una existencia ambigua (MERLEAU-PONTY). A este respecto refiere BUYTENDIJK la fina observación de SCHELER: "Si un perro entra en este cuarto y me guiña un ojo, entonces el animal me parece un hombre embrujado". Y aunque el antropoide tenga una manera asimétrica de sentarse, su rostro sigue siendo simétrico. El hombre está entre las cosas en una forma elegida personalmente, es decir, en una *forma que nos reservamos*. "Tomar una actitud, dice BUYTENDIJK, significa estar presente, pero no por completo, por tanto con alguna intención, pero también con segundas intenciones... La ambigüedad fundamental a la que se reducen todas las formas de ambigüedad consiste precisamente en que se está en las cosas y al mismo tiempo no se está en ellas, es decir, no se está presente sencilla, ingenuamente" (31).

C) El nivel de la "habitud". La habitud radical humana.

a) *El hombre en el orden de los primates; datos morfológicos.*

El orden de los primates se caracteriza por el extraordinario desarrollo cerebral de sus componentes. En éstos encontramos también una gran bóveda craneal; una hipertrofia del neopallium acompañada de la atrofia del rinencéfalo; una dentición omnívora primitiva; los pies y manos prensiles, terminados por uñas planas; las mamilas pectorales; y la orientación progresiva de las órbitas hacia adelante. El orden de los primates contiene dos subórdenes: los *prosimios* (32) y los *simios* (33). A su vez, los si-

(31) *Ib.*, p. 220.

(32) Se distribuyen en lemuriformes, daubentoniformes, lorisiformes y tarsüiformes. Los prosimios se caracterizan por su gran pilosidad; por la posición del agujero occipital hacia atrás; por la separación de las órbitas, dirigidas lateralmente. Los ojos son muy grandes y las órbitas comunican con la fosa temporal. El cerebro, simple, no recubre el cerebelo; tienen el hocico de zorro. Poseen grandes piernas y brazos pequeños (apenas son cuadrumanos); manos y pies prehensiles. Su existencia es preponderantemente arborícola.

(33) Su bóveda craneal está más desarrollada que la cara. El cerebro *desborda* y recubre el cerebelo. El agujero occipital se abre por debajo del cráneo. Las órbitas, hacia adelante, no comunican con la fosa tempo-

mios se distribuyen en dos infraórdenes: los *platirrinos* (34) y los *catarrinos* (35).

Los catarrinos se distribuyen entre las superfamilias de *cinomorfos* y *antropomorfos*. Los cinomorfos son primates con cola más o menos larga no prensil; tienen callosidades isquiáticas; forma de perro. Los antropomorfos no tienen abazones ni callosidades isquiáticas; poseen 48 cromosomas y tienen forma de hombre. Los antropomorfos se distribuyen en dos familias principales: *póngidos* y *homínidos*. Entre los póngidos debemos recordar al *gibbón* (36), al *chimpancé* (37), al *gorila* (38) y al *orangután* (39).

Si comparamos al hombre con un lemúrido (por ejemplo, el *maki*) y con un póngido (por ejemplo, el *chimpancé*) notaremos unas diferencias morfológicas sorprendentes.

En el lemúrido *maki*, la porción cerebral del cráneo es pequeña por relación a la porción facial. El encéfalo es poco voluminoso; el cerebro prolonga el cerebelo. El agujero occipital está situado en la parte posterior del cráneo. La dirección de la columna vertebral se confunde sensiblemente con el eje del encéfalo.

En el simio *chimpancé*, el cráneo cerebral aumenta y el cráneo facial se reduce. El encéfalo aumenta; el cerebro se complica y recubre el cerebelo. El agujero occipital emigra hacia la base

ral; poseen diastema. El antebrazo está dotado de movimientos de pronación y supinación. Habitan climas cálidos o templados, en los árboles o en las rocas.

(34) O monos del Nuevo Mundo; se caracterizan por la talla pequeña de sus componentes; el tabique nasal es ancho; no tienen abazones ni callosidades isquiáticas. En este infraorden encontramos dos familias: los *hapálidos* (osos-mono) y los *cébidos*. Los hapálidos tienen 32 dientes, dedos con garras, cola larga y peluda, penacho en las orejas; los cébidos tienen 36 dientes, 3 premolares, larga cola prensil, pero no tienen abazones.

(35) O monos del Viejo Mundo; el tabique nasal es ancho; tienen 32 dientes y 2 premolares; poseen uñas; con frecuencia también abazones y callosidades isquiáticas.

(36) Mide hasta un metro de estatura; sus brazos son largos, hasta el suelo; no tienen cola ni abazones; viven en Asia principalmente.

(37) Posee un cráneo alargado, pero no tiene crestas (ni parietal, ni occipital); el *thorus supraorbitarius* es saliente; mide 1,5 mts. de estatura; brazos hasta las rodillas; ángulo facial de 55°; boca y orejas grandes. Vive en Guinea.

(38) Tiene un cráneo alargado, con grandes crestas óseas en los machos viejos; fuerte visera supraorbitaria; poderosos caninos; ancho de espalda y corto de piernas; brazos hasta la rodilla; 1,7 mts. de estatura; nariz ancha y aplastada; mano corta y ancha (Gabón).

(39) Tiene un cráneo redondo con cresta sagital y occipital; 1,4 de estatura; brazos hasta las rodillas; braza 2,4; ángulo facial: 30°.

del cráneo. La columna vertebral es más oblicua por relación al eje del encéfalo; las vértebras cervicales tienen apófisis espinosas largas y perpendiculares a los cuerpos vertebrales.

En el *hombre* actual, el cráneo cerebral es mayor que el cráneo facial, reducido aquí al mínimo. El cerebro es muy voluminoso, rico en circunvoluciones, descansa sobre el cerebelo. El agujero vertebral forma un ángulo recto con la base del cráneo; las apófisis espinosas de las vértebras cervicales se insertan oblicuamente en los cuerpos vertebrales, y se dirigen hacia abajo.

La bóveda craneana del hombre es bastante más redondeada que la de los póngidos y, a la inversa de la frente huidiza de los monos superiores, que se completa por unas arcadas superciliares prominentes y rodetes óseos, la frente humana es elevada y rectilínea. Los hombres muestran mayor desarrollo de la bóveda craneana (40), sobre todo en la parte nugal; de modo que si se tira una línea vertical sobre el opistio, queda en el hombre detrás de ella una parte notable del cráneo y en los antropoides casi nada (41).

(40) Acerca de la capacidad craneana, vamos a ver los valores del volumen absoluto de diversos tipos de primates en relación con el hombre.

	Mínima	Máxima	Media
Hilobátidos.....	80 cc	140 cc	95 cc
Póngidos.....	290 cc	685 cc	450 cc
Neantrópodos.....	850 cc	2100 cc	1300 cc

He aquí los valores del desarrollo de las áreas prefrontales:

Lemúridos	8,3 %	de la superficie de la corteza	
Cercopitécidos	12 %	»	»
Póngidos	16,9 %	»	»
Hombre	29 %	»	»

H. MALTHANER ha establecido una escala de valores comparativos, cuyas cifras se obtienen dividiendo el cuadrado del peso cerebral por el peso corporal:

Especies	peso del cerebro	peso del cerebro peso del cuerpo	valor comparativo
Gallina	3,4 gramos	1: 446	0,007
Avestruz	29 »	1: 1200	0,024
Gorrión	0,84 »	1: 29	0,029
Ballena	7000 »	1: 15000	0,47
Chimpancé	400 »	1: 75	5,2
Hombre	1375 »	1: 39	35

(41) Por lo que respecta a la superficie del cerebro, debemos notar que la superficie total de la corteza cerebral de un hombre europeo viene a ser de 226.000 mm² contra 54.000 del chimpancé. El 31 % de la superficie corresponde, en el hombre al lóbulo frontal; y el 17 % en el chimpancé.

Las *órbitas* de los antropoides son redondas, el eje vertical mayor que el horizontal y están muy cerca una de otra; en el hombre tienen diversas formas y con espacio intermedio amplio.

Los *huesos zigomáticos* de los antropoides son macizos y dirigidos hacia adelante, los del hombre son menos pesados y se dirigen de lado. El mentón falta en los antropoides.

La *mandíbula* (que consta de un cuerpo horizontal y de dos ramas ascendentes) presenta un cuerpo, en el hombre, de forma parabólica, mientras que en los antropoides tiene forma de U (42).

En el hombre hay un aumento de la densidad de los músculos faciales. El cráneo del mono, comprimido por haces musculares y a menudo coronado por una cresta ósea en la que se insertan los maseteros, pierde en el hombre su carácter simiesco como consecuencia de la atrofia de los músculos cervicales. Aunque en el hombre queda disminuída y reducida la zona facial, la densidad de los músculos faciales aumenta, posibilitándose una mejor expresión mímica. Como la parte correspondiente al hocico del animal se reduce en el hombre y se transforma en boca, se levanta el borde de la mucosa y se forma el labio. El lenguaje queda posibilitado.

Por lo que respecta al *tronco*, la diferencia principal del hombre frente al antropoide consiste en la *estación bípeda*, vertical del hombre; encorvada y prehensil en el antropoide. La columna vertebral presenta en el hombre sobre la pelvis una triple curvatura: lumbar o convexa; dorsal o cóncava; cervical o convexa hacia delante. El peso del cuerpo humano descansa sobre la columna vertebral, mientras que en los antropoides, por su posición inclinada, el centro de gravedad cae hacia adelante (43). En el gorila, la columna vertebral presenta únicamente, en todo su recorrido, una sola curvatura cóncava hacia delante; su dirección general no es vertical. La parte ósea de la cabeza y la pesada zona facial caen hacia delante, debiendo ser retenidas por los potentes músculos

(42) En los antropoides, el ángulo medio de prognatismo oscila entre 41° y 58°; en el hombre, entre 77° y 101°.

(43) Las apófisis cervicales del hombre son cortas e inclinadas hacia abajo; las de los antropoides son largas y dirigidas hacia arriba. Esto es debido a que en el hombre el centro de gravedad de la cabeza está cerca del punto de sustentación y por eso no necesita músculos fuertes para tenerla en equilibrio; en cambio, en los monos todo el peso se dirige hacia delante y necesita fuertes músculos nucales para poder moverla.

y ligamentos de la nuca. La pelvis es estrecha y alargada. En el hombre, pues, la columna vertebral presenta varias curvaturas, alternativamente convexas y cóncavas, de manera que el conjunto forma un sistema estático, vertical, sobre el que reposa naturalmente la cabeza en equilibrio, y se prolonga por debajo de la ancha pelvis (en forma de recipiente para contener las vísceras), en la dirección igualmente vertical del miembro inferior.

Por lo que respecta a las extremidades, los brazos del hombre son cortos, no sobrepasan las rodillas. El enderezamiento de la columna vertebral libera brazos y manos, de los que el hombre no necesita servirse para la locomoción. Desde entonces, la mano viene a constituir una herramienta específicamente humana. Las manos agarran, retienen, desgarran y desmenuzan, sustituyendo a la mandíbula, cuyo tamaño experimenta una disminución. El dedo índice adquiere autonomía de movimiento, convirtiéndose en el más humano de todos los dedos.

Las piernas de los antropoides son cortas y macizas; la tibia es platicnémica (comprimida lateralmente); aunque su cuerpo esté en posición semierecta, sus miembros posteriores están en estado de flexión. El pie del hombre está configurado para una marcha plantigrada y el pulgar no es oponible a los demás. Esta conformación del pie es fundamental. En los antropoides el pie está adaptado a la prehensión, los dedos son largos y el pulgar puede oponerse a los demás; este pie es, fisiológicamente hablando, una mano. El hombre, al andar, se apoya en toda la superficie plantar, los antropoides lo hacen sólo con la parte externa. El calcáneo se hipertrofia en el hombre.

Por lo que respecta al sistema pilífero, los antropoides tienen el cuerpo recubierto de pelos; el hombre en cambio sólo tiene poblada de pelo la cabeza y en algunas razas la barba. La vellosidad corporal del hombre no se puede comparar con el pelo de los monos.

Visto en su conjunto morfológico, el hombre aparece más abierto, menos adaptado que el animal. En seguida veremos el significado que se ha querido dar a esta ausencia de adaptación.

b) *El enfoque antropobiológico. Antropología negativa y Antropología de lo negativo*: BOLK Y GEHLEN.

1. Según BOLK, los embriones de los póngidos y los jóvenes

monos tienen características más humanas que los monos adultos. Estos últimos están mucho más especializados a la vida arborícola, mostrando el clásico hocico o morro, cosa que los jóvenes no tienen. Incluso el hocico de los adultos es una forma de especialización a un modo de vida. Esto concuerda con la teoría de la descendencia, según la cual el hombre no proviene de un antecesor simio, sino que ambos (hombres y simios) son hermanos o primos que provienen de un antecesor común. BOLK utiliza dos conceptos fundamentales: especialización y retardación (44).

Por lo que respecta a la *especialización*, BOLK afirma que los antecesores no estaban tan especializados como lo están los monos actualmente a la vida selvícola o arborícola: eran más parecidos al hombre. La especialización es así un "progreso de adaptación". Pero la especialización coarta ulteriores posibilidades de desarrollo; además en ella no cabe la posibilidad de retroceso. Tiene una utilidad vital inmediata, pero cierra el espacio de posibilidades.

En lo referente a la *retardación*, cabe pensar que si los embriones de los póngidos son más "humanos" que los menos adultos, entonces desde un punto de vista morfológico el hombre es un embrión de simio no evolucionado, o en última instancia siempre tendremos que compararlo con ese embrión. Su evolución se ha "retardado" desde aquel estadio. Lo más típicamente no especializado en el hombre son las mandíbulas y la dentición. Su dentadura carece de intersticios entre los caninos y premolares. El ortognatismo, la forma del pabellón de la oreja, el peso de la masa encefálica, la forma de la pelvis, la dirección ventral de la vulva en la mujer, los "labia majora" de ésta, etc., son elementos fetales y embrionarios.

La forma de la constitución humana tiene carácter fetal. La retardación es la adaptación de un sistema endocrino (de represión hormonal) que mantiene los rasgos embrionarios de la constitución humana. Según BOLK, nuestro organismo encierra en latencia propiedades pitecoides que no se desarrollan debido al freno de las fuerzas endocrinas.

(44) L. BOLK, *Das Problem der Menschwerdung*, Fischer, Jena, 1926. Cfr. también del mismo autor: *La "humanización" del hombre*, en "Selección y recuerdo de la Revista de Occidente, serie 1.^a, Artículos científicos, Madrid, 1950.

2. Siguiendo a BOLK, afirma GEHLEN que el hombre es un "ser actuante" en virtud de su "ser deficitario". El hombre es un ser no terminado, no fijado todavía (noch nicht festgestellt). Su carácter inmaduro le impone el ser tarea para sí mismo, situación que cumple mediante la acción. En esta tarea de autoformación se ve sometido al riesgo de fallar, por lo cual el hombre planea su destino, a diferencia del animal, que no lo hace.

"En contraposición a todos los animales mamíferos superiores, el hombre está determinado morfológicamente por *deficiencias* que, en estricto sentido biológico, se definen como falta de adaptación al medio, falta de especialización, primitivismos, es decir, determinaciones que definen un ser rudimentario y esencialmente negativo. Su cuerpo carece de la natural protección capilar. Le faltan órganos naturales de defensa y, también, una adecuada constitución corporal para la fuga. La mayor parte de los animales le superan en agudeza de sentidos; la falta de verdaderos instintos le somete a un constante peligro de muerte y, durante la infancia, necesita de una protección incomparablemente larga. Con otras palabras dentro de condiciones normales y vinculado al suelo (no arborícola), en medio de agilísimos animales con dotes para la fuga y de las más peligrosas fieras, hace tiempo que el hombre habría sido exterminado" (45).

En cuanto determinado por deficiencias, el hombre es, pues, un ser deficitario (Mängelwesen). Esta desadaptación hace que el hombre no posea perimundo, sino *mundo*, como ámbito de percepciones que no está limitado por exigencias de carácter biológico. Esta apertura es una *determinación negativa*: fruto de una deficiencia. La tarea del hombre consiste entonces en mantenerse en la existencia y prolongar la vida mediante la *acción*, trocando las deficiencias en medios de autosubsistencia. Al no hallarse ante un perimundo familiar de "excitadores" (Auslöser) concretos, se ve sometido a un "exceso de estímulos" (Reizüberflutung), lo cual no deja de ser una deficiencia, pues el hombre se pierde en ese aluvión de estímulos, con el gravamen de que carece de instintos seguros para responder certeramente a ellos.

El hombre tiene, así, que elaborarse su propia mansión, su segunda naturaleza, el mundo cultural. A través de un proceso de "exoneración" (Entlastung) del gravamen original, el hombre transforma con la propia actividad sus deficiencias físicas.

(45) *Der Mensch*, loc. cit., p. 33

De modo que la singularidad y peculiaridad del hombre consiste en la necesidad de "actuar" para "mantenerse en la existencia", lo cual viene exigido por su deficiente constitución. Las leyes de la acción son dos: por una parte, la *exoneración* (que nos libera de la presión del contorno, convirtiendo el mundo en una segunda naturaleza); por otra parte, la *autoestructuración* (el hombre *forma* su propio ser, inicialmente incompleto y no fijado, bajo el rigor de la acción). Estas leyes determinan el haber y las posibilidades del hombre; pues la acción se estructura en diferentes grados: inicialmente en los procesos sensomotores (cuyo resultado es el núcleo de símbolos disponibles), y luego se potencia en el lenguaje y el pensamiento. Incluso el "alma" es resultado de la acción: el alma es el "hiatus" en que se sedimentan todas las experiencias obtenidas en el enfrentamiento con el mundo, es el "mundo exterior de dentro".

Así, pues, aunque GEHLEN contrapone la conducta y la constitución del hombre a la del animal, no contrapone el "telos" de su vida al "telos" de la vida animal, ya que ambos coincidirían en "mantenerse en la existencia" y "conservar la vida".

3. En la obra de GEHLEN —continuador del pensamiento de BOLK—, podemos apreciar un saludable intento de reafirmar la unidad humana. Mas el precio humano que por ello paga nos parece excesivo: sacrifica una parte considerable del "fenómeno"; margina la ley de "doble relación", con riesgo de objetivismo; entroniza el método biológico. Ya vimos cómo la Antropología no debe poner estos tres saldos en su contra (I, 3).

a) Creemos que GEHLEN ha caído en dos extremos, reprobables ambos: por una parte, *extremando las diferencias* entre el animal y el hombre, viendo en aquél un comportamiento fijo, dependiente del instinto; y afirmando en el hombre una conducta variable, abierta e independiente de la presión pulsional (KRETSCHMER, por ejemplo, afirma que en el hombre hay reacciones directamente reflejas, instintivas e impulsivas); y, por otra parte, *extremando las coincidencias*, no encontrando un "telos" diferente para el ser del hombre y el ser del animal. Veamos esto último con más detenimiento.

Aunque la estructura de la acción es radicalmente diferente en el hombre y en el animal, no obstante tiene un "telos" idéntico

para ambos: la "conservación de la existencia". En GEHLEN esta teleología biológica condiciona toda explicación. La acción —que explica el lenguaje, el pensamiento, la estructura pulsional y el carácter— es una necesidad biológica, ya que sólo mediante la acción puede cumplir la tarea de mantenerse en la existencia. BAUMANN ha visto que esta explicación es tautológica: todas las funciones se consideran teleológicamente al servicio de la vida, pero ésta y el propio ser del hombre quedan sin explicación (46). Pero esta férrea orientación teleológica conduce necesariamente al absurdo de privar al hombre de libertad, dejándole encadenado al determinismo que le impone la naturaleza. "Por más que se hable de "tareas" del hombre, más aún de la "physis como tarea" de un ser que actuando "hace algo de sí mismo", tales tareas corresponden más bien a una omnipotente *natura naturans*; quien "actúa" es un sistema, no yo desde el centro de mi propio ser... Entre teleología de la naturaleza y libertad humana no cabe más que una genuina alternativa" (47).

No tiene, pues, nada de extraño que LJT interprete el proceso así esbozado, *genéticamente*: "El lenguaje surge, en realidad de verdad, orgánicamente del sustrato de la vida sensitiva y motora humana, integrado en esas mismas estructuras, descriptible con las mismas palabras que ellas, de suerte que sintetiza y orienta definitivamente todo el desarrollo de la actividad humana" (48). La estructura morfológica es entendida como "infraestructura" sobre la que se apoyan las altas funciones, tales como la fantasía, el lenguaje, el pensamiento, etc. Lo cual equivale a decir que quien ha captado la estructura del cuerpo humano está en posesión del principio al que están subordinadas todas las altas funciones del hombre. "En la supuesta 'descripción' de estos fenómenos (elementales) se contiene mucho más de lo que legítimamente es dable afirmar, si se quiere ser rigurosamente fiel y limitarse exclusivamente a lo observado. En tal descripción opera un saber que tiene su origen en otras fuentes. Si la observación se conforma con la constatación de cuanto aparece como acontecimiento de índole motora o como conexión sensomotora jamás podrá registrar más

(46) *Op. cit.*, pp. 72-73.

(47) *Ib.*, p. 71.

(48) *Op. cit.*, p. 241.

que puras mutaciones fisiológicas y subordinaciones de tipo psicofísico: quedará apresada en el horizonte de la ciencia 'objetivista'" (49). Esta teoría "cree haber captado 'la ley estructural que rige todas las funciones humanas' por el hecho de definir al hombre como 'ser actuante'. Pero con ello se engaña al suponer que tal ley 'puede mostrarse incluso en las formas del movimiento físico'. Esta definición contiene mucho más de lo que es dable observar en la organización física del hombre. Una descripción de la organización física sólo podrá constatar hallazgos anatómico-fisiológicos, esto es, realidades espaciales y mutaciones espaciales" (50).

Estas limitaciones repercuten en el concepto de *alma*, la cual está constituida por la decantación de las experiencias: se estructura por medio de la inserción del mundo externo en el "hiatus" originado entre acción y pulsiones. Por ello, GEHLEN resuelve el alma en acciones, exactamente igual que la totalidad de la esencia del hombre. El efecto del encuentro "hombre-mundo" es designado por GEHLEN como "inserción en el alma" (*Einverseelung*); con ello exagera de tal modo la potencia de la acción que la "disponibilidad" anímica sobre las cosas equivale a la "objetividad" de las mismas: los significados que las cosas tienen para mí constituyen no solamente el aspecto subjetivo de las mismas, sino su realidad total, de modo que lo objetivo es lo disponible e insertable en el alma. Con lo cual, el mismo concepto de "mundo" (51) se disuelve en el de "perimundo" (ya que los fenómenos de "mundo" y "objetividad" no se destacan nítidamente en su esencia propia).

Finalmente, en la esfera *moral*, GEHLEN habla de responsabilidad humana. Mas como la norma que determina la calidad de la acción tiene un sentido biológico, entonces es moral lo que es apto y conducente para la conservación de la vida; lo inmoral es

(49) *Ib.*, p. 291.

(50) *Ib.*, p. 292.

(51) GEHLEN define el concepto de "mundo" de modo *negativo*: no posesión de perimundo, estando fundamentalmente ordenado a la conservación de la vida. Sin embargo, creemos que si hay un "mundo" por encima del perimundo, ello sólo es posible en virtud de actos que no están al servicio de la conservación de la existencia, sino ordenados excéntricamente (PLESSNER) al tratamiento teleológicamente libre con realidades objetivas, bajo aspectos más amplios de los que puede ofrecer la conservación de la vida.

la omisión, la no actuación, el incumplimiento de una exigencia biológica. Con ello arrebatada a la moralidad su sentido esencial, a saber, el sentido de libertad, de liberación del determinismo natural, en vistas a la realización de un orden superior, no supeditado exclusivamente al servicio de la vida.

En resumidas cuentas, es difícil otorgar la categoría de "Antropología filosófica" al estudio de GEHLEN, porque no ha tenido en cuenta la "doble relación", quedándose en un distanciamiento inicial de la reflexión en primer grado, incapacitado para llegar a la esencia del hombre. La determinación del hombre como "ser actuante" es una de tantas como son posibles dentro del dominio de la investigación de las ciencias particulares. Y si desde esta pequeña atalaya quiere erigirse en explicación última del hombre, nos vemos obligados a tacharla de "Antropología reduccionista".

b) En GEHLEN, la apertura al mundo es expresión y consecuencia de la constitución deficitaria e indigente del hombre: se trata de un *hecho negativo*; su argumentación está apoyada en el fenómeno de la adaptación (perimundo en el animal) y de la desadaptación (apertura al mundo en el hombre). Pero esta apertura no entraña un contenido positivo: es pura negación (no posesión de perimundo). Ahora bien, ¿consiste la apertura del hombre al mundo en la negación del esquema animal?

No toda ausencia es un déficit. Sólo puede hablarse de un déficit allí donde existe una "exigencia" no cumplida. La pérdida de los ojos en un perro es indudablemente una deficiencia, pues en sus estructuras exige el pleno desarrollo de la vista; pero la ausencia de ojos en el topo, de ningún modo es una deficiencia, pues por sus estructuras el topo no exige la vista: su perimundo no es de colores, claridades o contrastes visuales, sino más bien un perimundo táctil.

Si nos fijamos en la mano del hombre, ¿no tendremos que decir que, lejos de ser inespecializada, es más bien omniespecializada? "Según las ideas corrientes, la mano pertenece al organismo de nuestro cuerpo. Mas la esencia de la mano no puede definirse como un órgano prensil corpóreo ni explicarse partiendo de semejante definición. Organos prensiles posee, por ejemplo, el mono, mas no tiene mano. La mano dista infinitamente, es decir, por un abismo de esencia, de todos los órganos prensiles: zarpa, uña, ga-

rra. Sólo un ser que habla, o sea, piensa, puede tener mano y ejecutar mediante su manejo obras manuales.

Pero la obra de la mano encierra mayor riqueza de la que comúnmente suponemos. La mano no sólo aprehende y coge, no sólo presiona y empuja. La mano ofrece y recibe, y no solamente objetos, sino que se da a sí misma y se recibe a sí misma en la obra. La mano mantiene. La mano sostiene. La mano designa, probablemente porque el hombre es un signo. Las manos se *pliegan*, cuando este gesto ha de transportar al hombre a la gran *sim-pli-cidad*. Todo esto es la mano y es la verdadera obra manual" (52).

Quizás pudiera alguien objetar que esta consideración del órgano humano "no es biológica", porque para explicar los hechos biológicos se echa mano de un principio suprabiológico. Pero tal objeción no es más una petición de principio: supone como dogma que la biología humana tiene que entenderse a partir de categorías animales; que es una estructura encerrada en sí misma, como la animal; que tiene que explicarse por algo no extrabiológico. Pero si queremos atender a *todo* el fenómeno (según vimos en I, 3), no podemos confundir la Antropología con la Zoología: estamos ante un fenómeno específicamente humano que tiene que ser comprendido *desde sí mismo*.

Y no es que haya que rechazar una *Antropología negativa*, pero sí una Antropología *de lo negativo*.

La Antropología negativa ofrece el resultado de un análisis comparado del hombre con el animal, en virtud de lo cual puede afirmar que la naturaleza humana es inespecializada, inadaptada, primitiva y embrional. Esto es cierto desde ese preciso punto de vista. En este punto se entiende por *especialización*: el paso de una mano original de cinco dedos a la garra del mono, con pérdida del pulgar oponible (especialización a un perimundo arborícola); la transformación de las aletas de un "pez primitivo" en patas de animal terrestre; la atrofia de los dedos del pie, en los ungulados (acomodación a determinado hábitat); el enorme crecimiento de los colmillos, con la correspondiente fortificación de la musculatura mandibular, en los felinos, etc., etc. Ahora bien, el hombre no ha tenido esa especialización; luego ha permanecido

(52) M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Nova, B. Aires, 1964, p. 21.

en la forma más primitiva de un decurso evolutivo. Tanto las grandes coincidencias entre el embrión del mono y del hombre, como las grandes divergencias en la evolución de los hombres y de los monos adultos, hacen pensar en su *convergencia* en una forma común fundamental.

Mas, ¿qué dice en realidad la Antropología negativa? Únicamente lo que el hombre *no es*: es un no-animal. Pero a la Antropología negativa puede seguir una Antropología *de lo negativo*, afirmando (53) que no se puede decir del hombre nada más que esta negación y este parecido con el animal. Es decir, la Antropología negativa se queda en las puertas de la Antropología de la esencia (incluso de la esencia biológica). Pero cuando esta Antropología se convierte en teoría de lo negativo sólo queda la respuesta de GEHLEN: el hombre es un ser deficitario.

Es *verdad* que (según la Antropología negativa) el hombre no está especializado, en el sentido de acomodación a un perimundo.

Es *falso* (contra la Antropología de lo negativo) negar la especialización del hombre, incluso la biológica.

El hombre, por su propia biología, no necesita adaptarse, especializarse, diferenciarse. Tiene una constitución biológica tal que hace supérfluas tales adaptaciones. La inespecialización en sentido animal no es un fenómeno deficitario, sino el supuesto *positivo* para una especialización de otro orden. Justamente *porque* la mano humana no está especializada "instrumentalmente" a las ramas de los árboles y a un perimundo correspondiente, puede hacer instrumentos, aplicables en todos los ámbitos objetivos que son accesibles a la técnica de la especialización animal. Es completamente superfluo que el hombre esté biológicamente adaptado y especializado. El hombre no *se* adapta; más bien, adapta las cosas *a sí*: dando lugar a una adaptación objetivada, a la cultura. La cultura, pues, no es la compensación de una inadaptación biológica, sino la superior expresión de que el hombre no tiene necesidad de adaptación.

El contacto humano con las cosas no está determinado por

(53) Cfr. esta argumentación en HENGSTENBERG: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 1966, p. 94 ss.

estímulos (por una superabundancia de estímulos, Reizüberflutung), sino por respectos objetivos, reales (54).

c) *Enfoque integral-estructural*. PORTMANN Y ZUBIRI.

1. En su libro *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (55), quiere probar A. PORTMANN que así como los animales nacen prácticamente equipados, maduros, el hombre necesita para lograr una madurez parecida un período de casi 20 años. Es fisiológicamente natural para el hombre nacer *prematuramente*. Los mamíferos superiores alcanzan ya en el útero materno la evolución que el hombre realiza en el primer año de vida. El hombre es un parto prematuro. La extremosa lentitud de su maduración contrasta con la celeridad de crecimiento del cerebro y del cuerpo humano en el primer año de vida. En este año primero la velocidad de desarrollo sigue siendo la misma que tenía cuando era feto. Pero ya la placenta nutricia no le ofrece aquella *seguridad* de alimento y protección. Se ve dramáticamente obligado a continuar creciendo con igual celeridad que si estuviese en el útero. Pero en este primer año el niño puede desarrollar nada menos que las cualidades que le hacen hombre (marcha erecta, manipulación y distinción de objetos, esbozo de palabra) gracias a que sus padres lo amparan. He aquí el profundo significado antropológico de la retardación.

Desde este punto de vista el hombre es un nidícola o insesor (56). (Los animales *nidícolas* tienen un período embrionario corto y precisan continuar su desarrollo al abrigo de sus padres; los ani-

(54) Según ZUBIRI, el puro sentir nos abre a las cosas y nos las presenta como meros "estímulos". ZUBIRI llama "estimulidad" a la formalidad de las cosas en cuanto puramente sentidas. Pero el hombre no está limitado a sentir las cosas como estímulos, sino que las siente como "realidades" en su carácter "de suyo". "El estímulo mismo es ordinariamente sentido como realidad estimulante" (*Sobre la esencia*, Madrid, 1962, p. 414). El modo de sentir las cosas como realidades es intrínsecamente intelectivo. "Lo cual significa que en la intelección sentiente la impresión tiene dos momentos: uno, el momento de cualidad sentida; otro, el momento de su formalidad real" (*ib.*, p. 415).

(55) Basel, 1944. Este libro apareció en posteriores ediciones con el título: *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, rde, Hamburg, 1956; citaremos por esta edición.

(56) *Ib.*, pp. 29-38.

males *nidífugos* tienen un período embrionario largo y no necesitan la protección del nido o guarida). El hombre por su desarrollo embrionario largo debía comportarse como un nidífugo; pero dado el alto grado de inmadurez de su cerebro, se ve forzado a conducirse como un nidícola. La ardilla abre los ojos a los treinta días de nacer; la jirafa, el potro o el elefante siguen al rebaño a las pocas horas del nacimiento; el gato o el perro ocupan un lugar intermedio. Los datos ofrecidos por PORTMANN ahorran prolijas explicaciones (57):

Tipo de evolución	Especie	Peso (gr.) del cerebro		Coeficiente de aumento
		al nacer	adulto	
Nidícolas.....	Rata.....	0,28	2,36	8,4
	Conejo.....	1,18	10,5	8,9
	Gato.....	6,5	31	4,7
Nidífugos	Cerdo.....	33	90,84	2,7
	Macaco	44	90	2
	Chimpancé.	130	390	3
	Gorila.....	130	470	3,6
Nidícola secundario	Hombre.....	370	1400	3,9

La duración del embarazo en los primates se asemeja a la humana: 237 días en el chimpancé, 266 días en el hombre. Pero las crías de los primates pueden valerse por sí solas ya desde el primer día: apenas son nidícolas, pues pueden mantenerse en pie, saltar, comer, etc.

El hombre no es tan desvalido como el nidícola nato; en el roedor la *mielinización* comienza después del nacimiento; en el hombre comienza en el noveno mes de vida intrauterina y ya está muy desarrollada en el momento del parto: los nervios y los órganos de los sentidos están muy desarrollados. Gracias a esta circunstancia de ser un producto prematuro, el hombre tiene una gran capacidad de ser modelado por su ambiente maternal. El hombre está, pues, ordenado anatómica, ontogénica y fisiológicamente a una conducta específicamente humana, a un contacto so-

(57) *Ib.*, pp. 44-45.

cial. Según todos los criterios biológicos debiera permanecer doce meses más en el seno materno. Y no está ese tiempo porque en él hay instancias que rebasan el nivel de los simios. Su primer comportamiento es ya un comportamiento cultural. Lo mismo hay que decir de su maduración somática y psíquica, que dura 19 años. El ciervo es adulto a los 3 años, el león a los 6, el gorila a los 7, el chimpancé a los 11, el orangután a los 14; y llegan a la madurez sexual después que su crecimiento corporal ha llegado a término. En el hombre, en cambio, la maduración sexual corre pareja con el crecimiento corporal.

Por lo que respecta a la relación entre desarrollo cerebral y dentición, PORTMANN subraya que la dentición de leche de los antropoides comienza a los pocos días de nacer y está completa al final del primer año; en el niño aparece en el 6-8 mes y necesita otro medio año para que despunte casi en su totalidad. Hasta que el cambio de dentición aparece pasan 4 años; en este momento la masa encefálica está desarrollada en un 90 %: el crecimiento cerebral se produce durante la dentición de leche.

Al sentar PORTMANN la tesis de que el hombre es un "prematuro fisiológico", corrobora que el hombre no tiene "perimundo", sino "mundo", es más, que el mundo se va adquiriendo (dimensión socio-cultural del hombre). El organismo humano, comparado con el del animal, está supraorganizado, en virtud de la relación suprabiológica con el mundo. Esta diferencia conforma su propia biología y no tiene nada que ver con un déficit. Hay ya encuentros desligados de fines biológicos en el primer año de la vida, como la risa y el llanto (58). Estos hechos serían un déficit cuando se pudiera decir que tienen mejor despliegue dentro del seno materno (como en el animal). Pero no es así. Hay un déficit donde existe una falta de lo debido. Pero lo que al niño le falta al nacer, a saber: el acogimiento en el seno materno, sólo podría ser una falta si las funciones biológicas se realizaran esencialmente mucho peor que las correspondientes del animal. ¿Quién puede negar que el niño está preparado compleamente a esta *exposición prematura* frente al mundo externo? ¿De dónde tomaremos el *a priori* biológico que nos diga que el crecimiento en el cuerpo materno es mu-

(58) H. PLESSNER, *La risa y el llanto*, Rev. de Occidente, Madrid 1960.

cho mejor biológicamente que el crecimiento fuera del mismo? Los órganos y funciones del hombre son en cada estadio lo mejor que pueden ser en conformidad con la misma realización o proyecto biológico del hombre. Únicamente puede hablarse de déficit cuando por principio se toma como norma de la biología humana, la biología animal.

2. En esta línea estructural de investigación, ZUBIRI presta especial atención a la *formación y a la hiperformalización del sistema nervioso*.

Vimos cómo la habitud radical del animal es sentir. Las cosas se presentan y actúan como *estímulos*. En la estimulación pueden distinguirse tres momentos: *tono vital, agresión del estímulo y respuesta*. Este proceso de estimulación, dice ZUBIRI, se da evidentemente en toda célula. Pero dentro de la serie biológica, el animal es el ser vivo que ha hecho de la estimulación una función especial (todas las células digieren, pero hay células que han hecho de la digestión una función especial). "Pues bien, análogamente, todas las células son susceptibles a estímulos; pero hay algunas que han hecho de la estimulación una función especial, diferencial" (59). Son las *células nerviosas*. La función estimulante cobra así cierta autonomía, transmitiéndose rápidamente el impulso estimulante. La célula nerviosa ha logrado la "liberación biológica del estímulo"; esta liberación constituye el sentir. La célula nerviosa no crea la función del sentir; tan sólo la *desgaja* como una especialización de la susceptibilidad propia de toda célula. La unidad de los tres momentos de la estimulación (alteración del tono vital, recepción, afección) que constituye el sentir, "se va modulando en la escala zoológica, y con tal modulación se modula y enriquece lo que llamamos psiquismo animal" (60). Este enriquecimiento tiene dos vertientes: 1.º Aparecen *receptores y efectores* diferenciados, pues "no todos los animales tienen los mismos sentidos"; 2.º Se produce un *incremento de la unidad formal* de las estimulaciones. La riqueza psíquica del animal se halla en este incremento de formalización.

¿Qué es la *formalización* y qué es la *unidad formal*? ZUBIRI trae un ejemplo sacado de la vida perceptiva: "Toda percepción

(59) *El hombre, realidad personal, loc. cit.*, p. 14.

(60) *Ib.*, p. 15.

envuelve no sólo unas cualidades percibidas, sino una unidad formal. Esta unidad no consiste tan sólo en poseer una 'figura' propia (Gestalt), sino en poseer una especie de *clausura*, en virtud de la cual lo percibido se presenta como una unidad que puede vagar autónoma de unas situaciones a otras, es por ejemplo, lo que permite decir que se percibe "una cosa". Es conocido el experimento que cita KATZ. Se adiestra a un cangrejo para atrapar una presa sobre una roca; pero si después se coloca la misma presa colgada de un hilo, el cangrejo queda impávido: no distingue la presa. En cambio, un perro, un mono, etc., lo harían en seguida y sin necesidad de adiestramiento" (61).

El sistema de formalización del cangrejo es distinto del de los otros animales. Define, pues ZUBIRI la formalización como la función en virtud de la cual los estímulos se articulan formando *recortes* de unidades autónomas, frente a las cuales el animal se comporta unitariamente. La función de formalización depende de las estructuras nerviosas: se trata de una función fisiológica. "Esta formalización aparece asimismo en el orden efector y en el orden del propio tono vital del animal". Pero "a medida que la formalización progresa, unos mismos estímulos elementales ofrecen un carácter completamente distinto para el animal". La mayor parte de la vida psíquica del animal depende de esta función de formalización.

Como se trata de una función fisiológica, ZUBIRI piensa que ciertas áreas corticales del cerebro son simplemente formalizadoras, por ejemplo, las áreas motrices frontales. La función esencial del cerebro estriba entonces en ser el órgano de "formalización" (62), y no de mera *integración* (SHERRINGTON), ni de *significación* (BRIKNER). Por tanto, el animal que se mueve entre *signos objetivos* tiene mayor independencia frente al perimundo que la del que responde tan sólo a estímulos elementales. No obstante la enorme formalización de los antropomorfos, su vida está todavía apresada ("enclasadada", dice ZUBIRI), pues sus propias estructuras le garantizan una conexión segura con su perimundo.

Ahora bien, en el hombre el cerebro se encuentra enormemente más formalizado, "hiperformalizado". De aquí resulta que, en

(61) *Ib.*, p. 15.

(62) *Ib.*, p. 17.

ciertos niveles, el "elenco de respuestas que unos mismos estímulos podrían provocar en el hombre queda prácticamente indeterminado, o lo que es lo mismo, las propias estructuras somáticas no garantizan ya dentro de la viabilidad normal la índole de la respuesta adecuada" (63). Con ello, el hombre quedaría abandonado al azar, y rápidamente desaparecería de la tierra. En cambio, por ser animal hiperformalizado, por ser una sustantividad "hiperanimal", el hombre echa mano de una función completamente distinta de la función de sentir: hacerse cargo de la situación estimulante como una situación y estimulación "reales". La estimulación ya no se agota entonces en su mera afección al organismo; independientemente de ella, es *realidad*. La capacidad de habérselas con las cosas como realidades es lo que constituye la *inteligencia*.

A nuestro juicio, ZUBIRI supera así el "aluvión de estímulos" (Reizüberflutung) al que el hombre quedaba estrictamente abocado en la Antropología de GEHLEN. Tomado el fenómeno en su totalidad, existe una apelación de realidad al sujeto; y ello no puede ser reducido a estímulo.

Con este planteamiento pasan a un lugar muy secundario el "principio de retardación" y la "estructura pulsional" tan fundamentales en la obra de GEHLEN.

Por lo que respecta al "principio de retardación", cabe afirmar que el enorme desarrollo ("hiperformalización") del cerebro y la especialización del sistema nervioso indican a las claras que el hombre no es sólo "ser deficitario", sino que está dotado de un bagaje natural positivo. A no ser que —cosa ridícula— se nos presente el alto desarrollo del cerebro como correlato de la inestabilidad fisiológica del hombre, como función de la acción, producto de ésta.

Y por lo que hace a la "estructura pulsional", GEHLEN afirmaba que el hombre no posee instintos verdaderos, sino una indiferenciada superabundancia pulsional, abierta, sujeta a un proceso formativo, al finalizar el cual puede decirse que el hombre es un "ser disciplinado". Pero en su sistema es impropio y contradictorio emplear el término "estructura" para designar la realidad

(63) *Ib.*, p. 18.

pulsional humana. Tal concepto implica algo ya configurado, no algo abierto y formable. Digamos simplemente que la "estructura pulsional" humana es *distinta* de la animal, pero, al fin y al cabo, "estructura".

d) *Tematización de la "habitud de realidades". Fenomenología de la "expresión inteligente".*

En este punto no vamos a decidir el factor originario que da lugar a la expresión inteligente, sino que vamos a describir ésta para lograr su *eidos* en el hombre.

Analizando los movimientos expresivos del rostro cuando se presenta como "exterior inteligente", BUYTENDIJK descubre en ellos la expresión del "tener" (64). Todos los movimientos expresivos son equívocos, ambiguos. La expresión de cólera puede ser real o fingida; y sólo puede interpretarse en cuanto a su intención en el marco de la situación respectiva y de su sentido. El sentido de un movimiento expresivo no está dado en los rasgos del rostro; estos son sólo condiciones más o menos suficientes, cuya completación viene realizada por la situación concreta.

La expresión inteligente dice siempre "él tiene algo"; pero la inteligencia *real* sólo puede ser reconocida partiendo de la situación concreta. BUYTENDIJK distingue cuatro formas de expresión inteligente (65):

- 1.^a La expresión del "¡Ah!".
- 2.^a La expresión del "Ya lo se".
- 3.^a La expresión del "Callar".
- 4.^a La expresión de "No estar interesado".

1.^a El investigador o el curioso, al encontrar una solución muestran la expresión del "¡Ah!". El perro que acaba de obtener un trozo de alimento, el niño que recibe un juguete, tienen también la expresión del "ya lo tengo". El movimiento común que expresa la vivencia del "¡Ah!" es, pues, el "acabar de recibir algo".

(64) F. J. J. BUYTENDIJK, *Das Menschliche*, loc. cit., pp. 51-52.

(65) *Ib.*, pp. 52-56.

De aquí que esta expresión de ojos abiertos y rostro reluciente sea el gesto típico de la juventud.

2.^a Los ojos semiabiertos, la mirada algo caída, los labios delgados y apretados, la boca ancha y deprimida en las comisuras... son la expresión del sabio que "ya lo sabe" todo. El rico señor repatingado en el taxi, el viejo chimpancé sentado bajo el árbol muestran la expresión del que lo "tiene" todo. Es la expresión de *tener mucho*.

3.^a Si en una reunión hay un señor callado, nos preguntamos si "tiene" algo. No sabemos lo que es, pero lo mantiene dentro. El gato que reposa callado en el rincón tiene expresión de gran sabio. Lo que ahora se tiene es algo que amenaza con brotar por los ojos y labios. "Callar" es así un *tener dentro activamente*. El tonto puede fingir inteligencia, si calla.

4.^a El perro harto, como su señor después de comer, muestra un "estar desinteresado". Aquí, lo tenido ya lo es desde tan largo tiempo que está asimilado: no se da la tensión existente en el callar. Los ojos y la boca no están cerrados, pero tampoco abiertos como en la vivencia del "¡Ah!". Lo tenido es tan perfecto que nada puede añadirsele. La mirada vacía del desencantado y el "no poder mirar más a uno" del demasiado sabio, ilustran lo dicho. La imagen más perfecta de la sabiduría es el buho, por su mirada vacía de no estar interesado.

La investigación de BUYTENDIJK muestra que el carácter general de la inteligencia es el "tener algo", lo cual significa una demostración de riqueza. Pero en virtud de que sólo en el hombre hay un "tener lo otro", no como lo "suyo", sino justamente como lo "otro" y ese algo es nada menos que lo real, lo objetivo, el *mundo*, sólo en él se cumple perfectamente la inteligencia. Este mundo, no es un órgano, como el perimundo animal, sino una posesión, una riqueza. El perimundo se da al animal como un *órgano* ("lo propio") y no como un objeto que se le opone ("lo otro"). Sólo por esta separación del sujeto y del objeto es posible la aparición de la inteligencia como *función*. El animal no tiene más que lo necesario, es pobre. El hombre tiene más de lo necesario, su mundo, es rico. La diferencia radica en el contenido del tener.

Tener "lo otro" en tanto que "propio" define a la inteligencia animal, la cual está comprendida en los límites del instinto, en

servidumbre al dato presente. Tener "lo otro" en tanto que "otro" define a la inteligencia humana: capacidad de operar adecuadamente en circunstancias nuevas e imprevistas, captando lo esencial de un objeto o de una situación y usándolo para lograr un fin. La especie humana se plantea problemas y los resuelve por medio de instrumentos que no cesa de producir. Siendo la señal de inteligencia el hecho de resolver nuevos problemas por adaptaciones inéditas de los medios a un fin, la inteligencia humana consiste entonces: 1) en comprender una situación; 2) en inventar o descubrir los medios conducentes al fin; 3) en criticar o elegir entre soluciones; 4) en dirigir y organizar el comportamiento. La inteligencia humana no queda sometida a los datos sensoriales, sino que puede emplear imágenes libres; asimismo, puede hacer prevalecer una tendencia antagonista sobre una tendencia instintiva. El hombre tiene sobre el animal el privilegio, gracias a sus representaciones libres, de dominar el universo y de dominarse a sí mismo.

e) *Funciones de la inteligencia humana.*

Según ZUBIRI, la inteligencia nos sitúa ante la *realidad* de las cosas. Pero en este caso, la inteligencia tiene dos funciones: una *biológica* (haciéndose cargo de la situación para escoger una respuesta adecuada); otra *suprabiológica* (situándonos en la misma realidad) (66).

1.º *Función biológica.*—Aunque el inteligir es irreductible al sentir, no deja de ser *uno* con él. Esta *unidad* puede ser rastreada por las tres funciones del cerebro: a) *función exigitiva*: el cerebro no entiende, pero su hiperformalización coloca al hombre en la situación de tener que entender; b) *función condicionante*: sin la actividad cerebral, el hombre no podría mantenerse en vilo para entender; c) *función circunscriptiva*: perfila el tipo de posible intelección. Por tanto, a pesar de la irreductibilidad de la inteligencia y la sensibilidad, constituyen una estructura unitaria.

2.º *Función suprabiológica.*—El hombre "no sólo no tiene una vida enclavada, sino que en principio puede llevar vidas muy dis-

(66) *Op. cit.*, pp. 19-20.

tintas". Y es que en virtud de la inteligencia el hombre no tiene perimundo, sino mundo, como conjunto de cosas reales en tanto que reales. Además, la actividad del hombre no queda determinada por el contenido de las cosas (como en el animal), sino por lo que el hombre quiere hacer "realmente" de ellas y de sí mismo. Esta determinación de un acto por razón de la realidad querida es la *libertad*. El hombre es, así, un animal de realidades.

f) *Inteligencia y lenguaje. La teoría de K. BÜHLER.*

En el fenómeno de tener "lo otro" como "otro" juega la palabra una triple función:

1.^a *Función de fijación del mundo* (representación o denominación): por la palabra ocurre una destemporalización de las vivencias; éstas quedan de algún modo fijadas y su tema perfilado. En la palabra se da una separación del fluir de la vida; hay una especie de parón, donde las impresiones quedan articuladas en complejos permanentes con significado.

2.^a *Función de enfrentamiento con el mundo* (expresión): con la palabra aparece por vez primera un distanciamiento del mundo y surge con nitidez el binomio yo-noyo, sujeto-objeto. Ocurre una liberación en que las impresiones quedan despojadas de su carácter inmediato, cargándose del peso de la destemporalización.

3.^a *Función de liberar del mutismo de la propia intimidad* (comunicación): sólo el hombre es el único ser que puede decir lo que sufre; por la palabra se emancipa del dominio de la intimidad (en el animal no hay esta emancipación). Incluso el mundo que el hombre ha ingresado en su intimidad como impresión, lo exterioriza como expresión, mediante la palabra.

Ahora bien, el lenguaje no se reduce a un fenómeno sonoro. Pensar y hablar son una misma cosa, pero está en primer lugar la *palabra interior*: acto por el que el ser inteligente se sitúa a distancia con respecto al mundo y se dice a sí mismo, oponiéndose a las cosas, lo que éstas son para él y para sí mismas. En virtud de su inteligencia el hombre es constitutivamente *dialógico*: en primer lugar, dialógico para consigo mismo, pues en la subjetividad se opera el enigmático desdoblamiento del yo para consigo mis-

mo, de modo que el yo se dice a sí mismo lo que las cosas son; y, en segundo lugar, dialógico para con los demás; pero la primacía de la palabra interior se pone de relieve en el caso de los sordomudos de nacimiento, los cuales realizan todas las operaciones intelectuales.

Ahora bien, los animales tienen una especie de lenguaje; el lenguaje animal lo forman diversos gritos que son otros tantos signos dotados de un sentido definido para sus congéneres. Este significado es puramente *afectivo*, pues sólo traduce emociones afectivas. Los animales comprenden de golpe el significado de las reacciones emocionales de sus congéneres. El *contagio emocional*, espontáneo, basta para relacionar el signo emocional con su significado, es decir, para crear el complejo "signo-cosa". Los estados afectivos son comprendidos inmediatamente, sin inferencia alguna, en la misma mímica, que es su aspecto visible.

Como las emociones son específicas, también el lenguaje emocional sólo se comprende entre los miembros de la especie. Los perros, los monos, se entienden entre sí, y lo mismo los hombres. Si el perro o el mono pueden entender en parte el lenguaje del hombre y éste el de aquéllos, es por su parentesco genérico, o sea, por lo que hay de común en sus instintos. Si se trata, en cambio, de animales muy alejados de nosotros, como los insectos, sus reacciones emocionales nos resultan mucho menos inteligibles.

Veamos a este respecto el estudio de VON FRISCH sobre el lenguaje de las abejas (67).

Las abejas que han descubierto un lugar en que abunda el néctar, hinchan unas pequeñas vesículas situadas entre el quinto y sexto segmento abdominal; estas vesículas desprenden un olor que sirve de advertencia a las demás abejas. Además, la abeja pecorera, al volver a la colmena, llama la atención de las compañeras con una especie de danza, de modo que:

1.º El *ritmo* de la danza (siempre en forma de 8) varía con la *distancia*: ritmo acelerado=corta distancia del néctar; ritmo lento=gran distancia del néctar. Así, tomando 1/4 de segundo como medida cronométrica, sucede que:

- 10 vueltas agitadas = 100 mts. de distancia.
- 6 vueltas agitadas = 500 mts. de distancia.
- 4 vueltas agitadas = 1000 mts. de distancia.
- 2 vueltas agitadas = 6000 mts. de distancia.

(67) K. v. FRISCH, *Aus dem Leben der Bienen*, Berlin, 61959.

2.º La *dirección* de la marcha varía con la dirección del objetivo: la dirección está indicada por el ángulo que forman la vertical y la dirección de los pasos de danza agitada; este ángulo corresponde a todas las posiciones del sol. Cuando está nublado o el sol está oculto por montañas, el ojo de la abeja puede analizar el plano de vibración de la luz polarizada del firmamento y deducir de ello la posición del sol.

El lenguaje de las abejas tiene una larga historia y manifiesta variaciones considerables entre las formas más próximas (en cierto modo, poseen idiomas y dialectos), fenómeno que también se observa en el lenguaje humano.

En el lenguaje humano no podemos considerar solamente su nivel expresivo; incluso la función expresiva del lenguaje humano es esencialmente distinta de aquélla del animal.

Si lo propio del hombre es estar colocado frente a la realidad como *tal*, la función primaria de la palabra es manifestar la patencia originaria de las cosas en aquello que tienen de realidad. Esto lo cumple la palabra interior, que es la definición misma de inteligencia humana: en la "palabra interior" tenemos "lo otro" como "lo otro", sin dejar por ello de ser "nosotros mismos". Es decir, la función suprabiológica de la inteligencia —en virtud de la cual quedamos ante la omnitud del ser, ante la realidad irrestricta— integra la función primaria de la palabra, como manifestación de la patencia del ente (68).

Las dimensiones en que esta instalación real se cumple, han sido admirablemente estudiadas por K. BÜHLER (69): *función de expresión* (dimensión *biológica*, pero de un *bios* originariamente humano); *función de representación* (dimensión *psicológica*); *función de comunicación* (dimensión *social*).

A este respecto, nos encontramos con tres tipos de explicación del origen del lenguaje, los cuales intentan reducirlo a una sola de sus dimensiones.

1.ª *Teoría biológica o de expresión pura* (CONDILLAC, ROUSSEAU, JESPERSEN, DARWIN): el lenguaje no es más que el desarrollo del gesto espontáneo, del grito y de las interjecciones; el len-

(68) G. SIEWERTH, *Philosophie der Sprache*, Einsiedeln, 1962, 79-93.

(69) K. BÜHLER, *Teoría del lenguaje*, Madrid, Rev. de Occidente, 1967, pp. 69-75.

guaje nace cuando los signos intencionales son empleados *intencionalmente* (70).

Ahora bien, esta teoría supone que es posible pasar de un modo continuo del lenguaje natural a la palabra. Pero no es éste el caso. Desde que el hombre comienza a hablar está muy por encima del lenguaje natural (gestos y gritos del animal que coinciden estrictamente con sus estados emotivos). El gesto humano, en cambio, está henchido de intencionalidad por encima de la situación emotiva. Para comprender la raíz del lenguaje hay que partir de la situación del hombre en su mundo: el lenguaje procede de un acto de expresión del yo, el cual, difundiéndose en el mundo, se afirma libremente como sujeto. El lenguaje es la expresión de una liberación y de una autonomía.

2.^a *Teoría psicológica o de representación pura* (HERDER, WUNDT, CASSIRER): el lenguaje sólo se da como un sistema de sig-

(70) Quizás la más valiosa aportación de la obra de GEHLEN haya sido el estudio del lenguaje a través de los procesos sensomotores. En su investigación descubre cinco raíces del lenguaje:

1.^a *Vida del sonido* (se nos hace patente, por ejemplo, en el balbuceo): es una comunicación puramente sensible con el exterior, y consiste en escuchar, repetir, volver a escuchar y flexionar sonidos, tanto propios como ajenos. Con ello se regula paulatinamente la capacidad de articulación del niño. En la propia actividad fonadora se vivencia a sí mismo, se enfrenta consigo mismo, adquiriendo el sentimiento de sí mismo. La función de comunicación que es asumida posteriormente por el lenguaje tiene sus raíces en esta elemental comunicación (de la vida del sonido).

2.^a *La apertura*: reacción expresiva de la voz ante las impresiones visuales. Es el puro impulso a la autoexteriorización, el dar rienda suelta a la exultación que produce lo visto (el animal carece de pródigo desinterés). En esta raíz del lenguaje, el niño adquiere la vivencia de su propia intimidad y se abre a la totalidad del mundo externo.

3.^a *El reconocer*: de la reacción de la voz ante lo visto brota el movimiento fónico en el que se delata el fenómeno del reconocer. Se entiende por reconocer la conciencia que un ser tiene de encontrarse en una situación que no es nueva para él. La voz, el sonido emitido, exonera al sistema motor de las funciones de responder a todas las impresiones. Este fenómeno se da sólo dentro de la vida en sociedad.

4.^a *La llamada*: el niño de tres meses emplea ya el grito de alarma con la intención de obtener ayuda. Ningún animal puede reproducir "el grito de alerta" en una situación cualquiera, porque no dispone libremente de la voz, sino sólo cuando la situación le impulsa a ello, mientras que la condición indispensable del lenguaje es la libre disponibilidad de la voz en todo momento.

5.^a *Los gestos fónicos*: son articulaciones o expresiones que acompañan generalmente a una actividad. En los niños se puede advertir el juego de ciertas "palabras", para acompañar determinadas actividades o necesidades, que nunca les han enseñado previamente. El niño aprende muy pronto a destacar el lado fónico de las situaciones y, a través de él, a pronunciarse intencionalmente. Cfr. *Der Mensch.*, pp. 170-270.

nificaciones y ha surgido por oposición al lenguaje natural (que excluye la significación intencional subjetiva). En la dimensión simbólica y significativa estriba su función esencial: expresa una intención relativa al objeto. Su origen se encuentra en el instinto de imitación; las raíces lingüísticas son imitaciones de sonidos naturales.

Ahora bien, esta teoría ignora el carácter expresivo del lenguaje. Su carácter "intencional" de relación al mundo (teoría psicológica) tiene que estar integrado en el carácter de "expresión" de un sujeto que se afirma frente al mundo (teoría biológica). No hay un lenguaje-expresión puro de la subjetividad, ni un lenguaje-significación puro de la intencionalidad, porque la palabra es las dos cosas: libertadora del mundo de las cosas y significativa de una intención. La expresión misma del sujeto es de suyo significativa, pues al afirmarse el hombre frente al mundo dibuja el sentido de su proyecto y su mundo.

3.^a *Teoría sociológica* (DURKHEIM, REVECH): el lenguaje es esencialmente un producto del grupo y de la vida comunitaria, o sea, es acción social constituída, es el código de éxitos y proyectos técnicos que se transmiten junto con los vínculos de colaboración. Por la sociedad se explica el lenguaje como manifestación de cultura. Ahora bien, esta teoría reduce el lenguaje a la acción de un instinto social; pero es evidente que la sociedad no puede explicar el nacimiento del lenguaje, ya que ella no es posible sin él. Por tanto, hay que ver la función de comunicación como una nota integrante más (y no la única) del lenguaje, junto con la de expresión y de representación.

De este modo, el sujeto humano no se presenta como un ser aislado, sino que está en comunión con otros sujetos (función de comunicación), para realizar sus propios proyectos (función de representación) y conseguir su propia liberación y autonomía (función de expresión).

g) *Realitatividad, como habitud radical del hombre.*

1. El hombre queda existencialmente abierto a la realidad irrestricta. Esta característica de "apertura" del hombre podría-

mos llamarla "realitatividad": el hombre queda en una *habitud realitativa* ante las cosas (71).

HENGSTENBERG, en su *Philosophische Anthropologie*, propone el término *Sachlichkeit* que concuerda con nuestra concepción de la *habitud realitativa*. El hombre, a diferencia del animal, queda en una *habitud realitativa* ante las cosas. ¿Podemos aclarar todavía más esta situación?

Realitatividad es aquella *habitud* orientada a un objeto por el objeto mismo, sin hacer referencia al uso que de éste pudiera hacerse. Esta referencia exclusiva al objeto como tal, puede ser realizada desde el punto de vista del sujeto cognoscente, desde la actividad práctico-volitiva y desde la valoración sentimental. Realitativo es un ser que "acepta" a otro tal y como éste exige ser "de suyo" (desde sí mismo) aceptado, lo "mira" tal y como se muestra en sí mismo, "actúa" en él y con él tal y como corresponde a su realidad, lo "valora" tal y como debe ser valorado según su proyecto entitativo, con expresa renuncia a toda arbitrariedad (72). Cuando esta *habitud* se halla equivocada o errada en un ser que es capaz de ella, hablamos entonces de *irrealitativo*.

El par "realitativo-irrealitativo", que roza la dimensión valor-disvalor, se contrapone a la *habitud utilitaria*. "Utilitaria" es aquella *habitud* que se orienta intencionada y sistemáticamente a un objeto para obtener de él una ganancia; ganancia que puede ser para la propia persona o para persona ajena. La conducta utilitaria y la realitativa no se excluyen necesariamente entre sí respecto a la totalidad de una conexión de acciones. Se trata, por lo tanto, de dos pares de contrapuestos: "realitativo-irrealitativo": "realitativo-utilitario".

Una de las características fenomenológicas que más radicalmente diferencia al hombre del animal es precisamente la realitatividad. El animal no puede ser realitativo, pero tampoco irreali-

(71) Es preciso distinguir esta *realitatividad originaria* (que es de "instalación" en la realidad) de la *realitatividad original* (que es de "proyección" hacia la realidad). La realitatividad como instalación se flexiona en la acción (inmanente o transitiva) bajo la forma de realitatividad, irrealitatividad y utilidad. Ya hemos estudiado en los apartados anteriores la realitatividad de instalación; queda en lo sucesivo por ver las tres flexiones que toma.

(72) HENGSTENBERG, *op. cit.*, pp. 9-41.

tativo, pues no se puede hablar de la falta de una actividad allí donde no hay capacidad para ella.

Por el contrario, el hombre es el ser que siempre está traspasando el perimundo; no se debe decir siquiera que lo traspasa, pues desde el principio no está en él. El hombre exige y es capaz de una conducta utilitaria; pero la conducta utilitaria no significa que está ligado al perimundo. Cuando el hombre se comporta utilitariamente, lo hace por un *fin de realización* (sea en el sentido de realitatividad o de irrealitatividad), que, a su vez, no puede ser explicado utilitariamente. Desde un principio, pues, al hombre le falta el "perimundo". Hablar, por tanto, de un "traspaso del perimundo" se basa en un análisis fenomenológico falso.

Ni siquiera la conducta utilitaria del hombre incluye la perimundandad, por el hecho de que la conducta utilitaria se realiza *intencional* y *sistemáticamente*. Esto significa que las cosas con las que el hombre se ocupa dentro del ámbito de sus fines y de sus preocupaciones, se dan siempre como unidades constantes que tienen un ser en sí y que fundamentalmente quedan intactas en el decurso de las variaciones y de las situaciones al caso. El animal no posee la capacidad de destacar las cosas a partir de la relatividad situacional de éstas, y con ello, carece de la capacidad de una conducta utilitaria en sentido humano. El animal, además, no posee propiamente una "actitud". El concepto de "utilitario", como el de "realitativo" e "irrealitativo" es algo que queda limitado al ámbito humano. Aún cuando el hombre se comporta utilitariamente, posee ya *mundo* y no perimundo (actúa bajo la determinación de la *realitatividad originaria*). La lejana concordancia de la conducta utilitaria con la conducta animal estriba en que ambas se orientan a un provecho y se aproximan al objeto no por el objeto mismo.

Desde el principio, el hombre posee mundo (SCHELER), nunca perimundo. El hombre no está orientado a la percepción de determinados objetos o hechos escogidos, sino que es libre de pasar de un objeto a otro, conforme a la dirección de sentido que descubre en los objetos y hechos al caso.

Todo ente está fundamentalmente abierto al conocimiento del hombre (esto no quiere decir que efectivamente lo conozca todo; ni tampoco que todo lo que conoce lo conozca adecuadamente).

Incluso de lo desconocido puede tener un saber proyectivo: un "saber de no saber".

El hombre puede tomar contacto con lo desconocido *preguntando*. El hombre es el ser que puede preguntar precisamente por todo (esta es la realitatividad originaria). Representativa a este caso es la X de la matemática: aunque yo no conozco una magnitud, puedo calcular con ella. El hombre está siempre por encima del perimundo.

Incluso podemos decir que es falsa la teoría de ROTHACKER, el cual quiere admitir que el hombre, aún teniendo fundamentalmente mundo, posee *además* perimundo (como el animal). Cuando el guardabosque, el labrador y el paseante (en el ejemplo de ROTHACKER) van al bosque, los tres ven en el mismo bosque algo distinto. Lo que a uno le interesa y capta, no está allí para los otros. Efectivamente, uno puede mirar el perimundo de los demás; cada uno de los tres tiene una visión general, fuera de su perimundo, del mundo.

ROTHACKER (73) admite que cada uno de los tres posee muchos "perimundos" juntos al mundo y, por esto, puede cambiar sus perspectivas.

Esta interpretación es, a juicio de HENGSTENBERG, equívoca. Lo que el guardabosques, el labrador y el paseante tienen no es un perimundo, sino una *perspectiva de intereses*. Esto es una cosa distinta. Por ejemplo, en el guardabosques, se puede dar la siguiente consideración (74):

a) Los objetos y los hechos que el guardabosques ve en el bosque, bajo la perspectiva de su misión profesional, se ven totalmente tal y como son "en sí", y nunca en relación a un perimundo particular del guardabosques. Por ejemplo, si descubre algo dañino y lo aniquila, hace un servicio "objetivo" al bosque y a sus ciudadanos.

b) Lo que el guardabosques especialmente ve, lo ha *aprendido* a ver por razón de su oficio, y no por razón de un instinto. También para la mirada y para la acción del guardabosques ha precedido una pregunta y una búsqueda.

c) Lo que el guardabosques ve en razón de sus intereses profesionales, lo ve *responsablemente*. Pues en su mirada está implicado el interés universal de su comunidad. El guardabosques es miembro de ésta por

(73) E. ROTHACKER, *Philosophische Anthropologie*, loc. cit., pp. 73-75.

(74) HENGSTENBERG, *op. cit.*, pp. 11-12.

fuerza de su personal libertad, y nunca por fuerza de una organización instintiva. Sería un contrasentido hablar aquí de perimundo. Todo lo que el guardabosques ve y hace es desde el principio parte integrante del mundo y no de un perimundo. No es necesario, pues, traspasar un perimundo.

Lo que se recorta y reúne (posibles objetos disponibles) a través de la perspectiva de intereses, forma un círculo de objetos y de hechos *dentro* del mundo; jamás un perimundo. Lo mismo hay que decir del labrador y del paseante.

Naturalmente, el hecho de no estar en un perimundo y la capacidad de captar las cosas tal como son de suyo (lo que entendemos por realitatividad originaria) no es el fenómeno de la realitatividad original, sino el supuesto de la misma.

2. Utilizando una metáfora auditiva (75), podemos decir que hay tres formas de abrirse el hombre a las cosas y a los demás hombres: *con-sonando* (realitatividad), *re-sonando* (utilidad) y *dis-sonando* (irrealitatividad). En la conducta irrealitativa el objeto es empleado con abuso; en la conducta utilitaria no hay abuso, sino uso. En la irrealitatividad se perturba o destruye la ordenación del objeto concreto que tiene el sujeto ante mí. El todo se pone al servicio de la parte, lo superior se subordina a lo inferior, convirtiendo a éste en fin por sí mismo: es lo contrario de la consonancia con el sentido dinámico del objeto.

El hombre es capaz de intereses desligados de una utilidad. El fondo motriz de su orientación a las cosas traspasa todo aquello que pudiera ser formulado desde el punto de vista de una utilidad para un sujeto. La realitatividad es una consonancia con los objetos (76), realización de la estructura de sentido que le es propia.

(75) La metáfora visual ha privado en el lenguaje filosófico occidental. No es extraño que el filósofo griego y, en general, el hombre mediterráneo, abiertos a la claridad y al plástico perfil de las formas, consideraran el *eidós*, la forma vista, como modelo de la expresión filosófica. Casi toda la filosofía occidental está montada en una metáfora visual. La filosofía oriental, en cambio, posee elementos que nos inducen a pensar que está sostenida por una metáfora auditiva.

Sin entrar en la discusión sobre la posible preeminencia de una u otra metáfora, consideramos que la Antropología filosófica se enriquecería si su lengua acogiera todos los matices que la expresión ofrece.

(76) La realitatividad se distingue de la actitud de "objetividad". La realitatividad presupone la objetividad, mas no lo contrario. La realitatividad tiene sobre el carácter de objetividad el momento de entrega, de compromiso; en cambio, la fría objetividad no encierra este don personal. El ser más objetivista es el "objetivo de un aparato fotográfico". El juez debe ser objetivo. Pero un buen juez comprende la individualidad del acu-

Esto se ve claramente en las investigaciones desinteresadas. La investigación puede hacerse al margen de la mera curiosidad (siempre referida al yo), de la utilización provechosa y técnica. Se puede objetar que la actividad del investigador es algo ulterior y derivado, que no puede devolver la relación originaria del hombre con el mundo. Sin embargo, en la auténtica ciencia, una acción se convierte en contenido expresivo de una actividad determinada, que domina inexpresivamente todas las actividades humanas. La actividad investigadora se encuentra ya en el niño pequeño (77). La realitatividad es el fenómeno original de una actitud irreducible a otra: es un profenómeno.

Donde más patente aparece el fenómeno realitativo es en la relación "yo-tú" del amor personal. El amor está dirigido a una elevación axial del tú. Es un "consonar" con el objeto, visto ahora de modo *dinámico*. El tú no es sólo algo "presente": es un proyecto existencial que debe realizarse a sí mismo en referencia a una forma final axial. El amor consueña con este fin axial. Incluso los valores que un tú no ha realizado "todavía", pero que debe realizar, son mentados en el amor. El amante comprende al amado creadoramente, en proyecto. Aquí naufraga el momento utilitario. Se puede objetar que el amante se alegró *en el amor* y que en esto aparece precisamente el larvado egoísmo. Pero aunque el amante se alegra con la *presencia* del amado, el amor no es utilitario en el sentido de que su ser consiste en proporcionar un provecho. En muchos casos esto no es posible, ni necesario (78).

sado y las circunstancias especiales del hecho. El juez objetivo, el mero representante formal de la ley, no es realitativo. La conducta meramente objetiva es un peligro, por el riesgo de convertirse en cosificante.

Incluso la comunicación personal exige la objetividad; pero la conducta objetiva debe ser informada por la realitatividad. No se trata de desvalorizar la relación "sujeto-objeto", como ocurre en la filosofía existencial moderna. Desvalorizar la relación sujeto-objeto como algo secundario, es desvalorizar también la realitatividad, negando con ello las características más decisivas por las que el hombre se distingue del animal.

El prototipo de la realitatividad no es la placa fotográfica, sino el niño que, en su juego, olvida el tiempo y el espacio.

(77) Por lo menos hay una apertura desinteresada, desligada de fines biológicos. El niño obraría irrealitativamente si en su juego comenzara intencionalmente a "producir" o a "especular".

(78) El amor es algo más que *altruismo*. En el altruismo el "otro" entra en nuestra perspectiva no primariamente como es él mismo, sino que es visto y definido desde el yo, o sea, como el "otro" que no soy yo. Por eso, el altruismo no es todavía personal. Apunta al otro como otro, sin

Tampoco la irrealitatividad es utilitaria. El ejemplo más claro de irrealitatividad es el *odio*, que tiende a rebajar el valor del tú. El amor es descubridor de valores; el odio es descubridor de disvalores: los dos *hacen ver*, pues, en distintas direcciones. La diferencia estriba en que el amor es *totalitario*: ve el valor y el disvalor, pues el auténtico amor no es un engaño. El odio invierte el orden gradual de fines: ve la totalidad en razón de una deficiencia, y no al revés. También el odio es una finalidad sin fin, o sea, no es utilitario.

Mientras se pueden dar razones para odiar no se odia de veras. El odio verdadero se enciende en el ser del tú por el tú mismo. El odio no se agota con querer un prejuicio para otro; como el amor no se agota con querer una utilidad para otro.

Incluso el odio verdadero puede unirse con el deso de dar algo útil al odiado, para rebajarlo "con generosidad". Lo irrealitativo es, así, suprautilitario (una persona es tanto más irrealitativa cuanto *más* mala y *menos* utilitaria es; la satisfacción en el mal ajeno es la más pura alegría: pura, porque no hay utilidad).

La realitatividad (79) no está limitada al intelecto. Podemos, por ejemplo, hablar de un sentimiento realitativo o de un movimiento anímico realitativo. El entusiasmo con que escuchamos una sinfonía es un sentimiento realitativo (por diferencia de una aclamación sugestiva). Un movimiento anímico realitativo es el amor. El amor es la más alta realización de la realitatividad. El amor es una consonancia con un proyecto axial dinámico. Se da sólo ante un objeto que se despliega conforme a una legalidad de sentido. Sin embargo, la realitatividad no se confunde con el amor

mirar en él la diferencia o el aspecto de persona, sin considerar su unicidad e irrepitibilidad personal. El otro es sólo un "caso". Si el ser del amor consistiera en utilizar al otro, entonces debería convertirse en indiferencia o enemistad tan pronto como el amante no pudiera ya utilizar al otro. Y, efectivamente, aquél que en la sociedad altruísta es independiente, y con el cual no se puede tener una "solicitud", éste tal aparecerá bien pronto como un cuerpo extraño que ya no es amado e incluso es odiado. Así se comprende el odio del aparato burocrático moderno contra las existencias autónomas y libres.

(79) A pesar de que el término "realitatividad" tiene su origen etimológico en el latino "res" y "realitas", nada tiene que ver con la *aridez* y el *desinterés* (sentido implícito que en nuestra lengua llevan esos términos). La realitatividad es una consonancia con la ley óptica del objeto, con exclusión de todo conato que se dirija a obtener un provecho del sujeto. Esto supone la propia entrega y la participación.

(pues dice más que éste). La justicia, la fortaleza y todas las virtudes clásicas, caen bajo el concepto capital de realitatividad.

Concluamos. Si aceptamos la pregunta por "el puesto del hombre en el cosmos" bajo la visual de una consideración doblemente relacional, evitaremos caer en la aporía de diferenciar con exceso al hombre del animal y además extremar su identificación en el plano de una relación objetivante. La *habitud radical* del hombre, la *habitud realitativa* (en su doble dimensión "originaria" y "original") ha sido entrevista sólo desde aquella visual. En ello estriba el singular *puesto* que el hombre tiene en el cosmos. Pero como a su vez el nivel de la *habitud realitativa* nos urge a preguntarnos por su *fundamnetno*, dejaremos este interrogante para otra ocasión.

DR. JUAN CRUZ CRUZ

Universidad de Navarra