

REFLEXIONES EN TORNO A LA DIFERENCIA ESENCIAL ENTRE ANIMALES Y HUMANOS: ¿UN PROBLEMA CONSTITUTIVO DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA?

Óscar Barroso Fernández. Universidad de Granada

Resumen. Se pretende articular distintos planteamientos filosóficos, que se hacen cargo de las diferencias cualitativas entre humanos y animales, fundando, de arriba abajo, los paradigmas simbólico (Cassirer), intersubjetivo (Torodov) y espiritual (Scheler). Tal intento se apoyará en la perspectiva integradora de Zubiri. Se analizan, además, los peligros que conlleva la insistencia en definir lo humano por contraposición a lo animal: la tendencia al dualismo entre lo biológico y lo cultural, y a acabar rompiendo la diferencia entre la esencia físico-biológica y la metafísico-trascendental.

Abstract. It is the aim of this paper to articulate different philosophical views that take into account the qualitative differences between humans and animals. To this purpose I integrate Cassirer's symbolic paradigm, Todorov's intersubjective one, and the spiritual paradigm of Scheler's basing (top-down) each one on the other. Zubiri's all-arching (integrative) perspective should serve as a basis for such an attempt. The paper will further analyze the dangers that threaten the persistent attempt to define 'the human' by contrast to 'the animal': the tendency to draw a dualism between the biological and the cultural, and to end up breaking the difference between psycho-biological considerations and transcendental metaphysical ones.

1. Tres paradigmas antropológicos: símbolo, sociedad y espíritu

A grandes rasgos, en el hacer referencia a la diferencia esencial entre animales y humanos se están diciendo dos cosas: 1. que todos los animales no humanos, desde la ameba hasta el chimpancé, comparten la misma esencia; 2. que esa esencia es distinta de la humana. Si nos estuviéramos refiriendo a la esencia físico-biológica, es claro que no se podrían mantener estas tesis sin ignorar fragantemente lo que la ciencia actual dice al respecto. Si pensamos en el concepto de esencia desde el punto de vista de la especie biológica, la ameba es tan esencialmente distinta del hombre como del chimpancé; incluso éste último, en lo que a semejanzas del código genético se refiere, está mucho más cerca del hombre que de la ameba. Por ello, el término "esencia" es aquí utilizado en otro sentido, un sentido al que podemos denominar metafísico-trascendental. Esta esencia se halla no en el orden cuantitativo, sino en el cualitativo.

No se piense que se desprecia con ello la cuestión desde el punto de vista físico-biológico, todos los filósofos que van a desfilarse apretadamente en este breve escrito tuvieron en cuenta los resultados que desde el ámbito de la etología, la sociobiología o la psicología evolucionista eran accesibles en su momento histórico. Y, aunque en una u otra forma defendieron una diferencia esencial entre el animal y el hombre, entendieron perfectamente que ésta no podía ser buscada en el orden biológico. Cassirer, por ejemplo, tras hacer un breve recorrido histórico por las ideas antropológicas en su *Antropología Filosófica*, afirma que a partir del siglo XIX, con el éxito de la biología de la mano de Darwin, todo proyecto filosófico de una antropología tiene que contar con las premisas básicas de este saber; la fundamental es que la vida orgánica ha de ser entendida "como un mero producto del cambio"¹ Sólo hace falta acudir a la noción de causa material para entender a la perfección la transformación gradual de la vida a lo largo del proceso evolutivo.

Pero cuidado, sólo si todo lo humano pudiera reducirse a lo vital, la biología y la teoría evolucionista —hoy la hegemonía la tiene la psicología evolucionista— podrían dar perfecta cuenta del ser humano. Y esto es lo que no está dispuesto a aceptar

¹ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, FCE, México, 1945, pág. 39.

Cassirer: el hombre no es sólo vida, sino también cultura, y éste ámbito tiene una estructura teleológica irreducible.² Entre el sistema efector y receptor del ser humano, se encuentra todo el sistema simbólico, responsable de la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. Cassirer no va a profundizar en cómo se produce el sistema simbólico, sino que se centra en el simbolismo mismo y descubre en ello lo peculiarmente humano.

La diferencia cualitativa puede ser explicada a través de la distinción entre señal o signo y símbolo. El animal puede acceder al signo, pero nunca al símbolo. A juicio de Cassirer “señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son ‘operadores’; los símbolos son ‘designadores’”³

Cassirer se detiene en dos problemas fundamentales para nuestros objetivos: en primer lugar, lo que supone la simbolización para el ser capaz de llevarla a cabo; en segundo lugar, si los experimentos que han intentado mostrar poderes de simbolización en primates, han tenido éxito. Respecto al primer punto, concluye que a través del símbolo el hombre ha conseguido abrirse a una nueva dimensión de lo real, no sólo más amplia, sino cualitativamente nueva; no se encuentra *encerrado* en el universo físico, no se encuentra limitado por la necesidad de una respuesta orgánica, sino que es capaz de retardar dicha respuesta, y, mientras tanto, en tal retardo ha descubierto todo un mundo, el mundo de las ideas, de las creaciones y los proyectos.

Respecto al segundo punto, Cassirer se hace cargo de los experimentos con primates más importantes de su época que defienden la capacidad de simbolización en éstos. La conclusión será que aunque los experimentos mostraron la capacidad de desarrollar un “lenguaje emotivo” por parte de los primates, éstos no parecen capaces de designar o describir objetos, que es en lo que efectivamente consiste la simbolización. La diferencia respecto al ser humano es fundamental incluso aceptando que los animales superiores tienen “imaginación creadora”⁴ es decir, capacidad para resolver problemas de una manera no puramente mecánica ni reductible al ensayo y error, sino a través de una visión anticipadora irreducible a la presencia de un estímulo inmediato. Podemos decir que gracias a esta imaginación algunos animales tienen una *inteligencia práctica*, pero la inteligencia humana es más que eso, es *inteligencia simbólica*. El animal podrá usar, incluso inventar, instrumentos, pero este poder estará siempre limitado a un plexo práctico, estará guiado por la necesidad de satisfacer apetitos. Sólo cuando la inteligencia deja de estar restringida a casos particulares (por ejemplo, al contexto inmediato de cómo coger esa banana del árbol), sólo cuando rompe estos márgenes abriéndose al universal, rebasamos el umbral cultural, el umbral propiamente humano. Y, precisamente, es la función simbólica la que constituye el fundamento de este poder de universalización. Por lo demás, una inteligencia con capacidad de universalización, no es otra cosa que una inteligencia racional.

En el análisis de Cassirer, la simbolización actúa sobre lo social modificando una socialidad previa. Es decir, tanto en el animal como en el humano se puede detectar un componente social, pero éste no es distinto en sí mismo, sino que es la simbolización la que introduce la verdadera diferencia. En cambio, para Torodov, lo social es por sí mismo irreducible a la agrupación animal. De alguna forma, aquí es lo social lo que está a la base del simbolismo, y no el simbolismo a la base de lo social.

Torodov nos muestra, a través del análisis de la relación filial, cómo en el ser humano se da un comportamiento social irreducible al gregarismo animal: “al cabo de algunas semanas se produce un acontecimiento específicamente humano, sin equivalente en los otros mamíferos: el niño intenta captar la mirada de su madre, no sólo para que ésta vaya a alimentarlo o a reconfortarlo, sino porque esta mirada

² *Ibid.* pág. 41.

³ *Ibid.* pág. 57.

⁴ *Ibid.* pág. 59

en sí misma le aporta un complemento indispensable: lo confirma en su existencia”⁵ A través del reconocimiento materno, el niño pretende confirmarse como existente. Este es el punto de inflexión entre la animalidad y la humanidad. El animal *vive*, pero sólo el hombre *existe*. El comportamiento social muestra que en el ser humano hay una *incomplétude* originaria, y en la dinámica de reconocimiento que constituye lo social encontramos lo humano, irreductible a todo comportamiento animal. El hombre vive en su propio cuerpo –en esto no hay diferencia con los animales–, pero comienza a existir sólo por la mirada de los otros.

Pero, podríamos preguntarle a Torodov, ¿es lo social lo que funda lo característicamente humano o sólo la manifestación de algo previo? ¿La *incomplétude* es un rasgo social o lo social una manifestación de la *incomplétude*? Aun cuando la *incomplétude* remita necesariamente a lo social, ¿es reductible a ello?

La importancia del análisis de la diferencia entre el hombre y el animal para la antropología filosófica se capta en el mismo momento inaugural de esta disciplina. Escribe Scheler, al principio de *El puesto del hombre en el cosmos*: “dilucidaré tan sólo algunos puntos concernientes a la *esencia del hombre en relación con las plantas y el animal*, así como al *singular puesto metafísico del hombre*”⁶ Como ocurre con Cassirer, Scheler, aún en la resaca del festín de la biología en la segunda mitad del siglo XIX, tiene claro que ya no tiene sentido defender la contraposición a nivel biológico entre el hombre y el animal. Desde esta perspectiva, el ser humano permanece completamente “subordinado al concepto de animal”. La singularidad del hombre, su puesto singular, no debe ser buscada en su naturaleza, no es aquí donde encontraremos lo esencial. Lo que le coloca en este lugar singular no es la *vida*, sino el *espíritu*.

El espíritu no coincide con la *psique*. De hecho, el animal tiene psique, y puede observarse que su conducta no está regida sólo por el instinto, sino también por el hábito y la inteligencia práctica. Con ello, la conducta animal no es reductible a lo innato y hereditario. A medida que los animales se vuelven más complejos, crece la “*formalización y separación del organismo individual* de los vínculos de la especie y de la inflexible rigidez del instinto”⁷ hasta el punto de que Scheler no tiene problemas para aceptar, ni los experimentos que demuestran la capacidad de aprendizaje en el animal, ni, y mucho más allá, los que quieren demostrar que en los mamíferos superiores se puede observar cierta facultad de elegir y anticipar soluciones a través de “la *comprensión súbita de un nexo objetivo o de su valor en el entorno*”⁸

Pero Scheler no está dispuesto a eliminar la diferencia esencial entre el hombre y el animal, así que la única salida que le queda es defender que mientras la inteligencia animal está orgánica y prácticamente determinada –es decir, obedece a una necesidad puramente biológica y se reduce a la consecución del fin impulsivo que la activó–, la inteligencia humana “puede ponerse al servicio de fines específicamente *espirituales*”. En el *espíritu* está la diferencia esencial, aunque para mantener esta diferencia sea necesario decir que lo esencialmente humano se halla opuesto a la vida. No entremos por ahora en esta cuestión y contentémonos con recordar, someramente, en qué consiste este espíritu. Comprende: el pensamiento conceptual, la intuición de fenómenos originarios o esencias, y cierta clase de actos emocionales y volitivos (como la bondad o el arrepentimiento). Una “persona”, concepto central de la antropología, no es más que un centro de actividad de lo espiritual.

Quiero remarcar que gracias al espíritu el hombre escapa a la rigidez del *medio* y se abre al *mundo*. Que el hombre está abierto al mundo quiere decir que puede rebasar los centros de resistencia del mundo, convirtiéndolos en objetos, y, con ello, puede captar “el *mismo ser-así* de estos objetos”⁹ Es decir, mientras que para el animal las cosas no son más que aquellas resistencias a las que debe responder constituyendo por ello el medio de su vida –cosas restringidas a su función medial–,

⁵ T. Torodov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid, 1995, pág. 47.

⁶ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, Alba, Barcelona, 2000, pág. 34.

⁷ *Ibid.* pág. 58.

⁸ *Ibid.* pág. 60.

⁹ *Ibid.* pág. 67.

para el hombre son mucho más que esto: al no quedar reducidas al sistema vital impulsivo y a ser momentos funcionales del proceso sensorial, el conjunto de ellas deja de ser medio para la vida y se convierte en mundo.

A juicio de Scheler, lo que el espíritu ha hecho con ello es “desrealizar” la cosa, aniquilar su poder de realidad. La realidad se equipara con la resistencia, y lo que queda tras la anulación de las resistencias es la objetividad. La cosa para el espíritu no es realidad, sino *objetualidad*. El puro ser-así de la cosa no es más que su ser objetual. Ser al que se llega por la capacidad de sublimación de la energía impulsiva que tiene el espíritu, por el ascetismo de la vida.

Salta a la vista la tendencia dualista de los planteamientos de estos tres autores. La razón es clara: la comprensión de que la diferencia biológica entre humanos y animales es mínima, mientras que la diferencia cualitativa parece inmensa. En esta situación no es difícil dar el salto a tesis que funden la diferencia cualitativa a través de una exagerada separación de lo biológico y lo cultural. En el caso de Scheler, para quien la diferencia entre la psique animal, que la hay, y la humana es sólo de grado, la necesidad de desvincular lo humano diferencial de la praxis es radical. Al ser capaz el animal de inteligencia práctica, no es de extrañar que Scheler concluya que “entre un chimpancé inteligente y Edison, considerado éste exclusivamente como técnico, sólo existe una diferencia *de grado*, aunque ciertamente enorme”¹⁰

Cassirer no es tan radical, no llega al ascetismo, pero también provoca un cortocircuito entre la dimensión práctica de la vida y el poder de simbolización. Incluso, para remarcar la distancia entre signo y símbolo, se ve en la necesidad de separar sensibilidad y humanidad: “un ser humano –escribe– no depende en la construcción de un mundo humano de la cualidad de su material sensible”¹¹ Frente a la inteligencia signitiva animal, sometida a lo sensible, la inteligencia simbólica, y por ello racional, del ser humano consigue desprenderse, como si de sobras se tratara, de los datos sensibles. El paso siguiente será identificar lo sensible con lo real y contraponerlo al ideal. El animal se halla confinado a lo real, mientras que el hombre se mueve esencialmente en el ideal. Dualismo e idealismo parece ser el precio a pagar para mantener la distancia esencial entre hombre y animal.

Más de lo mismo encontramos en la distinción de Torodov entre vida y existencia; frontera insalvable biológicamente y punto de inflexión de lo propiamente humano.

La cuestión es, ¿no es posible pensar en un planteamiento antropológico que supere la tendencia a escindir lo vital de lo humano sin que, al mismo tiempo, reduzca lo humano a lo animal? Creo que éste ha sido uno de los objetivos fundamentales de todo el pensar zubiriano. Es lo que voy a analizar a continuación.

Al mismo tiempo, la tendencia al sistematismo e integración de Zubiri nos hará entender que Cassirer, Torodov y Scheler no nos ofrecen tres paradigmas enfrentados, sino que hablan de tres dimensiones de lo humano que pueden ser perfectamente integradas. Las dudas que enlazaban las someras exposiciones de cada uno de los autores tratados pretendían integrar las tres perspectivas concatenándolas en un orden de fundamentación: lo simbólico se halla fundando en lo social, y lo social en algo a lo que parece apuntar Scheler y que por ahora vamos a dejar sin nombre.

2. El hombre, animal de realidades y realidad integral

A juicio de Zubiri, el ser humano, en tanto que “sustantividad biológica”, comparte con todos los seres vivos la capacidad de cierta “independencia” y “control específico” sobre el medio en que vive¹² pero lo cierto es que en él independencia y control llegan a un nivel tal que el medio deja de ser *medio* para convertirse en *mundo*. La proximidad a Scheler es clara, pero si para Scheler la explicación de la

¹⁰ *Ibid.* pág. 66.

¹¹ *Op. cit.* pág. 63.

¹² X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, págs. 51-52.

diferencia entre medio y mundo pasa por la contraposición hasta el antagonismo de vida y espíritu, en el caso de Zubiri se funda en la integración del sentir y el inteligir, a través de la *inteligencia sentiente*.

Tanto en el sentir animal como en el propiamente humano, el sentir intelectual, podemos observar tres momentos procesuales en intrínseca unidad: “suscitación”, “modificación tónica” y “respuesta”¹³ Pero mientras que en el sentir animal, mero sentir, estos momentos se reducen a un proceso *estimulativo*, en el caso del hombre los estímulos son aprendidos como *realidades*. La suscitación es ahora inteligencia sentiente, la modificación tónica es “sentimiento afectante” y la respuesta “volición tendente”. Zubiri quiere evitar la ruptura entre lo sensible y lo intelectual.

Esta diferencia entre el animal y el ser humano tiene su origen en la distinta manera que tienen de sentir las cosas; no en tanto al contenido, sino en tanto a lo que Zubiri llama “formalidad”¹⁴ Cuando aprehendo un determinado contenido, lo hago en una determinada formalidad, *queda* de una determinada forma. Hay dos tipos fundamentales de formalidad: la de *estimulidad* y la de *realidad*; la primera es propia del animal, la segunda, del hombre. En la formalidad de estimulidad hay, en primer lugar, la impresión de algo *objetivo* –incorpora, desde luego, un momento de *pathos*, pero también un momento de independencia–; en segundo lugar, se trata de una formalidad estimulante, es decir, ordenada a la respuesta; por último, es también *estimúllica*, es decir, se agota en ser estimulante, la independencia está siempre y en todo caso ordenada a la respuesta. En la formalidad de realidad se aprehende también el estímulo; lo que ocurre es que no se aprehende el contenido como meramente estimulante, sino como algo que pertenece a la cosa “de suyo”.

Lo importante es captar que se trata de dos alteridades distintas. En ambos casos el contenido es algo que queda en el sentiente como algo otro, independiente; pero no es la misma la independencia del estímulo que la de la cosa real. La alteridad de realidad es la alteridad de un contenido que se presenta como “de suyo”, como algo “en propio”, con un “prius” a su mismo presentarse, que excede su actualización en la inteligencia y es independiente de su acto de presentación ante ésta. Es una independencia en la que se siente que aquello que está presente pertenece primariamente a la cosa y no a la inteligencia en que se presenta, mientras que para el animal la independencia se reduce a ser *signo* para una respuesta. Para él, sí, se trata de algo independiente, pero sólo en la medida en que se ve obligado a ofrecer una respuesta; si no se tratara de algo a lo que necesariamente tuviera que responder, no sería aprehendido.

Es desde aquí desde donde se entienden los conceptos de “medio” y “mundo” zubirianos. El plexo de cosas en formalidad de estimulidad es medio; mientras que en formalidad de realidad es mundo. Mundo es la “respectividad” de lo real en tanto que real. Frente al carácter hermético del medio, el mundo es una respectividad *abierto*, porque la propia formalidad de realidad, la aprehensión de realidad como “de suyo”, nos lanza siempre más allá de lo aprehendido.

Creo que el paralelismo con los conceptos de “mundo” y “el mismo-ser-así” de Scheler es claro. Aunque para Zubiri no se puede identificar resistencia y realidad. El concepto de realidad es mucho más rico. Aprehender la realidad es aprehender la apertura del mundo. Con lo que no nos vemos en la obligación, a su vez, de establecer una ruptura entre lo real y lo ideal. Ni, por supuesto, a situar lo propiamente humano más allá de la inteligencia práctica: “Inteligir y sentir no sólo no se oponen sino que, pese a su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, una misma estructura que según por donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual. Gracias a ello, el hombre queda inamisiblemente retenido en y por la realidad: queda en ella sabiendo de ella. Sabiendo ¿qué? Algo, muy poco, de lo que es real. Pero, sin embargo, retenido constitutivamente en la realidad. ¿Cómo? Es el gran problema humano: saber estar en la realidad”¹⁵

Lo fundamental, lo que distingue radicalmente al hombre del animal, es su

¹³ X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1981, págs. 28-29.

¹⁴ *Ibid.* p. 35.

¹⁵ X. Zubiri, *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1984, págs. 351-352. En mi libro *Verdad y acción* (Comares, Granada, 2002) perseguía recalcar el momento práctico de la verdad en la filosofía de Zubiri.

capacidad de aprehender la realidad. El hombre es, ante todo, *animal de realidades*.

¿Dónde situar en este planteamiento lo social y lo simbólico? Empezando por lo social, hay que decir que es gracias a la aprehensión de realidad como el ser humano supera la mera “versión colectiva” animal para constituir “sociedad”. Por su propia estructura filética, por ser un miembro de una especie biológica determinada, todo ser vivo está vertido al resto de seres de su misma especie. Pero mientras que en el caso del animal la versión es meramente *material*, en el caso humano esta versión es una versión *real*; cada ser humano esta esencialmente abierto a lo humano en tanto que realidad, “vinculado” socialmente. Sólo entonces la convivencia es social, constituyendo la “socialidad” una dimensión esencial del ser humano, no un agregado a una realidad ya acabada¹⁶ Entiéndase bien, no es sólo que el hombre dependa de los demás. También las abejas, por ejemplo, dependen de su unión. Pero el hombre es un animal de realidades y por ello queda ante lo humano como realidad. Aquí reside el carácter formal de la vinculación: vinculación a los otros y a ciertas cosas físicas, como su país o su tierra, a su “morada”¹⁷

Como Torodov, Zubiri hace referencia, para defender su posición, a la relación filial. No voy a entrar ahora en este tema¹⁸ pero no es complicado imaginarse cómo la radical *incompletude* de la que habla Torodov puede pensarse fundada sobre la capacidad de aprehender la realidad y la apertura infinita que esto supone. Y cómo, en el caso de Zubiri, la defensa de la socialidad humana, no pasa por la oposición de vida y existencia, al ser la versión biológica un momento constitutivo suyo.

La simbolización, por último, se halla montada sobre la socialidad y mediada, además, por la “expresión”¹⁹ *Expresión* es la manera en que una persona, una realidad capaz de aprehender la realidad, se exterioriza ante otras personas. Es decir, es un fenómeno esencialmente humano. La expresión es la exteriorización de una realidad que *sabe* que lo expreso es su propia realidad. Podríamos decir que el animal se exterioriza materialmente, mientras que el humano lo hace formalmente. La expresión, obviamente, está montada sobre la socialidad, ya que necesariamente para que haya expresión tiene que haber otros ante los que expresarse. Hasta tal punto esto es así, que son los otros lo que me enseñan a expresarme: se meten en mi vida y me expresan su realidad, con lo que yo aprendo a expresarme como ellos.

La expresión aún no es un fenómeno *intencional*, sino que “es una estructura real y física de mi vinculación a los demás, la habitud de alteridad que como realidad modula y exterioriza físicamente mi sustantividad”²⁰ La intencionalidad, a este respecto, llega tarde: “Porque la expresión no es un fenómeno intencional, es falso definir al hombre primariamente en esta dimensión simplemente desde el *legein* y decir que el hombre es *zoom logon ejon*, animal capaz de hablar. La expresión no queda vinculada primariamente ni exclusivamente al *logos*; por consiguiente, en lo que tiene de inteligencia, la expresión no es algo que afecta a la inteligencia como *noesis*, sino como *ergon*, es un fenómeno de *noergia*. Por eso en su dimensión radical de habitud de alteridad, la exteriorización del hombre es una expresión, y aquello que define al hombre es ser *animal expresivo*”²¹ Sólo cuando la expresión cobra un carácter intencional, aparece el poder de simbolización, pero esto, como digo, no es primario, aunque a la postre pueda marcar una diferencia enorme entre el animal y el hombre, tanta como la diferencia que supone el tener o no tener cultura.

En fin, es por la aprehensión de realidad por la que el hombre puede abrirse al mundo; y por ella, también, la socialidad y la simbolización son dimensiones esenciales suyas. El hombre es animal de realidades, animal social y simbólico. Y todo ello sin necesidad de escindir vida y espíritu, vida y existencia o realidad e idealidad.

¹⁶ *Sobre el hombre*, pág. 196.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 255.

¹⁸ He tratado el asunto en “Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri”, *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana*, en prensa.

¹⁹ *Sobre el hombre*, págs. 275-279.

²⁰ *Ibid.*, pág. 281.

²¹ *Ibid.*, pág. 282.

3. El lastre humanista

Pero no todo son ventajas en el planteamiento zubiriano; a medida que elimina la distancia entre lo biológico y lo cultural, se ve obligado a introducir acotaciones dentro del orden biológico mismo claramente insuficientes.

En primer lugar, desde el planteamiento zubiriano, cualquier nota psíquica queda totalmente desterrada del mundo animal. Al ser la inteligencia humana fundamentalmente práctica, se entiende que el instinto sea la única herramienta que permite explicar la conducta animal, sin romper las fronteras entre lo humano y lo animal; la conducta conforme al hábito y la inteligencia prácticamente determinada acercarían es exceso al animal a la esfera privilegiada de lo humano. El animal aparece casi como un autómatas encasillado en la invariabilidad del instinto; cualquier conato de aprendizaje, de intuición sagaz o anticipatoria es prácticamente inexplicable desde el esquema zubiriano; insisto, prácticamente inexplicable sin eliminar la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Dada su manera de concebir lo humano, si aceptara el planteamiento scheleriano se vería obligado a ver sólo una diferencia gradual en la formidable historia que se puede contar desde los primeros seres capaces de sensibilidad y hasta el ser humano. La creciente formalización que supone progresivamente una conducta conforme no sólo al instinto, sino también al hábito y la inteligencia práctica, impediría el establecimiento de una frontera nítida entre animales y humanos. Uno tiene la sensación de que el acierto a la hora de ofrecer una explicación del ser humano en su realidad práctica, se salda con una descripción insuficiente por simplista del comportamiento animal.

En segundo lugar, al romper la distancia entre lo biológico y lo cultural o espiritual, Zubiri se ve inducido a introducir elementos especulativos que expliquen la gran diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. El concepto de "elevación"²² es ejemplar al respecto. La evolución no le parece suficiente para explicar la novedad que supone la psique humana, así que junto al principio de la evolución, es necesario situar el de la elevación. Como la evolución, la elevación es un principio del cosmos, una manera de dar de sí la materia que no puede reducirse a la evolución. Quede claro que no es algo que se opone a lo biológico, es un movimiento genético, como la evolución, pero irreductible a la evolución misma. Es un movimiento de la materia, aunque no por la materia misma: "En la transformación, en la sistematización, en la génesis y en la evolución animal, la materia da desde sí misma por sí misma. En la hominización da desde sí misma pero no por sí misma"²³ Claramente, Zubiri está dando el salto a la trascendencia.

Si nos fijamos bien, el causante tanto de un error como de otro es la necesidad de defender a toda costa la diferencia esencial entre hombres y animales.

Pero, ¿tan importante resulta esta diferencia para la antropología filosófica? ¿Quita un ápice de verdad eliminar del planteamiento de Scheler, Cassirer o Zubiri la referencia al animal para entender lo que es el hombre?

La filosofía, en tanto que no renuncie a los *métodos introspectivos*, está especialmente preparada para saber mucho sobre el hombre, pero muy poco del animal. En *Inteligencia sentiente* Zubiri afirma estar interesado por el análisis del *hecho* mismo de la *intelección* y no por una *teoría* en torno a qué sea la *facultad intelectual*. Lo segundo, la teoría, debe estar siempre construida sobre un análisis de la *intelección* misma: "Trátase, pues, de un análisis de los actos mismos. Son *hechos* bien constatables, y debemos tomarlos en y por sí mismos, y no desde una teoría de cualquier orden que fuere"²⁴ Pero, entonces, podríamos replicarle a Zubiri, ¿en razón de qué podemos hacer referencia en un mero análisis a la forma en que el animal siente? Tendríamos que estar en su piel para no rebasar la mera descripción de hechos. La afirmación de que el sentir humano es un sentir intelectual, o la inteligencia una inteligencia sentiente, pretende ser una mera constatación de hechos, pero la tesis de que el sentir animal es mero sentir, sin notas intelectivas, no puede serlo en

²² *Ibid.* págs. 455-476.

²³ *Ibid.* págs. 475-476.

²⁴ *Inteligencia y realidad*, pág. 20.

ningún caso. Necesariamente, se basa en un análisis externalista de la conducta animal. La sola diferencia metodológica invalida la contraposición esencial. Puede, además, que el error metodológico conduzca a un error ontológico: que la tendencia a ver una continuidad entre lo humano y lo animal cuando en ambos casos se utiliza una metodología externalista, y la tendencia a ver una ruptura cuando se usa una metodología introspectiva en el primer caso y externalista en el segundo, no sea casual.

Entonces, ¿es este problema irresoluble? ¿Es imposible llegar a saber si hay una diferencia esencial? Soy optimista y creo que un uso metodológico adecuado nos puede llevar a responder afirmativamente a estas preguntas. Pero para ello son necesarias dos condiciones: 1. que desde el ámbito de las ciencias biológicas y conductuales se supere la tendencia al reduccionismo –¿cuándo serán capaces de comprender que una identidad óptica entre lo corporal y lo mental no conlleva necesariamente una identidad ontológica?–; 2. que los filósofos sean conscientes de sus propias limitaciones cognoscitivas, y que, inversamente renuncien a pensar que una diferencia ontológica tiene que estar necesariamente constituida sobre una diferencia óptica.

“¿Qué es el hombre?” Sobre ello tiene mucho que decir la filosofía, porque lo humano no puede ser explicado recurriendo solamente a causas materiales, sino que requiere un saber capaz de hacerse cargo de la constatable *finalidad humana*.

El científico puede preguntarse: ¿se da *realmente* cultura animal? ¿se dan experiencias *realmente* intersubjetivas en los animales? ¿son los animales, finalmente, animales de realidades? Dejemos al que realmente puede estudiar el ‘ser animal’ que lo haga, dejémosle investigar si realmente tiene sentido la diferencia esencial en el orden cualitativo. Pero exijámosle, eso sí: 1. tener en cuenta lo que la filosofía dice al respecto, sin aniquilar como punto de partida lo humano cualitativo; 2. cumplir exquisitamente con las condiciones experimentales, no vaya a ser que nos quieran dar gato por liebre, por ejemplo, interpretando antropomórficamente los resultados experimentales²⁵

Lo que es claro es que la antropología filosófica no podrá solventar con sus propios métodos las cuestiones apuntadas. Pero éste no es su objetivo, sino, que ya es mucho, aclarar qué es cualitativamente el ser humano. Entendería que para aclararlo surgiera, como una cuestión didáctica, la contraposición con el animal. Es más fácil explicar qué es el hombre, si lo contraponemos a lo que no es. Pero sería ingenuo intentar reducir el enorme interés por la distinción a una causa puramente didáctica. La sensación es, por el contrario, que la diferencia esencial es a su vez esencial para los objetivos de la misma antropología filosófica. Pero, ¿es el hombre *menos digno si la diferencia esencial respecto al animal es irreal*? Sólo un excesivo *lastre humanista* nos haría responder afirmativamente a esta cuestión. Quizás llegó el momento de librar de un poco de peso a la antropología filosófica.

Óscar Barroso Fernández
Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
obarroso@ugr.es

²⁵ P. Laín, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa, Madrid, 1989, pág. 220.