

INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DE LA IDEA DEL HOMBRE

Si se le pregunta a un europeo culto qué es lo que le sugiere la palabra «hombre», en la mayoría de las ocasiones se le vendrán a la cabeza tres conjuntos de ideas en conflicto y completamente irreconciliables. Primero, el conjunto de pensamientos de la tradición judeocristiana de Adán y Eva, la Creación, el Paraíso y la Caída. En segundo lugar, el conjunto de pensamientos de la Grecia antigua en el que por primera vez en el mundo la conciencia de sí mismo del hombre llegó a concebir su especial posición por medio de la tesis de que lo característico del hombre es poseer «razón», *logos*, *phrónesis*, *ratio* y *mens*¹ (*logos* significa aquí tanto el habla como la capacidad de comprender el «qué» de todas las cosas). Con esta idea está estrechamente vinculada la doctrina de que incluso el universo entero se funda en una razón sobrehumana de la que el hombre, y únicamente él entre todos los seres, puede ser

¹ Las palabras griegas «lógos» y «phrónesis» se suelen traducir al castellano por «razón» y «prudencia» respectivamente. Hay que notar aquí, sin embargo, que esta «razón», para ser justos con el original griego, se tiene que entender en un sentido muy amplio como la lógica que penetra por igual la facultad de conocimiento racional, la capacidad lingüística humana y la realidad misma de las cosas particulares y que contribuye a crear lazos de sentido entre estas tres esferas. «Ratio» y «mens» son las correspondencias latinas de «razón» y «mente». (Nota del editor español)

partícipe. El tercer conjunto de pensamientos es el conjunto de pensamientos de la ciencia natural y de la psicología genética, defensoras de que el hombre es un producto último y muy tardío del desarrollo del planeta Tierra, un ser que solo se distingue de las formas previas del reino animal en el grado de complejidad en el que se combinan unas energías y capacidades que, en sí, aparecen ya en la naturaleza infrahumana. Estos tres conjuntos de pensamientos carecen de unidad entre sí. De esta manera es como poseemos una antropología científica, una filosófica y una teológica que, sin embargo, se desentienden las unas de las otras. *Todavía carecemos, por tanto, de una idea unitaria del hombre.* Más aún, la multiplicidad, siempre en aumento, de las ciencias particulares que se ocupan del hombre, por muy valiosas que estas sean, lejos de iluminarla lo que hacen es ocultar su esencia. Si además se considera que los tres conjuntos de ideas tradicionales que acabamos de mencionar están hoy ampliamente desprestigiados, muy especialmente la solución darwinista al problema del origen del hombre, se puede decir que nunca antes en la historia el hombre se había tornado tan problemático para sí mismo como lo es en la actualidad.

Por eso me he propuesto ofrecer un nuevo ensayo de antropología filosófica partiendo de los más amplios fundamentos. En lo sucesivo, no obstante, serán discutidos solo algunos puntos que afectan a la *esencia del hombre en relación con las plantas y los animales*, así como los que afectan al *singular puesto metafísico del hombre*, y apuntaré una pequeña parte de los resultados a los que he llegado.

Ya la palabra y el concepto «hombre» contienen una enojosa ambigüedad sin cerciorarse de la cual no puede acometerse de ninguna manera la pregunta acerca del singular puesto del hombre. Esta palabra debe proporcionar, llegado el momento, ciertas características exclusivas que el hombre posee en su morfología como subgrupo de la especie de los vertebrados y

de los mamíferos. Es evidente sin embargo que, como quiera que se forme este concepto, el ser vivo designado como «hombre» no solo queda *subordinado* al concepto de animal, sino que además constituye una parcela relativamente pequeña del reino animal. Este sigue siendo el caso, cuando con Linneo se alude al hombre como la «cúspide del orden de los mamíferos vertebrados» (lo cual no deja de ser muy discutible tanto objetiva como conceptualmente) porque esta cúspide, como toda cúspide, pertenece aún a la cosa de la que es cúspide. Con completa independencia del concepto que resume la unidad del hombre en su modo de caminar erguido, en la modificación de la columna vertebral, en la nivelación del cráneo, en el portentoso desarrollo de su cerebro y la modificación de los órganos que trae como consecuencia el caminar erguido (como la oposición del pulgar al agarrar con la mano y el retroceso del maxilar y de los dientes), la misma palabra «hombre» designa también en el lenguaje cotidiano, y ciertamente en todas las culturas, algo tan completamente distinto que apenas se encontrará en el lenguaje otra palabra en la que se dé una ambigüedad similar. Y es que ha de designar al mismo tiempo un conjunto de cosas que se oponen radicalmente al concepto de «animal en general» y, por ende, a todos los mamíferos y vertebrados y lo hace en la misma medida en que se opone también al infusorio stentor², aunque no quepa duda de que el ser vivo denominado «hombre» es incomparablemente más semejante morfológica, fisiológica y psicológi-

² Los infusorios son microorganismos ciliados con forma generalmente ovalada. Fueron descubiertos por el biólogo holandés Leeuwenhoek (1632-1723) en infusiones de heno, de ahí su nombre. La investigación ha ido clasificándolos en distintos órdenes taxonómicos, por lo que hoy en día ya no conforman uno específico. El Stentor pertenece concretamente a la clase Heterotrichea y se menciona aquí en representación de las formas de vida más elementales. (Nota del editor español)

camente a un chimpancé de lo que el hombre y el chimpancé lo son al infusorio.

Está claro pues que este segundo concepto de «hombre» ha de tener un sentido totalmente distinto y un origen del todo diferente a los del primer concepto³. Por eso me gustaría denominar a este segundo concepto el «*concepto esencial de hombre*», en contraposición al primer concepto que atañe al sistema de la naturaleza. Nuestro tema es, por tanto, si *hay en general justificación* para que exista este segundo concepto que otorga al hombre como tal un *puesto singular* que no tiene parangón con el singular puesto que puedan ocupar los seres vivos de cualquier otra especie.

³ Cf. el artículo «Para una idea del hombre» (1914) en *Del derrocamiento de los valores*. Aquí se prueba que el concepto tradicional de hombre se constituye por su semejanza con Dios y que, por tanto, presupone la idea de Dios como punto de referencia.

I. LA ESTRATIFICACIÓN DEL SER PSICOFÍSICO: LA PLANTA, EL ANIMAL Y EL HOMBRE

1. EL IMPULSO AFECTIVO: LA PLANTA

La única forma de poner de manifiesto este singular puesto del hombre es prestar atención a la constitución del mundo biopsíquico. Para ello voy a partir de una *estratificación de fuerzas psíquicas* y capacidades semejante a la que la ciencia nos ha ido revelando poco a poco. En lo que respecta a los límites de lo psíquico, se puede afirmar que coinciden totalmente con los límites de lo vivo⁴. Junto a las propiedades ontofenómicas objetivas de lo que denominamos «vivo», tales como la automoción, la autoformación, la autodiferenciación y la autolimitación espaciotemporal (en las cuales no entraremos aquí), los seres vivos han de ser considerados no solo como objetos para los observadores externos, sino también como poseyendo *un ser interior y para sí* en el que se percatan de sí mismos, característica esta que les es esencial y que está, como bien puede mostrarse, en íntima correlación ontológica con los fenómenos objetivos de la vida en cuanto a su estructura y forma de discurrir. Se trata aquí del aspecto psíquico de la autonomía, la automoción, etc., de cualquier ser vivo, esto es, del fenómeno psíquico primordial de la vida.

⁴ La teoría de que lo psíquico comienza con la «memoria asociativa» o con el animal, o incluso únicamente con el hombre (Descartes), se ha mostrado equivocada. No obstante, es arbitrario atribuirle lo psíquico a lo inorgánico.

El estrato inferior de lo psíquico (lo que hace las veces de aliento que todo lo mueve, hasta en las más lúcidas alturas de la actividad espiritual, y lo que proporciona asimismo energía para la acción a los más puros actos de pensamiento y a los más delicados actos de extraordinaria bondad) queda constituido por un «*ímpetu afectivo*» que carece de todo tipo de conciencia, sensación o representación. En él lo «afectivo» y lo «impulsivo», que como tal tiene ya siempre una dirección específica y una tendencia «hacia» algo, por ejemplo, hacia la nutrición o hacia la satisfacción sexual, no están aún separados. Un mero «ir hacia», por ejemplo hacia la luz, y un «alejarse de», un placer y un sufrimiento sin objeto son sus dos únicas modalidades. Pero este impulso afectivo se diferencia estrictamente de los centros y los campos de fuerza que están a la base de las figuras que trascienden toda conciencia y que denominamos cuerpos «inorgánicos». A estos bajo ningún concepto se les puede atribuir en este caso ser interior de ninguna clase.

Este primer nivel de la evolución anímica tal y como queda representada en el ímpetu afectivo podemos y debemos atribuírselo a la *planta*. La impresión de que la planta carece de un estado interior se deriva únicamente de la lentitud de sus procesos vitales: esta impresión desaparece por completo cuando se utiliza la cámara super-rápida. Pero no se trata de ningún modo aquí, como ha hecho Fechner, de conceder a la planta, ya de entrada, «sensación» y «conciencia». Quien considere, como hace Fechner, que la sensación y la conciencia son los componentes fundamentales y más elementales de lo psíquico (lo cual es un error) tendrá que despojar a la planta de su ser animado. Lo cierto es que el ímpetu afectivo de la planta está ya supeditado a su medio, a su crecimiento frente a él en las dos direcciones fundamentales, hacia «arriba» y hacia «abajo», hacia la luz o hacia la tierra, pero supeditado solo a una *totalidad inespecífica* de estas dos direcciones del entorno, a posibles obstáculos y realidades importantes para la vida del organismo

vegetal que pudieran aparecer en sus trayectorias, pero no a componentes o estímulos medioambientales determinados, a los que ya corresponderían especiales cualidades sensibles o elementos figurativos. La planta reacciona, por ejemplo, específicamente a la intensidad de los rayos lumínicos, pero se mantiene indiferente respecto a los colores o a la dirección de aquellos rayos. Según las nuevas y detalladas investigaciones del botánico holandés Blaauw, no se puede atribuir a la planta ningún tropismo específico, ni sensación, ni el más mínimo atisbo de arco reflejo, ni asociación o reflejo condicionado y, precisamente por eso, tampoco se le puede atribuir ningún tipo de «órgano sensible», como ha intentado hacer Haberlandt. A los fenómenos motrices ocasionados por estímulos antes se los relacionaba con este tipo de cosas, pero se ha demostrado que son parte de los *movimientos generales del crecimiento de la planta*. Si ahora nos preguntamos cuál es el concepto más general de «sensación», se puede decir que es el de una *comunicación* específica de un estado momentáneo de los movimientos o de los órganos de un ser vivo (puesto que, al parecer, en animales superiores los estímulos ejercidos en el cerebro a través de las glándulas endocrinas dan lugar a las sensaciones más primitivas y son a su vez el fundamento tanto de las sensaciones orgánicas como de las sensaciones aferentes a partir de acontecimientos externos) dirigida *a un centro* y una modificabilidad de los movimientos que en cada caso y en virtud de esa *comunicación* se sigan en el momento posterior. De acuerdo con esta definición del concepto la planta no posee *ningún* tipo de sensación, ni «memoria» específica acerca de la dependencia de sus estados vitales proveniente de la totalidad de su historia anterior ni auténtica capacidad de aprendizaje como la que ponen de manifiesto los infusorios más simples. Las investigaciones que presuntamente corroboran la existencia en las plantas de reflejos condicionados y de un cierto aprendizaje por condicionamiento podrían haber inducido al error.