

EL MUNDO DEL HOMBRE

Autor: Prof. Carlos J. Tealdi

1. El viviente, ser “en” el mundo. El mundo de la planta

Según Josef Pieper (1970), es esencial a todo ser vivo tener mundo. Ser viviente quiere decir ser “en” el mundo. ¿No se encuentra la piedra también “en” el mundo? ¿ No está todo lo que hay “en” el mundo?. La piedra está, desde luego, en el mundo junto a otras cosas y con otras cosas. “En”, “con”, “junto a” son palabras que designan *relaciones*; pero la piedra no tiene, realmente, una relación con el mundo “en” el que ella está, ni tampoco con las cosas vecinas “junto a” las cuales y “con” las cuales está en el mundo.

La relación, en un sentido verdadero, se efectúa *de dentro hacia afuera*, es decir, solo existe relación cuando hay una intimidad, cuando existe un centro dinámico del que procede y al que es referido toda actuación. La interioridad, en este sentido cualitativo es la fuerza que un ser real posee de tener relación, de ponerse en relación con algo exterior; interioridad significa *poder de relación y de inclusión*. ¿Y mundo? Mundo equivale a *campo de relación*. “Solo un ser capaz de relación, solo un ser con interioridad, lo que quiere decir solo un ser vivo, tiene mundo; solo a él le corresponde existir en medio de un campo de relaciones” (Pieper, 1970: 103)

Tener mundo, pues, quiere decir ser centro y fundamento de un campo de relaciones. Ahora bien, mientras de más alto nivel es la interioridad de un ser vivo, lo que significa un mayor poder de relación, de tanto mayor y más alto nivel es su mundo.

El mundo más bajo es el de la planta, que en su amplitud espacial no va más allá de la *cercanía por contacto*. Pero aquí ya no es mera cercanía espacial, como la que existe entre un montón de guijarros tirados en el camino, sino que se trata de una verdadera relación, en el sentido originario y activo de “inclusión”. Las materias de que se alimenta la planta y que se encuentran en el ámbito de sus raíces, son introducidas en el recinto de la vida vegetativa por iniciativa del centro interior de la planta, mediante su poder de relación y asimilación. Y todo lo que es abarcado por el poder de interiorización de la planta constituye el campo de relación, el mundo de la planta. Así, la planta tiene mundo, el guijarro no.

1. Comportamiento animal y mundo animal

El mundo del animal, ya de mayor amplitud espacial y de más alto nivel, está en correspondencia con su mayor capacidad de relación, la fuera de relación del animal es más potente en la medida en que el animal puede *conocer sensiblemente*. Percibir algo es un modo de ponerse en relación con lo exterior completamente nuevo, comparado con el ser puramente vegetal.

Sin embargo, esto no significa que el animal, en tanto tiene ojos para ver y oídos para oír, perciba todas las cosas visibles y audibles de su alrededor. Alrededor o contorno no es todavía un mundo. Esta era la opinión general hasta las investigaciones sobre el mundo de los animales hechas por el biólogo Jacobo von Uexküll; hasta ellas se había aceptado generalmente que todos los animales dotados de ojos ven los mismos objetos. El descubrimiento de Uexküll es que ocurre algo muy distinto. “Los mundos circundantes de los animales, dice, no se asemejan en absoluto a la vasta naturaleza, sino a una reducida vivienda pobremente amueblada” (Uexküll, 1938: 63)

“Mundo circundante” o “entorno” significa un ámbito vital perfectamente delimitado sobre el que se establece de forma específica un ser animal. Esta limitación, sin embargo, no hay que entenderla necesariamente en un sentido espacial. Hay muchas especies animales que se mueven en amplios espacios geográficos; pensemos, por ejemplo, en las aves migratorias. A pesar de lo cual, viven en un entorno cualitativamente diferenciado. Cada mundo circundante está vinculado a determinadas condiciones de vida, propias de cada especie animal. El ejemplo célebre de Uexküll es el de la hembra de la garrapata, que tiene solamente tres sentidos: sentido de la luz, sentido del olfato y sentido de la temperatura. Con el sentido de la luz de su piel encuentra el camino en una rama, y los sentidos del olfato y la temperatura le dicen cuando pasa bajo la rama un animal de sangre caliente, sobre el cual se deja caer y cuya sangre puede beber. De esta manera, el riquísimo mundo que rodea a la garrapata se limita y transforma en un pobre producto, que consta esencialmente de tres características: su mundo circundante.

Para Uexküll existen tantos mundos animales como especies animales, determinados cada uno por las respectivas finalidades vitales. El campo de relación del animal no es, por consiguiente, su contorno ni mucho menos “el mundo”, sino su “mundo circundante”, en este sentido preciso: “un mundo del que es omitido algo, un medio recortado al que el propietario está adaptado y en el que está al mismo tiempo encerrado” (Pieper, 1970: 107)

La vida animal está, pues, estrechamente vinculada a un entorno delimitado y preciso. Y ello porque el animal en su constitución biológica está *especializado* para determinadas condiciones ambientales. Su configuración corporal, la disposición de sus miembros, su modo de alimentarse y de vivir, presentan una adaptación estructural a un ambiente perfectamente definido para cuyo dominio vital el animal está preparado de un modo específico. Animal y mundo circundante se corresponden, dice Uexküll, como la llave y la cerradura.

Ligada a la especialización está la estructura *instintiva* del animal, que le prescribe como ha de comportarse en cada situación. El animal capta su mundo de un modo directamente vital, regido por el instinto. En tal sentido, solo percibe los contenidos que le brindan una satisfacción vital; lo demás simplemente no existe para el animal. Ya Scheler estableció el principio de que “lo que no sea interesante para los instintos, no es dado; y lo que es dado, es dado solo como centro de resistencia de sus apetitos y repulsiones” (Scheler, 1960: 65)

Una de las características del instinto es la seguridad con que se manifiesta su actuación. Por instinto entendemos en general un comportamiento hereditario, innato en cada individuo y fijado de un modo específico, que está al servicio de la conservación de la especie y de la vida del individuo. Es, por consiguiente, una forma de comportamiento innata en el animal, que no se aprende ni se consigue con el ejercicio y el hábito. Ciertamente es que también ese comportamiento tiene que desarrollarse en determinadas circunstancias mediante el ejercicio – el pájaro tiene que “aprender” a volar”, pero ese ejercicio y aprendizaje acontece de una forma específica para cada especie animal. Dentro del marco de la seguridad del instinto existe además un cierto juego del comportamiento particular, pero no se produce nada realmente nuevo. “El instinto puede, sin duda, perfeccionarse por obra de la experiencia y del aprendizaje, como se ve, por ejemplo, en los instintos de los animales cazadores, en quienes es innato perfectamente el instinto de perseguir una pieza determinada, mas no el arte de practicar esta caza con éxito. Pero lo que el ejercicio y la experiencia

consiguen en esto es comparable exclusivamente a las variaciones de una melodía, no a la obtención de una melodía nueva” (Scheler, 1970: 42)

Vinculada al comportamiento instintivo está la denominada “conducta inteligente” de los animales. Si bien en el animal no se dan los fenómenos específicos de la inteligencia humana - captación de esencias, pensamiento conceptual, juicio, razonamiento-, puede utilizarse la palabra “inteligente” en un sentido amplio y desde luego analógico. Con ello, se quiere expresar que, en determinadas circunstancias, también el animal es capaz de enfrentar situaciones nuevas por encima del comportamiento instintivo propio de la especie; puede resolver problemas nuevos que se le planteen, en cuanto que es capaz de captar relaciones prácticas y comportarse de conformidad con las mismas. Parece no existir ninguna duda de que tales fenómenos se dan también en el comportamiento animal. Las conocidas experiencias de Köhler con los monos chimpancés, experiencias que han continuado desarrollándose desde entonces, así inducen a pensarlo. “Köhler atribuye acciones inteligentes muy sencillas a los animales de sus experimentos; y con plena razón a mi juicio”, afirma Scheler (1970: 57). Las observaciones demuestran, sin embargo, que si bien el animal es capaz de captar relaciones y comportarse de acuerdo a ellas, esto lo hace siempre y exclusivamente dentro del marco de su vida instintiva y de su entorno fijo y limitado. La captación animal de las relaciones se orienta siempre hacia la esfera práctica y vital con la que se pretende o se logra la satisfacción de un instinto. Se trata solo de una inteligencia “práctica y orgánicamente condicionada”, como lo expresa Max Scheler. De donde se sigue que la vinculación al entorno y al instinto no se quiebra ni se supera con una conducta animal “inteligente”.

2. Conducta humana y mundo humano

Si dirigimos ahora la mirada al hombre y al mundo que le está coordinado ¿de qué clase y de qué fuerza es la capacidad de relación del ser humano? Hemos dicho que la capacidad de relación del animal es, comparada con la de la planta, una fuerza nueva y de índole más abarcadora en razón de la incorporación del conocimiento sensible. ¿No es quizás también el modo de ponerse en relación propio del hombre un modo nuevo y superior, irrealizable en el ámbito de la vida vegetal y animal? ¿Y no estará coordinado a este poder esencialmente distinto un campo de relación, esto es, un mundo también esencialmente distinto?

De hecho, la tradición filosófica de Occidente ha entendido el poder del conocimiento humano, denominado conocimiento “espiritual” frente al conocimiento sensible del animal, como el poder de ponerse en relación con *la totalidad de las cosas existentes*. Espíritu significa una fuerza tal para captar y contener, que el campo de relación que le está coordinado traspasa esencialmente los límites del entorno o mundo circundante. “El alma es el fondo todo lo existente” dice Aristóteles, una frase que en la antropología de la Alta Edad Media se convirtió en una locución corriente “anima est quodammodo omnia”, el alma es en cierto sentido todo. “En cierto sentido”, o sea, el alma es todo en cuanto que conociendo y conociéndose, puede ponerse en relación con la totalidad de o que es. “La substancia intelectual, dice Santo Tomás de Aquino, es de alguna manera todo, ya que con su entendimiento abarca la totalidad del ser; mientras que otra substancia cualquiera solo tiene una participación parcial del ser” (Santo Tomás, Suma contra Gentiles, III, 112). Y en otro texto relacionado con el tema de la verdad, nos dice el mismo Santo Tomás, que el alma espiritual está esencialmente dispuesta para “convenire cum omnii ente” (Santo Tomás, De Veritate, 1,1), para convenir con todo ente, para entrar en relación con la totalidad de lo existente. Esta es, por tanto,

la afirmación de la tradición occidental; tener espíritu, ser espíritu, es existir en medio de la realidad total, en relación con la totalidad del ser, “cara a cara” al universo. El espíritu no vive en “un” mundo sino el “el” mundo; el espíritu no tiene mundo circundante, sino *mundo*. Pero no es solo la *totalidad* de las cosas, sino al mismo tiempo la *esencia* de las cosas lo que constituye el mundo coordinado al espíritu. El animal está encerrado en los límites de un mundo recortado porque permanece cerrada para él la esencia de las cosas. Solo el espíritu es capaz de alcanzar la esencia de las cosas y por ello le es dado abarcar su totalidad. Para la antigua filosofía ambas cosas son posibles porque el espíritu es apertura a lo “universal”. “Porque puede captar lo universal, por eso tiene el alma capacidad para infinitas cosas” (Santo Tomás, Suma Teológica, I, 76, 5 ad.4). Quien alcanza con el conocimiento la esencia universal, conquista con ello el privilegio de estar frente a la totalidad del universo.

En la antropología filosófica contemporánea, sobre todo después de Scheler y Gehlen, la conducta universal del hombre se caracteriza por el concepto de “apertura al mundo” en contraste con la “vinculación al entorno” propia del animal. Mientras el comportamiento animal está “vinculado al entorno”, la conducta humana está “libre del entorno”, y por lo mismo es una conducta “abierta al mundo”. “Mundo” significa aquí un horizonte vasto que elimina toda limitación precisa, siendo por ello más amplio que el espacio vital inmediato. Es cierto que también el hombre tiene su “entorno” delimitado, entendido por tal el ámbito concreto en que se desarrolla su existencia. No obstante, dicho ámbito no está como en el animal estructuralmente fijo, ligado a la especie y delimitado por la especialización biológica y la seguridad instintiva. El hombre puede destacarse de su entorno, puede establecer distancias – el hombre “es” distancia-, es capaz de adaptarse fácilmente a nuevas condiciones ambientales. Es más maleable y moldeable que cualquier animal. Según Landmann, mientras el animal tiene primariamente “mundo circundante”, el hombre tiene primariamente “mundo”, que solo secundariamente se reduce a un mundo circundante. Pero éste, en cuanto tal, pertenece ya a la cultura. Por eso el hombre no tiene un mundo circundante como lo tiene cada especie animal en su totalidad, sino que solamente los grupos humanos individualizados -pueblos, profesiones, etc.- tienen su mundo circundante distinto.

La apertura al mundo propia del ser humano se corresponde con su *falta de especialización* biológica. El animal está en su constitución total mucho más especializado que el hombre. Sus órganos están cuidadosamente adecuados a las condiciones y exigencias peculiares de su vida. Paralelamente su instintividad le prescribe cómo debe comportarse en cada situación. Los órganos del hombre, en cambio, están originariamente faltos de especialización (pensemos, por ejemplo, en los múltiples usos de la mano del hombre). Y por eso es también *pobre de instintos*; no es su naturaleza biológica la que le dice en cada situación cómo debe conducirse. Mientras que el animal desde el comienzo de su vida independiente se mueve con gran seguridad en su entorno específico y se adapta rápidamente a él, el hombre está necesitado durante largo tiempo de ayuda y protección; el niño debe ejercitar un lento aprendizaje para adaptarse a su mundo. E incluso después el hombre sigue aprendiendo a orientarse y a encontrar la conducta humana adecuada frente a cada situación, sin que las normas de la especie basten para dirigirle. Todo esto demuestra una cierta “inmadurez” natural en el hombre, y parece significar a primera vista una desventaja en orden al progreso de la vida. Un ser semejante tendrá que avenirse al mundo con más dificultad que el animal especialmente adaptado a su entorno. Sin embargo, si prestamos mejor atención, comprobamos que esa desventaja es solo aparente. La no-especialización, aunque al principio actúe como una rémora, a la larga significa para el hombre una incuestionable ventaja.

La carencia de especialización no es sino el reverso de algo positivo: porque los órganos del hombre no están especializados para determinadas funciones, por eso tienen una aplicación mucho más variada; porque no está gobernado por los instintos, por eso puede meditar e inventar, lo que lo otorga una mayor capacidad de adaptarse a las condiciones cambiantes del medio. Gracias a los inventos y a las organizaciones sociales puede el hombre hacer más fácil su existencia, e incluso dominar al animal, aparentemente mejor pertrechado para la lucha por la vida. Así, pues, porque no tiene lo uno tiene lo otro, pero en esta comparación es evidente que es el hombre el que sale favorecido.

No solo la apertura al mundo, la falta de especialización y la pobreza instintiva es lo que separa al hombre del animal. Para el biólogo Portmann, lo que diferencia al hombre biológicamente de los mamíferos es sobre todo un *ritmo de desarrollo* distinto. En primer lugar, por analogía con los mamíferos en relación con su tamaño, el hombre debería pasar un tiempo más largo en el seno materno. En cambio, viene al mundo casi un año “más pronto” y de ese modo gana un año “extrauterino”. Por eso el recién nacido humano es tan indefenso en relación a los cachorros animales. Luego el hombre necesita mucho más tiempo que el animal para llegar a ser adulto. Lo mismo que gana hacia abajo, al venir al mundo más temprano, así también gana hacia arriba, al necesitar más tiempo para alcanzar su madurez. El hombre sigue creciendo hasta después de los veinte años, incluso más allá de la edad de la madurez sexual, mientras sabemos que una ballena, por ejemplo, alcanza en dos años su tamaño completo de veinte metros.

Este desarrollo mucho más largo obedece en el hombre a un ritmo distinto que en el animal. En el primer año crece el doble que los monos antropoides más cercanos a él, es decir, que recupera en cierta medida el crecimiento que en aquellos se produce en el período de gestación. Además, en los mamíferos se da el desarrollo más vigoroso al principio, en el período embrionario y en la niñez, y disminuye paulatinamente hasta la adultez. Por el contrario, el hombre crece de los dos a los nueve años más débilmente que al principio: en todo este período junto crece tanto como en el primer año solo. Pero no hay ninguna disminución gradual del crecimiento hasta la madurez, como en el animal, sino que la curva del desarrollo salta bruscamente de los diez a los dieciséis años: en este período crece anualmente más del doble que un año del período precedente. Y solo cuando se ha superado esta etapa, el crecimiento humano disminuye continuamente hasta su cese.

¿Por qué esta juventud más larga en el hombre? Esta juventud de hombre está en estrecha correlación con su mecanismo vital. En efecto: el animal se gobierna en su conducta por los instintos naturales; por eso puede permanecer más tiempo en el seno materno, que es el lugar donde maduran biológicamente sus instintos. Por eso, incluso una vez nacido, no necesita una juventud larga: los instintos brotan por sí mismos de él. El hombre, en cambio, se gobierna por sí mismo, diremos provisoriamente por el “espíritu”, tanto por el “espíritu subjetivo” de su propia persona como por el “espíritu objetivo” del grupo social en el que crece, o sea por la cultura, diferente de un grupo a otro y sedimento sólido del anterior espíritu subjetivo. El hombre no vive en la “inmediatez” de la naturaleza, sino en la “mediación de la cultura” (Plessner). La cultura constituye la “segunda naturaleza” del hombre, y dentro de esta cultura debe desarrollarse cada uno asimilándola y aprendiéndola. Pero la apropiación de la cultura es algo trabajoso y difícil, por eso, no solamente debe empezar lo antes posible -de ahí el nacimiento “prematureo” del hombre-, sino que además necesita un tiempo extraordinariamente largo para poder realizarse. “La primera edad de la vida del hombre no es una ‘edad del chimpancé’, no tiene que superar el mono que lleva en sí. Antes bien,

desde un principio crece, madura y se conduce según leyes totalmente diversas y propias” (Landmann, 1961: 223).

Pero así como el hombre es joven mucho más tiempo, así también debe ser adulto mucho más tiempo para poder formar a su descendencia. Por eso el hombre llega a ser más viejo que cualquiera de los animales emparentados con él, en los cuales, correlativamente a su más temprana madurez, la vejez comienza mucho antes. Los monos antropoides son ya viejos a los veinte años y solamente pocos pasan los treinta. El hombre, en cambio, puede llegar a los sesenta años y aún más sin manifestar rasgos seniles. Mientras para el animal, por otra parte, la vejez significa solamente decadencia y caída, la vida del hombre, aun con una vitalidad decreciente, sigue estando en su cima y llena de sentido. Aunque las fuerzas físicas retrocedan, las espirituales pueden mantenerse, pues la “mirada de nuestra inteligencia se agudiza cuando la penetración de nuestros ojos empieza a desfallecer” (Platón)

3. ¿Qué es el hombre?

Y bien, frente a toda esta información que nos brindan hoy las ciencias biológicas y psicológicas, ¿qué es el hombre?, ¿qué es finalmente el hombre? ¿Qué condiciones ontológicas debe reunir para manifestarse y actuar como lo hace? Los modos de manifestación y actuación de un ente tienen que apoyarse en su fundamento último y entenderse desde allí. Se trata, pues, de la pregunta acerca de la *constitución ontológica* del hombre o de la *esencia* del hombre como tal, pregunta central de la antropología filosófica.

¿La apertura al mundo, la falta de especialización, la pobreza instintiva y el ritmo de desarrollo distinto en el hombre, marcan una diferencia cualitativa con el animal?

Para un autor como Arnold Gehlen, el hecho de que el hombre tenga mundo y no meramente mundo circundante, no tiene nada que ver con que el hombre sea un ser dotado de espíritu, como lo ha afirmado la tradición occidental. Gehlen se vuelve con razón contra Uexküll: el hombre no está encerrado, como el animal, en un mundo circundante y está abierto al mundo. Sin embargo, esta diferencia entre el hombre y el animal, no descansa, para Gehlen, “en el rasgo del espíritu” (Pieper, 1970: 111). Desde una posición naturalista y esencialmente negativa, Gehlen define al hombre, por su falta de especialización biológica, como un “ser de carencias” o un ser “deficiente”. “Por su morfología el hombre, dice, se caracteriza sobre todo por sus deficiencias que, en un sentido estrictamente biológico habría que calificar como inadaptaciones, primitivismos, que hacen de él un ser infradesarrollado, es decir, esencialmente negativo” (Gehlen, 1966: 33). Lo mismo piensa el médico berlinés Alsberg y Alfredo Adler, ambos citados por Scheler. Ahora bien, según Gehlen el hombre compensa su primitiva deficiencia orgánica con lo psíquico específicamente humano, constituyendo ambos aspectos en el hombre una verdadera unidad. Para Alsberg, el llamado “espíritu” (herramientas, conceptos, lenguaje) no es sino un “sustitutivo” tardío, o una “supercompensación” en términos de Adler, de la deficiente adaptación orgánica constitutiva de la especie humana.

¿Qué reflexiones nos sugiere esta concepción antropológica? En primer lugar, pensamos que resulta difícil, si no imposible, hablar de “deficiencias” si no es en relación a una norma que debe ser. Solo comparado con el animal puede aparecer el hombre como un “ser deficiente”. Solo si se le mide con el animal podemos calificarlo como “carente de especialización”. Por otra parte, con la

misma razón se podría llamar también a los animales “seres de carencias”, dado que a ellos les falta los dones que el hombre posee. “Lo mismo que se dijo antes: el animal no tiene razón, luego le falta algo, así como se dice ahora: el hombre carece de especialización, luego le falta algo. Lo mismo que antes era concebido desde Dios, así ahora es concebido desde el animal. Y en ambos casos se le desconoce... Cada fenómeno tiene su sentido inmanente y solamente puede llegar a ser comprendido desde *sí mismo*. El hombre y el animal parecen seres de carencias solamente en tanto que se les compara uno con el otro y se echa de menos lo del uno en el otro” (Landmann, 1961: 210-211)

Es cierto que en Gehlen la deficiencia orgánica y lo psíquico humano constituyen una estricta unidad. Sin embargo, *la deficiencia se considera al principio como lo más elevado*, dado que lo espiritual aparece después como su compensación. El hombre no es comprendido desde el comienzo como una totalidad original, sino que su fundamento natural o biológico primario, esencialmente negativo, le permite, a pesar incluso de su negatividad, sacar de sí mismo lo espiritual como algo secundario y complementario. El hombre es un “animal enfermo” (Nietzsche), pero no totalmente enfermo, porque la enfermedad lo hace espiritualmente sensible y productivo, y esto es lo que lo mantiene en vida.

Todo esto resulta muy difícil de comprender. ¿Cómo una estructura biológica deficiente habría de producir un efecto tan complejo como es la vida espiritual del hombre con todo lo que ella comprende? ¿Cómo una carencia de especialización (lo que “no es” biológicamente) puede ser el fundamento del mundo cultural (algo que “es” espiritualmente) con el cual salva el hombre su existencia? ¿No sería más sensato pensar que el hecho de que no esté especializado no debe constituir el principio del cual se ha de partir en su interpretación, sino que es tan solo una consecuencia? ¿La especialización no debe faltarle porque desde un principio el hombre respira una idea, por decirlo así, completamente distinta? Le sería un estorbo. La especialización significaría una contradicción en su plan estructural. Así, lo primario y básico no habría de consistir solo en la falta de especialización, de la cual serían compensación las demás propiedades humanas, sino que estas propiedades podrían también encontrarse ya en nuestro plan estructural, y a causa de ellas está de más la especialización. “En lugar de declararlo ser de carencias y hacerle pasar sus defectos por ventajas, dice Landmann, más valdría comprenderlo como un producto *peculiar y total* de la Naturaleza, cerrado en sí mismo, en el cual todas las cosas están estructuralmente concordes unas con otras” (Landmann, 1961: 214). De lo dicho se desprendería que *la corporalidad del hombre es una corporalidad específicamente humana*, o sea, que también nuestra parte biológica es completamente humana. El hombre no podría ser comprendido como un ser animal al cual se superpone lo humano como un estrato nuevo y superior. Antes bien, se diferenciaría del animal desde un principio por una *ley estructural total*, que abarca también su parte física. En consecuencia: las propiedades corporales y espirituales del hombre no dejan de tener referencias mutuas; ambas están desde un principio ordenadas de tal manera que se ajustan recíprocamente.

La especificidad del hombre no radica solo en el “espíritu”, como quizá lleva a pensarlo la definición clásica del hombre como “animal racional”. Si por “animal” se entiende aquello que es común con el irracional, entonces la esencia específica del hombre radica exclusivamente en el elemento “racional”, en el sentido de conciencia humana reflexiva, conocimiento intelectual y voluntad y actuación libres. Pero con ello se pasa por alto que el hombre, por su misma estructura biológica es distinto del animal y que, por lo tanto, la “animalidad” del hombre no es la misma que

la del irracional. Scheler ha reducido en exceso la auténtica esencia humana al elemento “espíritu”, comprometiendo de esta manera muy seriamente la unidad del hombre. Portmann, en cambio, como ya vimos, ha señalado la diferencia fundamental que ya en lo biológico separa al hombre del animal, basándose sobre todo en su trayectoria vital. Pero Portmann llega incluso más lejos. No solo afirma la coordinación y la infiltración de lo somático y lo espiritual en el hombre, sino que a la inversa de Gehlen y a pesar de su ser biológico, se inclina a dar a lo *espiritual* el principio de esta coordinación. “¡Es el espíritu el que construye un cuerpo!” afirma Portmann. El espíritu no adviene a lo somático para compensar una naturaleza originariamente deficiente; es lo *somático que al ser determinado por el espíritu adquiere sus características propias y específicas y no puede ser comprendido sino a partir de aquél*. El hombre fue dispuesto desde un principio para ser una naturaleza corpóreo-espiritual, y el espíritu constituye el factor primario de su plan estructural. El cuerpo humano no es un simple cuerpo animal; es un cuerpo constituido para responder a las exigencias del espíritu.

A esta altura y a la luz de todos estos aportes efectuados por científicos y fenomenólogos, debemos preguntarnos si para una metafísica del hombre no cobra actualidad la fórmula clásica, pero siempre válida, del alma espiritual como “forma corporis humani”, es decir, como principio informante, determinante y configurador del hombre todo, incluida su vida corporal. *El espíritu sería el principio metafísico que en unidad con la materia corporal constituye al hombre como tal, pero lo constituye en todo su ser, incluyendo su parte biológica*.

¿No significaría esto recaer en un “dualismo” que desgarraría la unidad manifiesta del hombre? Esta interpretación no debería darse si se entiende debidamente lo de principio “formal”. En efecto, para Aristóteles el cuerpo-vivo alcanza su realidad como cuerpo-vivo solo por el alma, que es el principio determinante, informante (morphé) de una materia corporal. El alma es la fuerza vital, el principio de una materia corporal. El alma es la fuerza vital, el principio de vida que anima una materia y la convierte en cuerpo-vivo. Por eso, para Aristóteles un cuerpo-vivo no es lo mismo que un cadáver, aunque conste de los mismos elementos materiales. Y por esto también niega Aristóteles que tenga sentido preguntar por la unidad del cuerpo y el alma, dado que el cuerpo solo “por” el alma es precisamente un cuerpo-vivo. (Aristóteles, De Anima, II, 1, 412, b). Aquí el dualismo queda radicalmente superado. Si bien tenemos dos principios reales, alma y materia, ambos son “coprincipios” que unidos substancialmente constituyen la totalidad del ser viviente.

Sabemos que Tomás de Aquino hace suya, desarrollándola y profundizándola, la doctrina aristotélica de la “forma corporis”. Según la estricta concepción aristotélico-tomista, el hombre en su constitución metafísica consta solo de “alma espiritual”, como principio informativo y determinativo, y de “materia prima”, como principio indeterminado, que gracias al alma se convierte en un cuerpo humano configurado y animado. En efecto, para Santo Tomás lo mismo que para Aristóteles, el alma es el “acto primero” del cuerpo-vivo, o sea, lo que metafísicamente lo constituye en cuerpo-vivo como tal. De ahí que separándose el alma, no permanece el mismo cuerpo específicamente. “Así como la vista es la forma substancial del ojo y una vez quitada no permanece el ojo sino equívocamente, de igual manera el alma es la forma substancial del cuerpo viviente, y una vez separada no permanece el cuerpo vivo sino equívocamente” (Tomás de Aquino, In II De Anima, 2, 239). El cuerpo humano, pues, para Santo Tomás, no lo es realmente hasta tanto no se presente el alma para informarlo. Solamente mientras su alma lo vivifica y anima merece verdaderamente el cuerpo humano tal nombre. “El cuerpo muerto del que fue César ya no es un

hombre. Al referirse a él, Marco Antonio no dice 'César'; dice 'tu sangrante pedazo de tierra' (Julio César, III, 1, 55) y en verdad, el cadáver de César bien puede ser 'las ruinas del hombre más noble que jamás vivió en la corriente de los tiempos', pero las ruinas de un castillo no son un castillo y las ruinas del hombre no son un hombre" (Gilson, 1977: 289). La misma reflexión podría hacerse con respecto al alma. Es cierto que el alma humana, en cuanto es una realidad subsistente según Santo Tomás, sobrevive a la muerte del cuerpo, siendo desde este punto de vista su caso distinto del del cuerpo. Peor aun siendo una substancia, el alma separada del cuerpo no es una substancia completa, porque para ser "humana" es necesario que esté unida al cuerpo de un hombre. "Al fin de la obra, cuando el fantasma de Julio César entre en su tienda, Bruto le pregunta: ¿Eres tu algo? ¿Eres algún Dios, ángel o demonio? (Julio César, IV, 3, 77). La única pregunta que Bruto no hace es: ¿eres un alma? Y ciertamente, ¿cómo podría haber un alma donde no había un cuerpo que animar? No hay alma humana donde no hay un hombre" (Gilson, 1977: 289)

Siendo, por consiguiente, el alma espiritual la que hace entrar al cuerpo en la especie de los cuerpos humanos, ella es la que le confiere en acto el ser que posee, es decir, es su *forma*. Y decir que el alma es forma del cuerpo es afirmar que la unión del alma con el cuerpo es una unión *substancial* y no meramente accidental. Estrictamente hablando, el hombre es para Tomás de Aquino la unidad substancial de un alma intelectual o espiritual y una materia corporal, transformada ésta en cuerpo humano por la actualidad que el alma le confiere. En el hombre existe una *única* forma substancial, el alma intelectual, y esta forma contiene virtualmente todas las formas inferiores. De esta manera, todas las determinaciones que el hombre posee, desde las específicamente espirituales hasta las biológicas y físicas, se deben a su única forma substancial que es el alma intelectual. "Por su forma substancial, que es humana, el hombre no solamente es hombre, sino también animal, planta, cuerpo, substancia, ser" (Tomás de Aquino, De Spirit. Creat.,3). Solo así queda asegurada la unidad esencial del ser humano.

Pensamos, para finalizar, que la concepción aristotélico-tomista acerca del hombre está en condiciones privilegiadas de poder explicar, desde un punto de vista metafísico, los distintos aspectos del "fenómeno humano", tal como hoy lo presentan las ciencias biológicas y psicológicas, y también, pero esto podría ser objeto de otro trabajo, la fenomenología existencial.

Referencias bibliográficas

Gehlen Arnold (1966) *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der welt*. Francfort

Gilson Etienne (1977) *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp.

Landmann M.(1961) *Antropología filosófica*, México.

Pieper Josef (1970) *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, Rialp.

Scheler Max (1960) *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Club de Lectores.

Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, BAC.

Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, Madrid, BAC.