

Rational animal: a brief history of a definition

Ignacio GARCÍA PEÑA

Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia
Facultad de Filosofía
Universidad de Salamanca

Recibido: 26-06-2009

Aceptado: 24-09-2009

Resumen

Una de las cuestiones más discutidas en la historia del pensamiento es la que se refiere a la definición del ser humano. Ya en la antigüedad se buscó aquello que lo distingue del resto de seres y se estableció, de acuerdo con Platón y Aristóteles, que era la razón el elemento diferenciador, con lo cual se inició una larga e influyente tradición filosófica, que también ha sido muy criticada por algunos pensadores modernos y contemporáneos.

Palabras clave: Animal, Definición, Especie, Género, Logos, Razón.

Abstract

One of the most discussed matters in the history of thought is the definition of human being. The search for the element that distinguished human beings from the rest of living has been a question since the very early days of philosophy. The response came from Plato and Aristotle; reason was the distinctive characteristic. This idea brought about a long and influential philosophical tradition, which has also been much criticized by modern and contemporary thinkers.

Keywords: Animal, Definition, Species, Type, Logos, Reason.

1. Platón y Diógenes

Desde muy antiguo, de una manera u otra, incluso antes de la llegada de los sofistas y hasta de la aparición de la filosofía en el mundo occidental, el hombre¹ ha sentido la necesidad de comprenderse a sí mismo, de responder a esa pregunta de «¿qué es el hombre?», que para Kant supone el compendio de todos los interrogantes filosóficos. De hecho, todo pensador, a su modo, es un antropólogo. Sin embargo, el interés de este trabajo no es el de analizar las extensas y detalladas exposiciones y respuestas de la antropología filosófica, sino tan sólo el de comentar las virtudes y defectos que se han destacado en la más clásica definición del ser humano.

Diógenes Laercio nos transmite una de las anécdotas más conocidas del mundo antiguo², protagonizada por el siempre irreverente Diógenes de Sínope, el cínico, el perro. Según nos cuenta el primero, Platón había definido al ser humano como animal bípedo implume, ocasión que aprovechó el segundo para poner en práctica su sugerente socarronería: desplumó un pollo y lo arrojó al interior de la Academia diciendo: “¡aquí está el hombre de Platón!”. Esta historia, como la mayoría de las de aquel biógrafo y doxógrafo, sirve de manera perfecta al propósito de retratar el espíritu típicamente cínico, a pesar de que levanta cierta sospecha, pues se nos permitirá dudar de su veracidad. Es difícil pensar que un pensador de la talla de Platón hiciese pública una definición tan poco precisa y que, además, no hace la menor alusión al alma, que ocupa el puesto central de la discusión en todos y cada uno de sus diálogos, de una manera u otra³.

Pero, antes de comentar algunos detalles de la antropología platónica, conviene detenerse un instante en los presupuestos teóricos que cimentan la conducta de Diógenes el cínico. “*Se paseaba por el día con una lámpara encendida, diciendo: «Busco un hombre»*”⁴, pues parece ser que no le resultaba fácil encontrarlo por las calles de Atenas, basándose en su particular concepto de humanidad (aunque él hubiera negado tener tal cosa). Hombre es aquél que vive conforme a la naturaleza, quien, mediante su esfuerzo es capaz de alcanzar la independencia, la libertad de palabra y acción, la felicidad basada en el rechazo de las convenciones y la corrupta vida de la polis, que hace al individuo esclavo de lo superfluo. Diógenes encontraba su casa en cualquier lugar y predicaba la desvergüenza con el ejemplo al

¹ Aunque quizá no hubiera necesidad de señalarlo, utilizaré en adelante el sustantivo «hombre» como sinónimo de «ser humano», con el exclusivo propósito de reducir las reiteraciones.

² D. L., VI, 40.

³ Landmann sostiene que Platón estableció dos antropologías, una zoológica, que mantiene al hombre en el reino animal, según la anécdota citada, y otra filosófica, que destaca la racionalidad humana. Dos concepciones, según se nos dice, algo incoherentes y sólo yuxtapuestas (Cf. Landmann, M., *Antropología filosófica*, México D.F., Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, 1961, pp. 172-175).

⁴ D. L., VI, 41.

mismo tiempo que Aristóteles escribía que, quien pueda vivir al margen de la polis es una bestia o un Dios⁵. Y como esto constituía la mayor aspiración del cínico, su conducta dejaba entrever la idea de que el hombre se hace precisamente divino siendo bestia, animal. Aceptaba con gusto el apodo de «perro», pues en cualquier animalillo encontramos la sencillez que debería ser propia de los humanos, que con tan poco tiene para saciarse y contentarse. Como diría Epicuro, el placer tiene un límite claro y natural que sólo las vanas ambiciones y opiniones humanas pueden oscurecer. Y así, Diógenes opinaba que lo que convierte al hombre en verdaderamente tal es su carácter animal y su raigambre natural, no siendo las convenciones y creaciones de la sociedad otra cosa que perversiones de su auténtica condición.

No hemos de buscar en el filósofo cínico, sin embargo, una detallada teoría acerca de lo que sea el hombre, por más que su ejemplo es quizá tan sugestivo como cualquier exposición. En cambio, resulta conveniente recordar el proceder socrático, que incomodaba a los ciudadanos mostrando su ignorancia, al no ser capaces de responder con precisión a la pregunta de «¿qué es?». La mayoría de los interlocutores aportaba una buena cantidad de ejemplos, lo cual no podía satisfacer las exigencias socráticas. Y aunque para aportar una definición de definición siempre se acude a Aristóteles, parece ser Platón el primero que nos sitúa en el camino correcto. Especialmente en *Fedro*, *Sofista* y *Político*, el filósofo deja claro que el conocimiento no se termina con el universal, sino que ha de conciliarse con lo particular, que es aquello a lo cual nos enfrentamos en este mundo de apariencias. Por eso la dialéctica se compone de dos procedimientos, el primero de los cuales consiste en alcanzar el género, el universal al cual pertenece el objeto definido⁶: “en cuanto a las semejanzas de toda índole que se descubran en muchedumbres de objetos, no es lícito desanimarse ni desentenderse, hasta que todos los puntos de contacto se hayan encerrado en un solo tipo de similitud y queden así envueltos en la esencia de algún género”⁷. Sin embargo, resulta más que evidente el hecho de que mostrar las semejanzas de un objeto particular con otros de su mismo género no es suficiente para una adecuada definición. Por eso “lo que se debe hacer es, tan pronto como se descubra la comunidad de varios elementos, no cejar hasta haber visto en ella todas las diferencias que constituyan especies”⁸. Para el Platón de los últimos diálogos, la dialéctica es un método de reunión y división que, como decimos, concilia en buena medida lo universal y lo particular, la identidad y la diferencia, sin las cuales es imposible aproximarse al conocimiento de lo que una cosa es. En consecuencia, la citada definición de hombre como animal bípedo implume parece

⁵ Aristóteles, *Política*, 1253a.

⁶ Nos abstendremos de entrar en la discusión de si ese universal del que parte la definición se corresponde necesariamente con una de las Formas de la región inteligible.

⁷ Platón, *Político*, 285b.

⁸ *Ib.*, 285a.

corresponderse con este método. Sin embargo, como hemos señalado, parece difícil creer, conociendo el lugar de privilegio que ocupa el alma en todas y cada una de las argumentaciones platónicas, que el hombre se caracterice por sus dos pies y la ausencia de plumas. Es cierto que en algunos pasajes, como varios del *Sofista*, el método de la división es impreciso, siempre dicotómico, aportando conclusiones y definiciones poco precisas, algo que sin duda se debe a la intención del autor, que rechaza una tras otra las definiciones de lo que sea un sofista, mostrando, por un lado, su carácter más lúdico y, por otro, la dificultad de aplicación del método dialéctico, que dista mucho de ser un procedimiento mecánico.

2. La definición aristotélica

Como en tantas otras ocasiones, Aristóteles continúa la línea iniciada por Sócrates y Platón, “*ya que en la definición no entra otra cosa que el género denominado primero y las diferencias*”⁹, siendo además evidente que “*la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias, y si es correcta, a partir de la última de ellas*”¹⁰. El estagirita señala con precisión, no obstante, el ámbito de aplicación de la misma, destacando que las categorías expuestas en la *Metafísica* son demasiado generales como para ser objeto de definición, mientras los particulares son lo más concreto, por lo que sólo podemos tener de ellos percepción sensible. Sin embargo, entre ambos existen ideas y conceptos cuyo género próximo y diferencia específica puede mostrarse¹¹.

Si Diógenes hubiese pretendido aportar una definición de hombre, habríamos de censurarle su falta de precisión, pues tan sólo señala lo semejante sin prestar atención a la diferencia que permite distinguir al ser humano de cualquier otro. Sabemos, no obstante, que el filósofo cínico busca diferenciarse de aquéllos que caen en la corrupción propia de la cultura, que lleva al hombre al olvido de su verdadera naturaleza y las condiciones de la auténtica felicidad. Pero debemos preguntarnos qué entiende exactamente Aristóteles por definición, o más bien, cómo se refiere a ella.

Detengámonos un momento en analizar lo que implica afirmar que el hombre es un animal racional. Lo primero que se desprende de tal afirmación, y que muchas

⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1037b.

¹⁰ *Ib.*, 1038a. Hemos de destacar, no obstante, que Aristóteles se refiere a la definición de distintas formas, tal como se comprueba en *Analíticos segundos*, II, 8-10.

¹¹ Sobre la definición en Aristóteles, el lector puede consultar el capítulo 12 del libro VII de la *Metafísica*, así como el libro VI de los *Tópicos*; además, existen numerosos artículos que analizan este interesante tema entre los que destacamos: Bares Partal, J. D., “La definición en Aristóteles”, en *Quadrens de Filosofia i Ciència*, 27 (1998), pp. 65-92; así como los números especiales dedicados a los *Tópicos* en: *Anuario Filosófico*, 35, 72-73 (2002).

veces no se tiene en cuenta, es la animalidad. El hombre es, ante todo y sobre todo, un animal, como claramente se encarga de destacar Aristóteles en el *De Anima*, puesto que el hombre comparte con todo el reino las facultades vegetativa y sensitiva, lo cual conlleva, por un lado, la presencia y deseo de satisfacción de ciertas necesidades, especialmente las nutritivas y sexuales, que conducen a la salvaguarda de la existencia y a la reproducción; por otra parte, todo animal se caracteriza por algún tipo de percepción, fuente de apetitos, de las decisivas sensaciones de placer y dolor y, en última instancia, del movimiento del individuo; sensaciones que, además, pueden almacenarse en ese receptáculo que es la memoria y configurarse gracias a la facultad de la imaginación.

Y si el género señala lo que inexorablemente se comparte con un grupo, amplísimo en este caso, la diferencia señala lo que sólo el ser humano posee: la razón. De la definición aristotélica, desde luego, podemos entresacar las siempre citadas influencias: era hijo de un biólogo llamado Nicómaco y discípulo de un filósofo llamado Platón. De este último, sin duda, aprendió la decisiva importancia de aquello a lo cual los griegos llamaban alma, *ψυχή*, principio de vida, de movimiento y de conocimiento en el caso del hombre. Platón, es cierto, siguiendo la tradición órfico-pitagórica, desterró en cierta medida la animalidad, centrando sus esfuerzos en la comprensión de ese exclusivo atributo que es la racionalidad. No diré que no exista una serie de problemas para determinar con precisión en qué consista la animalidad humana, pero sin duda lo más complejo y criticado de la definición radica en lo que se entienda por «razón». Afirma Ferrater Mora que este concepto, concebido en términos platónicos, o más bien estoicos, puede calificarse de mítico¹², en la medida en que implica la creencia en algo así como la Razón, con mayúsculas, de la cual los seres humanos participan, o al menos en la existencia de un mundo racional e inteligible, accesible tan sólo a aquellos que poseen razón. Con esto, parece afirmarse que lo racional, no sólo existe de manera independiente a los sujetos que pueden conocerlo (como el Mundo 3 de Popper, por ejemplo), sino que, además, la razón no ha creado tales objetos, que en ese sentido preexisten a la facultad estrictamente humana.

Y la diferencia específica implica exclusividad: sólo el hombre es racional. El problema radica, como hemos señalado, en que la racionalidad no es un concepto simple, sino más bien polívoco; y podríamos establecer con Aristóteles, que «se dice de muchas maneras». El estagirita entiende, no obstante, que la racionalidad, propiedad exclusiva de lo humano, comprende una serie de atributos y capacidades, y ello en virtud de la amplitud semántica del concepto griego de *λόγος*, que pare-

¹² Ferrater Mora, J., *Las palabras y los hombres*, Barcelona, Península, 1972, p. 16-17. A pesar de lo interesante de la discusión del autor, considero excesivo etiquetar de mítica la indagación platónica acerca de la razón y lo racional, por más que el propio Platón se sirva de sus propios mitos en varias ocasiones para alcanzar una adecuada comprensión del asunto en cuestión.

ce estar negada a nuestra latina *ratio*. Es por todos conocido aquel fragmento de la *Política* donde establece que el hombre es un animal político, de la polis. Y ello, a pesar de la exclusiva de esta característica, no parece tanto una definición como una descripción de lo que se sigue de ella. “*La razón por la cual es hombre es un ser social (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον), más que cualquier abeja y cualquier animal gregario es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων). Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales (...) Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto (τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον)*”¹³. El hombre es, en efecto, un animal político, cuya naturaleza le impele a asociarse con los demás. Esta afirmación, por sí sola no conduce a una definición precisa de lo estrictamente humano pues, como muchas otras que se han ensayado, no se refiere a la diferencia específica que se precisa. Otros animales también viven en comunidad. Como señalaran con su ejemplo Diógenes y muchos filósofos helenísticos, el hombre está tan arraigado en la naturaleza que parece ser, en lo esencial, semejante al resto de animales. En muchas especies encontramos distintos tipos de comunidades, que además parecen cooperar en aras de un fin común. Esta caracterización del hombre, como la que se refiere a nuestra conciencia del yo y de la muerte, se basa más bien en una diferencia cuantitativa y no tanto cualitativa, y en ese sentido tal vez podríamos decir que el hombre es más racional o más consciente, aunque sin duda las diferencias disminuyen cuando contemplamos un delfín ante un espejo o un elefante ante el cadáver de un familiar. Sin embargo, hay varias cosas que comentar de este pasaje, pues Aristóteles suele distinguirse por la precisión de sus palabras. En este texto de la *Política*, desde luego, la traducción de *λόγος* por lenguaje es la más adecuada. Con todo, es éste quizá uno de los conceptos más polisémicos y que con más dificultad puede transformarse en un solo término castellano. En efecto, la distinción entre lenguaje y voz es esencial para comprender lo que el filósofo nos quiere decir, pues los animales poseen también ciertas herramientas para comunicarse y transmitirse unos a otros las sensaciones de placer y dolor, para advertir sobre peligros y llamar la atención sobre objetos o circunstancias de decisiva importancia. Sin embargo, Aristóteles destaca la capacidad humana para comunicar, entre otras cosas, lo justo y lo injusto, y en ello radica precisamente la diferencia específica. Si nos fijamos bien, encontramos aquí de nuevo el artículo neutro, tan habitual en el léxico filosófico desde el *τὸ ἄπειρον* de Anaximandro hasta los conceptos socráticos y las Formas platónicas. Y es que la forma neutra es indispensable en filosofía, dado que constituye la mejor herramienta para expresar lo abstracto, aquello en lo cual resi-

¹³ Aristóteles, *Política*, 1253a.

de la especificidad humana. Dado que se trata de una cuestión acerca de la naturaleza humana resulta ahora totalmente irrelevante la cuestión ontológica o metafísica que tanto tiempo ocupó a los filósofos, especialmente medievales, de saber si el universal conocido tiene existencia real o sólo mental, es decir, la clásica dicotomía de realismo y nominalismo, que discute si esos objetos de conocimiento son independientes del sujeto, o bien han sido creados por él gracias a un proceso de abstracción.

Según lo expuesto hasta aquí, parece impreciso afirmar que el hombre es el único animal que tiene lenguaje, aunque esta caracterización sin duda elude el componente mítico que quizá se desprende de aquel concepto estoico de razón, en la medida en que supone la existencia de un logos universal. En consecuencia, resultaría complicado explicar por qué la comunicación humana es lenguaje¹⁴ y la de otros animales no, pudiendo encontrar además otra diferencia casi puramente cuantitativa. Por eso, considero que la mejor definición es la propuesta por Aristóteles, a pesar de que tal vez no se deba hablar de animal racional o que habla sino afirmar, manteniendo el término original con su multiplicidad de sentidos, que el ser humano es un animal lógico. Los significados más obvios de la voz griega *lógos* han sido ya señalados, pero la diferencia de términos castellanos no debe llevarnos a error. Y es que pensamiento y lenguaje son dos caras de la misma moneda, y no parecen poder existir la una sin la otra pues, como ya dijera Platón, “*el pensamiento (διάνοια) es el diálogo del alma consigo misma*”¹⁵; es decir, que pensar, o lo que es lo mismo, razonar, es discurrir en silencio por medio de palabras, de argumentos y discursos.

Aunque para dirimir estas cuestiones se precisaría de unos conocimientos biológicos y zoológicos de importante magnitud, podemos afirmar sin demasiado temor que el animal no humano está anclado en el presente y en su mundo circundante y toda percepción adquiere sentido en relación consigo mismo o los individuos de su comunidad, siendo todavía importante el clásico esquema de estímulo y respuesta. Por otra parte, si atendemos a las principales concepciones del ser humano encontraremos que la definición aristotélica, entendida en este sentido, subyace de un modo u otro a todas ellas¹⁶. No muy lejos del espíritu griego, el mismo Linneo aportó la expresión que aún hoy sigue vigente, aquella que hace del ser humano un *Homo sapiens*, un homínido que se distingue, no por la percepción típica de los animales, sino por su capacidad para hacerse sabio, conocedor; concepción, dicho sea de paso, anclada en el ámbito de la ciencia natural y no de ninguna metafísica y cuyo nexos con la racionalidad no necesita ser señalado. Según otra tradición, quizá inaugurada por Bacon, se habla de *Homo faber*, del animal capaz de inventar, de

¹⁴ Es también cierto que a veces se ha buscado la distinción señalando que el lenguaje humano es «articulado».

¹⁵ Platón, *Sofista*, 264a.

¹⁶ Tomo estas descripciones antropológicas de la obra citada de Ferrater Mora (Op. cit., pp. 21-23).

fabricar herramientas y de sobrevivir cada vez con mayor comodidad en su entorno gracias a la técnica; lo cual, como será evidente, implica necesariamente la habilidad lógica y abstractiva, que considera un problema en sí mismo y busca los diferentes modos de alcanzar una solución. Con Cassirer identificamos, sin duda, la noción antropológica de *Homo symbolicus*, que también parece estar incluida en la aristotélica dado que, si el símbolo es la representación perceptible de una idea, un signo al que se atribuye convencionalmente un significado, la abstracción se convierte en la base de todo este proceso de decisiva importancia en la cultura humana.

Etimológicamente, abstraer no es otra cosa que separar y distinguir (la forma de la materia, diría Aristóteles), es la capacidad humana para alejarse del presente, de lo inmediato y lo particular. El ser humano, así pues, conserva su pasado y piensa en el futuro, se aleja de la presión directa de su entorno dirigiendo su conducta, en buena medida, gracias a ideas y conceptos, a cálculos como el que demanda Epicuro y el que exhibe Sócrates en el *Protágoras* platónico, que busca el beneficio a largo plazo renunciando a placeres próximos si es necesario; un animal, en definitiva, capaz de superar la diversidad que se presenta ante los sentidos creando grupos, conjuntos y objetos universales de decisiva importancia en la conducta, como el deber o la justicia.

Cabría discutir, por otra parte, si el ser humano posee verdaderamente en exclusiva la racionalidad, ya que ciertas corrientes filosóficas y religiosas hacen de la divinidad un ser dotado de la suprema razón (e incluso, con San Agustín, como tantas veces se ha dicho, las Ideas platónicas pasan a formar parte de la mente divina), conforme a la cual lleva a cabo su plan creador y providente del mundo. A esto hay que contestar, en primer lugar, que nadie se ha atrevido a afirmar la animalidad de Dios, aunque se haya dicho que es Vida, o un viviente eterno. En segundo, y más importante, la racionalidad divina ha sido negada con inteligencia desde diferentes perspectivas, una de las cuales parece surgir de Ockham, que se niega a imponer a lo divino los estrictos parámetros de la razón y las ideas, que sin duda redundan en perjuicio de la omnipotencia y libertad de Dios. Desde otro punto de vista, que no dista demasiado del estilo de Jenófanes o Feuerbach, se entiende que el hombre ha proyectado sus virtudes y cualidades a lo divino (o bien ha negado sus defectos e imperfecciones, como hace la teología negativa), suponiendo así que su conocimiento es semejante al nuestro; o, más bien, análogo, esto es, *ἀνά λόγον*, según cierta proporción.

Y es que, si estamos hablando de lo abstracto, no podemos dejar de mencionar los números, la matemática que desde Pitágoras se encuentra esencialmente ligada a la filosofía y a los conceptos de armonía y unidad. Platón, que a su particular modo también era un pitagórico, postulaba la configuración o conformación del universo, que no creación, por parte de un ser racional de acuerdo con determinadas formas regulares de la geometría. Así, en consonancia con lo que tantos siglos

después establecería Galileo, expuso su teoría de que el universo está escrito en caracteres matemáticos, y sólo en esa medida (puesto que para Platón lo sensible y cambiante es ininteligible en sentido estricto) es humanamente cognoscible y descifrable. La física moderna, en consecuencia, tomó el camino de la matemática, siendo sus avances tan sorprendentes como indiscutibles. A partir de la crítica kantiana, no obstante, cabe dudar de si el mundo es racional, cognoscible y ordenado armónica y numéricamente o si, por el contrario, como parece más plausible, la racionalidad se limita a nuestro modo de conocer, a la subjetividad que proyecta sus esquemas y categorías y encajona en ellas la caótica y diversa multiplicidad que percibe.

3. El hombre moderno

Sin embargo, forma parte de la moderna e ilustrada antropología concebir la racionalidad de una manera peculiar que con posterioridad ha sido duramente, y parece que con justicia, criticada. En primer lugar, el hombre moderno, consciente de sus peculiares cualidades, de su capacidad para comprender y transformar su entorno (y actualmente, la naturaleza en su conjunto), parece incluir en su propia definición la idea de superioridad, de dominación, según parámetros más occidentales que orientales. En segundo lugar, no podemos hablar de Ilustración sin referirnos a la noción de progreso, inconcebible al margen de la razón y en estrecha conexión con cierta concepción teleológica del hombre y la naturaleza.

Y es que la lucha contra la definición que hace de la razón lo específicamente humano no parece librarse con Aristóteles sino más bien con Descartes, a quien se considera casi unánimemente el fundador del racionalismo moderno. Como se sabe, la duda cartesiana pretende poner entre paréntesis todo aquello que no sea enteramente evidente. Esto lleva al filósofo francés a afirmar que el individuo humano es una sustancia pensante, una *res cogitans*. La diferencia con la definición aristotélica es, en consecuencia, evidente, pues hace del animal una cosa y del hombre una mente. Como en otras tradiciones filosóficas, que quizá partan del poema de Parménides, encontramos una nítida distinción entre la razón y los sentidos, que la ciencia moderna ha mitigado considerablemente (aunque no debemos olvidar que, gracias a Kant y la psicología contemporánea, bien podemos afirmar aquello de que no vemos con los ojos sino a través de ellos, pues toda percepción es interpretación). Pero lo fundamental, como decimos, es el concepto de *res*, género ciertamente vago, aunque eso sí, indubitable, en el que incluir al hombre. Considero exageradas algunas críticas que no parecen atender a la multiplicidad de funciones que Descartes atribuye a esa *res cogitans*, que excede con creces lo que hoy entenderíamos por pensamiento: “*Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce unas pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia, quiere, no quie-*

re, y que también imagina y siente”¹⁷. Es cierto que parece incluir afecciones y voliciones en la sustancia pensante, pero no puede negarse la brecha que abre entre mente y cuerpo, espíritu y materia, ser humano y animal. Y es que la *res cogitans* y la *res extensa* son enteramente independientes, sólo comunicadas por una glándula del cerebro humano. Así, los animales, que como todo cuerpo es perceptible por los sentidos y ocupa un lugar en el espacio, son autómatas sin conocimiento que poco o nada tienen que ver con la inteligencia humana. Con esto, Descartes ha eliminado la animalidad que Aristóteles situase como primer paso para definir al hombre, que será irrenunciable con la aparición del darwinismo y que ya en la modernidad se combatió enérgicamente.

Muchas son las críticas que se han hecho a este clásico concepto de lo humano. Se ha dicho que la racionalidad humana resulta insostenible a principios del siglo XXI, y que la identidad hegeliana de lo real y lo racional se quebró definitivamente con los incomprensibles e inimaginables sucesos de las Guerras Mundiales. Sin embargo, más allá de las implicaciones ontológicas y cosmológicas que aquí no nos ocupan, una vez más la consideración del asunto depende del concepto de razón que se emplee, y que, como dije, en parte se mitiga si definimos al ser humano como animal lógico. Desde antiguo, quizá desde Platón, la razón se concibe ligada a los objetos inteligibles, y en particular a aquella Forma del Bien. Dos son las cuestiones que aquí se entrelazan: en primer lugar, se ha de determinar si la razón es una facultad de fines o sólo de medios; en segundo, se debe establecer de manera precisa la relación entre conocimiento y voluntad en la acción humana. Si se acepta eso que se ha llamado intelectualismo moral habrá que concluir que, sea por actitud o por aptitud, la mayoría no son capaces de alcanzar el conocimiento de esos valores universales que impelen a actuar conforme a ellos. No obstante, numerosos filósofos rechazan esta concepción que parece aunar conocimiento y voluntad. Especialmente desde la modernidad se ha negado que las acciones dependan (al menos exclusivamente) de conceptos y razonamientos abstractos, haciendo hincapié en la corporalidad humana, en las pasiones y diferentes afecciones que pueden motivar nuestras acciones. Autores como Hobbes o Hume opinan que la razón es poco más que una facultad para medir y calcular, pero que está muy lejos de establecer los fines últimos de nuestra conducta, pues para el escocés las ideas no son sino impresiones debilitadas. El empirismo inglés influyó notablemente, especialmente por lo que respecta a la teoría del conocimiento, en Schopenhauer, autor que, en este sentido, nos sitúa en las antípodas del intelectualismo socrático.

Para el filósofo alemán el conocimiento abstracto es también un reflejo del intuitivo; la razón es una facultad de conceptos cuyo producto más característico es el lenguaje, que convierte al ser humano en el único animal capaz de buscar la verdad, de alejarse de las presiones de su entorno, de crear filosofías y religiones, y

¹⁷ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, A. T., IX-1, 22.

también de mentir. “Así el lenguaje, como cualquier otro fenómeno que atribuimos a la razón y como todo lo que diferencia al hombre del animal, ha de ser explicado mediante eso que es su única y sencilla fuente: los conceptos, las representaciones abstractas, contraintuitivas y universales, no individualizadas dentro del espacio y del tiempo”¹⁸. Pero la concepción antropológica de Schopenhauer se trasluce cuando expone el núcleo de su metafísica, a saber, que el mundo y todo lo que lo compone no es sino Voluntad irracional e inconsciente, en la medida en que se encuentra al margen del principio de razón suficiente, de toda causalidad, que no es más que el modo en que uno de sus fenómenos, el ser humano, conoce. Su doctrina es interesante además porque concuerda, aunque sólo en cierta medida, con la teoría de la evolución que sería expuesta pocos años después de la redacción de su obra capital. Siendo la cosa en sí Voluntad (que en el hombre se hace patente a través de su cuerpo), un deseo irracional que busca satisfacción a toda costa, la inteligencia humana es una esclava, un instrumento que tan sólo determina los medios para la realización de los fines que están dados de una vez para siempre, ajenos al espacio y el tiempo y a toda causalidad. Tales fines pueden comprenderse «a posteriori», a través de la experiencia de nuestros continuos actos, que son expresión de nuestro carácter. Éste es inamovible y constituye, por así decirlo, el compendio de nuestros designios, de las máximas de nuestro querer, ante las cuales los motivos, lo universal y abstracto, no son sino la causa ocasional que nos obliga a actuar con la misma necesidad que el estímulo determina al animal o la gravedad establece la caída de una piedra. Por eso no hay conceptos ni razonamientos que muevan al hombre a la virtud. Y, si bien es cierto que esto parece anular los conceptos aristotélicos de prudencia y deliberación, decisivos en el ámbito de la praxis, no resulta incompatible con la definición de animal racional, aunque sin duda el filósofo alemán preferiría la expresión de Voluntad consciente de sí misma¹⁹.

Teniendo esto presente, volvamos a considerar los mencionados conceptos de superioridad y finalidad. Hemos dicho que Schopenhauer destaca la función instrumental y servil de la razón, que tan sólo establece los medios para alcanzar un fin que, en gran medida, le es ajeno y desconocido. La inteligencia es un fenómeno que ha aparecido para satisfacer los designios de la Voluntad. Esto, según hemos dicho, no está muy alejado de la teoría evolucionista, encargada de suprimir esa idea de

¹⁸ Cito siguiendo la edición alemana de Arthur Hübscher en la que se basa la traducción que utilizo: Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. I, § 9, pp. 47-48. (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, F. C. E., 2003, vol. I, pp. 123-124).

¹⁹ Se ha de señalar, no obstante, que para liberarse de la rueda de dolor y tedio que es la existencia humana, se precisa un reconocimiento de la cosa en sí, a través de nuestro cuerpo, que concluirá en la negación de la Voluntad. Y es discutible que, en este caso, no sean los conceptos y razonamientos los que guían la conducta, a pesar de que Schopenhauer considera que se deriva de un conocimiento puramente intuitivo.

superioridad y que arraiga al ser humano en lo más profundo de la naturaleza y del reino animal. Lo que llamamos razón es una facultad surgida a través de una serie de mutaciones en el cerebro de los homínidos, cuya eficacia para la supervivencia no requiere demostración alguna. El ser humano suple con su inteligencia la pobreza de sus instintos y su constitución física, encontrando en ella la mejor herramienta adaptativa a un medio siempre hostil. Con Darwin, en consecuencia, parece suprimirse definitivamente la idea de un ser humano de raigambre divina o espiritual, instaurándose así la línea de investigación materialista y biológica. Sin embargo, la no superioridad humana no menoscaba en absoluto su racionalidad²⁰, sino simplemente ratifica nuestra pertenencia al género animal y la naturaleza evolutiva de la especie y sus características, así como la de la razón. De hecho, se ha destacado en ocasiones, como exclusivo del ser humano, la falta de especialización, como ya se observaba en el mito de Prometeo del *Protágoras* platónico. Careciendo de las garras, de la velocidad, la fuerza o la capacidad de ocultarse o defenderse de otros animales, la especialización del hombre consiste precisamente en su carencia de la misma, ya que la parte más desarrollada de su cerebro, la que le capacita para lo abstracto, lógico y conceptual, hace de él un animal lleno de posibilidades, que puede adaptarse a su entorno de múltiples maneras diferentes y que, según se dijo ya, es capaz de modificar él mismo su medio para adaptarlo a sus propias necesidades.

Por otra parte, desde Aristóteles se estableció aquello de que *“la naturaleza no hace nada en vano”*, destacando así su carácter teleológico. Sin duda recordamos la quinta vía de Tomás de Aquino, que busca demostrar la existencia de Dios a partir del orden del mundo y la finalidad que se desprende de la conducta de seres carentes por completo de razón. Sin embargo, comenta Schopenhauer, todo esto no es sino consecuencia de proyectar nuestro modo de conocimiento a la propia naturaleza: *“la admiración que sentimos hacia la infinita perfección y la finalidad que en las obras de la naturaleza existe, deriva en el fondo de que las consideramos en el mismo sentido que nuestras obras”*²¹. *“Este es el sentido de la gran doctrina de Kant, de que la finalidad fue primeramente traída a la naturaleza por el entendimiento, que se asombra luego como de una maravilla de lo que él mismo ha creado”*²². Esta tesis, no obstante, tampoco parece suprimir definitivamente el carácter finalista o teleológico de las acciones humanas. De acuerdo con Tomás de Aquino, es precisamente la inteligencia divina quien ordena y determina ese movimiento

²⁰ La cuestión que aquí discutimos no se ve afectada según la consideración del origen y naturaleza de la razón, pues poco nos importa que provenga de una donación divina o sea un fenómeno emergente que pueda explicarse completamente a través de mecanismos físicos y materiales.

²¹ Schopenhauer, A., *Über der Willen in der Natur*, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. IV, p. 52. Utilizamos aquí la traducción de Miguel de Unamuno: Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1998, p. 102.

²² *Ib.*, p. 54. (p. 104 de la traducción).

que parece encaminarse a un fin que los seres carentes de razón necesariamente desconocen. Por su parte, el darwinismo establece que la base de la evolución es la lucha por la supervivencia, siendo la selección natural un proceso mediante el cual sobreviven aquellos que están mejor adaptados a su medio. Así, no existe finalidad alguna en la naturaleza. Aunque esto no significa que el ser humano no se guíe conforme a fines abstractos, como reconoce el propio Schopenhauer, a pesar de que los considera meras causas ocasionales.

4. Críticas contemporáneas

Atendiendo a todo esto, ha de romperse necesariamente el vínculo entre la razón y el bien. Es cierto que conceptos universales como la justicia pueden ser de indiscutible utilidad; pero también lo es que un asesino es tan racional como una persona solidaria que da su vida por los demás, pues ambos emplean su capacidad discursiva, abstractiva y conceptual (lógica, en definitiva) para llevar a cabo las acciones que creen oportunas, para alcanzar de manera racional el fin que se han propuesto. Ya en la propia Ilustración del siglo XVIII, que como se sabe lleva consigo la exaltación de la capacidad de la razón humana, se rompe el vínculo entre lo racional y lo divino e inmutable. A pesar de la clara continuidad, en muchos aspectos, que encontramos en las filosofías de los siglos XVII y XVIII, la tarea de la razón se convierte en algo eminentemente crítico, que elimina las supersticiones, las creencias infundadas y las grandes construcciones metafísicas del pasado. Ya no es posible hablar de Formas inmutables ni de ideas innatas, pues ahora la razón, heredera en gran medida del empirismo inglés, encuentra su modelo en la ciencia natural, que no crea sus propios contenidos, sino que analiza, descompone, y reconstruye los datos de la experiencia, haciendo hincapié en la capacidad, humana y limitada, que puede liberar al hombre de los prejuicios que lo retienen en su minoría de edad, mucho más que en los contenidos de la propia razón.

Frente a esto, casi todos los filósofos del siglo XIX encontraron motivos para oponerse. El ensalzamiento del genio artístico, de la intuición y de la fantasía en el movimiento romántico parece chocar con muchos de los principios establecidos en la Ilustración. Aunque también en la segunda mitad del XIX algunos filósofos reaccionaron contra el *cogito* cartesiano y las ideas de razón y progreso. Algunos, como Bergson, separan la razón y el instinto y, como Schopenhauer, afirman que aquella sólo conoce las relaciones entre las cosas, analiza, abstrae y distingue, pero se le escapa la «duración», que es el rasgo fundamental de la vida. Esto, aun cuando tampoco contradice la definición de animal racional o lógico, supone un anticipo de posturas contemporáneas que buscan negar la exclusividad de la razón humana. El propio Nietzsche da un paso más que Schopenhauer en la afirmación de la vida y la

corporalidad, pues mientras éste pretende anular racionalmente la voluntad, a pesar de que ésta constituye lo «en sí», la esencia del ser humano y el universo todo, Nietzsche quiere afirmarla e integrar el conocimiento y las pasiones e instintos, lo apolíneo y lo dionisiaco. A pesar de postular una esencia irracional, la propuesta ética de Schopenhauer no parece diferir demasiado de la del Sócrates del *Fedón* platónico, quien considera su cuerpo como un obstáculo del que debe liberarse para poder entregarse definitivamente a la vida contemplativa, que consecuentemente la influencia corporal perturba. Nietzsche, con su exaltación de lo vital, lo festivo y lo afectivo, afirma oponerse a la tradición platónico-cristiana que, sin embargo, o al menos tal como él la entiende, poco tiene que ver con la definición aristotélica que venimos comentando, pues como hemos repetido, la racionalidad no anula en ningún sentido nuestro primario carácter animal, con todo lo que éste conlleva.

Precisamente, otra decisiva muestra de nuestra naturaleza animal fue aportada por Sigmund Freud, haciendo del impulso sexual la principal fuente de movimiento del individuo humano. Entre sus mayores logros, desde luego, figura el reconocimiento del crucial rol que desempeña lo inconsciente, cuyas tendencias en ocasiones nuestra conciencia se niega a aceptar, pero que emergen y determinan nuestras acciones con mayor frecuencia de lo que pensamos. No obstante, el ser humano parece seguir siendo el único capaz de sublimar los impulsos y entregarse a la contemplación y el conocimiento apoyándose en su capacidad discursiva y racional. En este sentido, podríamos decir de nuevo con Schopenhauer que sólo el hombre es un «animal metafísico»: el animal no humano está necesariamente anclado en su mundo circundante y todo son para él elementos que relacionar consigo mismo, en tanto que alimentos, amenazas, refugios, etc. En cambio, sólo al hombre le está dado gracias a su capacidad de abstracción, y como demuestran ciencia y filosofía, contemplar las cosas en sus mutuas relaciones e incluso en sí mismas; esto es, un conocimiento que prescinde del sujeto, de sus deseos y necesidades y que no toma en consideración más que al objeto desligado de todo vínculo con el individuo o la especie: una contemplación desinteresada.

Uno de los autores que más hondamente reflexionó acerca del asunto que aquí nos ocupa fue, sin duda, Miguel de Unamuno. Su obra al completo puede entenderse como una meditación acerca de la naturaleza humana, en la cual, no obstante, incluye decididamente elementos que exceden lo estrictamente racional. Encontramos en su pasional y apasionante producción filosófica una enconada oposición entre las pretensiones de la vida, que como aquel *conatus* de Spinoza es un constante esfuerzo por perseverar en su ser, y las de la razón, que disuelve nuestras esperanzas de inmortalidad, que con sus inertes conceptos deja escapar los más básicos anhelos del hombre. Encontramos estas palabras al inicio de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*: “*el adjetivo humanus me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto humanitas, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el*

adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre (...) Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el homo oeconomicus de los manchesterianos, el homo sapiens de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre”²³. A Unamuno no le sirve ya la definición abstracta del ser humano, y menos aún la tradición cartesiana que separa nítidamente el pensamiento y la extensión. El animal racional es un concepto de la propia razón, que como el intelecto platónico que no puede apresar el móvil y cambiante mundo sensible, pierde necesariamente de vista al hombre de carne y hueso, el que vive, siente y muere. Como si de un estricto nominalista se tratase, Unamuno niega la existencia de lo abstracto, de la humanidad, pues el individuo concreto es lo único real; y hasta su Dios ha de ser personal y humano, frente al Dios-Idea de la tradición filosófica, que no es querido sino sólo pensado. Y es que los propios filósofos son considerados como puras mentes de las cuales surgen pensamientos que quedan para la posteridad, siendo como son hombres de carne y hueso, cuya voluntad, cuyos deseos y sentimientos son precisamente los que configuran sus ideas, de acuerdo con la sentencia de Fichte, según la cual el tipo de filosofía que se hace depende del tipo de persona que se es. En este sentido, a pesar de la explícita mención del animal racional que veremos a continuación, Unamuno quiere oponerse a esa tradición moderna que hace del hombre un mero intelecto situándose en la línea de Spinoza, Kierkegaard y Schopenhauer, que parecen ubicar en el cuerpo y los afectos la sede de lo esencial del ser humano.

*“El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso llore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado”*²⁴. No cabe duda de que el propio Unamuno, que tanto hincapié hace en el papel del sentimiento, razona acerca de sus pasiones. Parece cierto, de acuerdo con aquella máxima de Pascal, que el corazón tiene razones que la razón no conoce, si lo interpretamos desde la perspectiva de Freud, entendiendo que hay impulsos inconscientes que no llegan a emerger al nivel de la conciencia. Pero conceptos actuales, como la popular «inteligencia emocional», parecen llevarnos a pensar que eso que desde muy antiguo se denominó razón, puede operar también sobre nuestras emociones y sentimientos, ayudándonos a conocerlos y expresarlos adecuadamente, en beneficio de nuestros estados de ánimo o nuestras relaciones interpersonales. El neocórtex, que como su nombre indica es

²³ Unamuno, M., *OO. CC.*, Madrid, Escelicer, 1966, VII, p. 109.

²⁴ *Ib.*, p. 110.

la capa más recientemente evolucionada de nuestro cerebro, se encarga de las operaciones abstractas y conceptuales, y sólo en el ser humano parece poder, digamos así, pensarse a sí mismo y comprender también las emociones que residen en diferentes partes del cerebro. Los sentimientos humanos, volviendo a Unamuno, adquieren de este modo una naturaleza diferente, en la medida en que son pensados, pudiendo ser modificados o, al menos, encauzados, pues resulta evidente que el llanto es consecuencia, no sólo de un sentimiento o afección, sino también del pensamiento o conciencia de la misma.

Así, a pesar de las distintas valoraciones de la razón, ésta sigue apareciendo como lo específicamente humano. La mayoría de las críticas actuales se dirigen al proyecto de la modernidad y la Ilustración en el que algunos filósofos, como los de la Escuela de Frankfurt, ven un elemento de alienación, pues consideran que su intención es la de unificar u homogeneizar y eliminar las diferencias, lo cual conlleva un deterioro de la independencia y la capacidad discursiva del sujeto. Una vez más, encontramos una teoría que rechaza la idea del ser humano como *res cogitans*, que olvida lo intuitivo y artístico, lo afectivo y sensual, la animal y lo dionisiaco. Sin embargo, no parece que tal rechazo, ni las respectivas propuestas que lleva consigo, invalide la definición aristotélica que hace del hombre un animal racional, que tiene *λόγος*.

5. Conclusión

Y no podemos concluir este trabajo sin hacer mención de esa corriente denominada «existencialismo», de tanta importancia en todo el siglo XX. Y aunque los filósofos que se comprenden en él son ciertamente diferentes, podemos decir, a grandes rasgos, que todos comparten la idea de que lo propio del ser humano es la existencia, no pudiendo ésta ser reducida ni definida de un modo fijo. Tras la situación de absurdo y crueldad que vive la humanidad tras las Guerras Mundiales, el vínculo entre racionalidad y realidad se ha roto definitivamente. Se concibe al hombre en su condición de arrojado y se renuncia a la clásica pretensión de definirlo, como si tuviera una esencia fija y determinada. De hecho, estos filósofos suelen hablar de existencia o de *dasein* y no de hombre o ser humano. Pretender definirlo supone un intento de expresar su naturaleza, lo que es en sí. Pero si hay algo que nos caracteriza es la apertura, la posibilidad, el poder ser, el proyecto que somos, y lo «en sí» ha de estar cerrado, acabado y fijado. Por lo tanto, cada uno será lo que decida ser gracias a su libertad. El hombre no es objeto de una teoría, sabiendo además que se parte de un rechazo de la distinción sujeto-objeto, que parece desvincular al individuo de su mundo circundante. El concepto de sustancia, así pues, resulta inútil, ya que la existencia es algo dinámico que se comprende a través de sus actos. Muchos

de estos postulados son recogidos por la filosofía postmoderna, que renuncia definitivamente a todo valor fijo e inmutable, que se centra en la interpretación más que en el hecho y que, en consecuencia, considera imposible e inapropiada, de acuerdo con el pluralismo y relativismo que se impone en las sociedades actuales, una definición de lo que sea el ser humano.

Con el pensamiento del siglo XX regresamos a aquella situación que comentábamos al inicio del trabajo a propósito de Diógenes, el cual, consciente de las perversiones que genera la sociedad y la cultura, quiso que el verdadero hombre regresara a la primitiva sencillez que aún observamos en los más modestos animales. El existencialismo, como la filosofía helenística, es evidentemente una filosofía desencantada con el mundo, un pensamiento de posguerra que ha perdido la fe en la capacidad racional del hombre para vivir en un mundo ordenado, justo y pacífico. En definitiva, y conservando el vocabulario clásico de la filosofía, diríamos que se ha disuelto aquella idea según la cual nuestro pensamiento, nuestros conceptos, determinan nuestra voluntad conforme a un libre arbitrio, de manera que nuestra conducta sería completamente racional. Por su parte, la definición aristotélica que venimos comentando no pretende tal cosa, pues establece que el ser humano es el único capaz de abstracción, de operar conforme a números y conceptos universales, lo cual no significa que las acciones estén siempre determinadas por ellos, pues nuestra naturaleza animal, los instintos y los deseos irracionales y, si se quiere, inconscientes, en ocasiones se sobrepone al influjo de la razón.

En consecuencia, y hasta en consonancia con aquéllos que consideran improductivas y confusas las preguntas del tipo «qué es», parece que se tiende a un rechazo de esta antigua búsqueda de la esencia de lo humano. En cualquier caso, queremos dejar constancia de lo, a nuestro entender, acertado de la propuesta aristotélica. Al margen de la racionalidad que se quiera ver en el universo, o de la relación del conocimiento abstracto del ser humano con su voluntad y su acción, se puede afirmar que somos un animal lógico. Incluso, de acuerdo incluso con postulados contemporáneos, podría hablarse de la naturaleza humana, en el sentido griego de *fu'siç* que, frente a la paradójica acepción castellana que hace de la naturaleza algo así como una esencia fija e inmutable, el sufijo *-σις* expresa el carácter procesual, evolutivo, creativo e incluso histórico que, según parece, es característico de la existencia humana²⁵.

Y hoy, como en la época helenística, el rechazo de las grandes construcciones metafísicas y del utópico optimismo que confía en sociedades justas y pacíficas, la atención se centra en el individuo. Por eso, podríamos decir lo siguiente con Schopenhauer: “*En los grados superiores de objetivación de la voluntad vemos des-*

²⁵ La ciencia contemporánea, según parece, ya no busca, como Platón siguiendo a Parménides, aquellos objetos estables que subyacían al cambio y las apariencias, sino más bien las reglas y leyes del cambio de lo que, sólo es apariencia, es estable.

*tacarse significativamente la individualidad, especialmente entre los hombres, como una enorme diversidad de caracteres individuales (...) Ningún animal posee esa individualidad en un grado tan lato; tan sólo los animales superiores tienen algún viso de ella, sobre lo cual predomina por completo el carácter de la especie (...) Si se conoce el carácter psicológico de la especie, se sabe exactamente lo que se puede esperar de la especie; por el contrario, en la especie humana cada individuo pide ser estudiado y explorado por sí mismo, resultando muy difícil el prede-terminar de antemano con cierta seguridad su comportamiento*²⁶. Aunque es destacable que en los animales, digamos así, evolutivamente más desarrollados, se observan ciertas diferencias entre individuos, sólo de los seres humanos podemos afirmar que cada uno es como una especie. Esta dignidad del individuo humano se prefiguraba ya con aquella propuesta kantiana del imperativo categórico, según la cual habíamos de considerar a cada uno como un fin en sí mismo y en ningún caso como un medio. El individuo pide ser estudiado por sí mismo y, en cuanto ser histórico, en cuanto proyecto que ha de construirse, quizá sólo pueda ser definido imperfectamente y «a posteriori», también de acuerdo con la tesis aristotélica de que somos lo que hacemos²⁷.

Y tal vez, del mismo modo que el género animal debía combinarse y situarse al mismo nivel que la específica racionalidad, estemos ahora obligados a conjugar la definición de la especie con la del individuo, “*porque la supresión del carácter de la especie por el del individuo daría lugar a la caricatura, y la supresión del carácter del individuo por el de la especie, a la insignificancia*”²⁸. Conforme a ello, la naturaleza eminentemente social de nuestra especie debe conciliarse con el carácter estrictamente individual, que no estaría dado sino que se construiría gracias a nuestros pensamientos, sentimientos y conductas. Así parecen señalarlo tanto la denuncia de la homogeneización de la teoría crítica como la propuesta heideggeriana de una existencia auténtica, frente a la inautenticidad de quienes caen bajo el influjo de lo impersonal, lo que se dice y se hace. Y tal vez, más allá de quienes buscan la identidad precisamente en la identificación y asimilación en grupos y sociedades, deberíamos hacerlo de acuerdo con los términos de Aristóteles. Definir, según la

²⁶ Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. I, § 26, pp. 155-156. (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, F. C. E., 2003, vol. I, p. 220).

²⁷ “*Así nos hacemos constructores construyendo casas, y citaristas tocando la cítara. De modo semejante, practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles*” (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1103a). Es decir, no basta, para ser algo, con el conocimiento ni con la facultad, si no se sigue de éstos una actividad.

²⁸ Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, en *Sämtliche Werke*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, vol. I, § 45, p. 265. (Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, F. C. E., 2003, vol. I, pp. 316-317).

voz griega *ὀρίζω*, no es sino distinguir, delimitar, de la misma manera que el horizonte marca la separación visible entre el cielo y la tierra, por lo que quizá lo que somos, nuestra identidad, se construya también considerando la diferencia, aquello que no somos.