

LA "EK-SISTENCIA" HEIDEGGERIANA COMO FRONTERA ULTIMA ENTRE EL ANIMAL Y EL HOMBRE

Por Di Francisco Peccorini Letona

El problema que hoy abordamos es un problema científico-filosófico de grandísima complicación e importancia. Pero no es científico en el mismo sentido y en el mismo grado que filosófico. Porque, si bien lo ha creado la ciencia, al sustraer a la órbita del instinto algunas acciones de ciertos animales superiores, pero lo debe resolver la filosofía, puesto que a ella le incumbe el dar la interpretación última de los hechos de la naturaleza

Dicha relación se entiende mejor con dos nombres Max SCHELER, ante los descubrimientos innegables de Wolfgang KÖHLER, no ha podido menos de confesar con sincera objetividad "Las experiencias han demostrado claramente, a mi juicio, que las acciones de los animales *no* pueden explicarse todas por instintos y procesos asociativos, sino que en algunos casos hay *auténticas* acciones *inteligentes*" (1) Pero, superándose, al punto —acuciado, sin duda, por el agudo sentido de su responsabilidad de pensador—, no ha dejado que semejante reconocimiento pudiera ser interpretado como una concesión cobarde de la tesis

(1) Max SCHELER, *El puesto del hombre en el Cosmos* Ed. Usada, Buenos Aires, 1938, p. 69

materialista, sino que, con los hechos, ha probado que, para él, no tenía más valor que el de una simple aceptación de un nuevo dato en el problema general que investiga si hay diferencia esencial entre el animal y el hombre, y, caso de haberla, cuál es la última frontera. En suma, ha mostrado, a las claras, que su labor empezaba ahí donde terminaba la del científico, y, que, obligado por éste a precisar más su pregunta, podía darle una respuesta más sutil y exacta.

Creo que, con lo dicho, tengo derecho a esperar se me dispense mi intromisión en el terreno científico. Porque si, a lo largo de este artículo me he de permitir aportar muchos datos científicos, no será con la pretensión de enseñar nada a nadie, sino únicamente por fines filosóficos, a guisa de acopio de un material que espera ser interpretado y estrujado por la razón, y que conviene que todos tengamos presente para la buena marcha del discurso.

Nosotros, también, por consiguiente, siguiendo las huellas de Max SCHELER, reuniremos, en una primera parte de este estudio, todas las aportaciones de los psicólogos que parecen persuadirnos la identificación esencial entre el conocimiento de los animales superiores y el de los hombres; luego daremos, en una segunda parte, una explicación científica, de ellas, que no se salga del nivel zoológico; y, por fin, mostraremos, en una tercera parte, que entre ambos géneros de conocimiento media una diferencia esencial, e intentaremos esbozar un concepto de hombre, que segregue totalmente a éste de todos los seres inferiores.

x x X x x

Nada hay que delate tan certieramente la presencia de la inteligencia específicamente humana, como el reconocimiento de la relación y del futuro en cuanto tal. Ahora bien, tales fenómenos abundan, en apariencia, en las experiencias efectuadas por los psicólogos de este siglo. Así, por ejemplo, un chimpancé, adiestrado para escoger un papel gris claro en vez de otro gris oscuro, llega a aprehender la relación, de suerte que es capaz de transponerla, escogiendo siempre el color más claro, cuando los términos relativos varían. Y uno de los chimpancés de KÖHLER, que sabía empalmar entre sí dos cañas de diámetro adecuado, no encontró la menor dificultad en hacer lo mismo con cuatro, de las que la primera encajaba con la segunda, la segunda con la tercera, y la tercera con la cuarta. Le bastó coger, con la mano izquierda, la más gruesa, y, con la derecha, la más delgada. Aun parece que habría que decir —si nos hemos de atener a las experiencias de Verlaine y de sus alumnos, —que un macaco había llegado, no sólo a

reconoce figuras geométricas independientemente de sus circunstancias de tamaño y de posición, sino hasta distinguir entre sí un triángulo y un cuadrilátero desmontados en piezas (en ángulos y en lados), como nos lo relata Paul GUILLAUME (2). Por otra parte, las experiencias de Köhler, Yerkes y Kohts —efectuadas alrededor de 1935— han demostrado que los antropoides son capaces de escoger según modelo y previo aprendizaje, no sólo objetos idénticos al patrón, sino aun objetos meramente *semejantes*, manifestando, así, cierto poder de abstracción, que les lleva a fijarse en un carácter común, desechando los discrepantes (3).

No menos significativas son otras experiencias de Yerkes y de Köhler, sobre el interés persistente de los antropoides frente a su imagen, reflejada por un espejo. A diferencia de los mamíferos, que se comportan primero con ellas como con objetos reales, pero que pronto se vuelven indiferentes a su respecto, el mono, cuando ha renunciado a las tentativas para atrapar su imagen detrás del espejo, "sigue mirándose, haciendo movimientos y movimientos. Se le ve ocupado en mirar su imagen en un charco de agua, en dejar caer gotas sobre la superficie, para modificar la imagen, en una palabra se entrega a *juegos de experimentación*. Reconoce las imágenes de los objetos familiares, y su mirada se posa sobre ellos como para comparar el objeto con la imagen; cambia de sitio para observar nuevas imágenes, demostrando una curiosidad que casi se está tentado de llamar científica" (4).

También las pruebas de reacción diferida múltiple, aplicadas por TINKLEPAUCH, en 1932, confluyen a la misma conclusión de que los monos se alejan decididamente del nivel animal, y se *acercan sorprendentemente* al plano específicamente humano. Habiendo puesto un cebo en una de las dos cajas, y habiendo llevado al examinando más lejos, donde se le propuso un segundo problema, y luego, en la misma forma, un tercero y un cuarto y otros muchos, y no habiéndole permitido resolver ninguno de ellos antes de un segundo turno, en que se le volvió a enfrentar con las diversas situaciones —en el mismo o en diverso orden— se obtuvieron los resultados siguientes: el chimpancé acertó el 92% sobre un total de diez problemas diferentes, y el 78% sobre diez y seis, mientras que el macaco, que sobre cuatro problemas acertó el 84%, sobre ocho procedió casi al azar. Además, al paso que el macaco

(2) Paul GUILLAUME, *La Psicología de los Monos* (versión española de la Dra. Clotilde Guillén de Rezzano, Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1950, pp. 357-358).

(3) Cfr. Paul GUILLAUME, *o. c.*, p. 361-362.

(4) Cfr. Paul GUILLAUME, *o. c.*, p. 362.

no mostraba interés por la solución, permaneciendo indiferente al número de pruebas a que se le quisiera someter, el chimpancé daba muestras de más pundonor, protestando cuando se le imponía una serie demasiado larga de problemas, y manifestando el deseo de volver inmediatamente a las salas donde le fueron planteados los primeros (5).

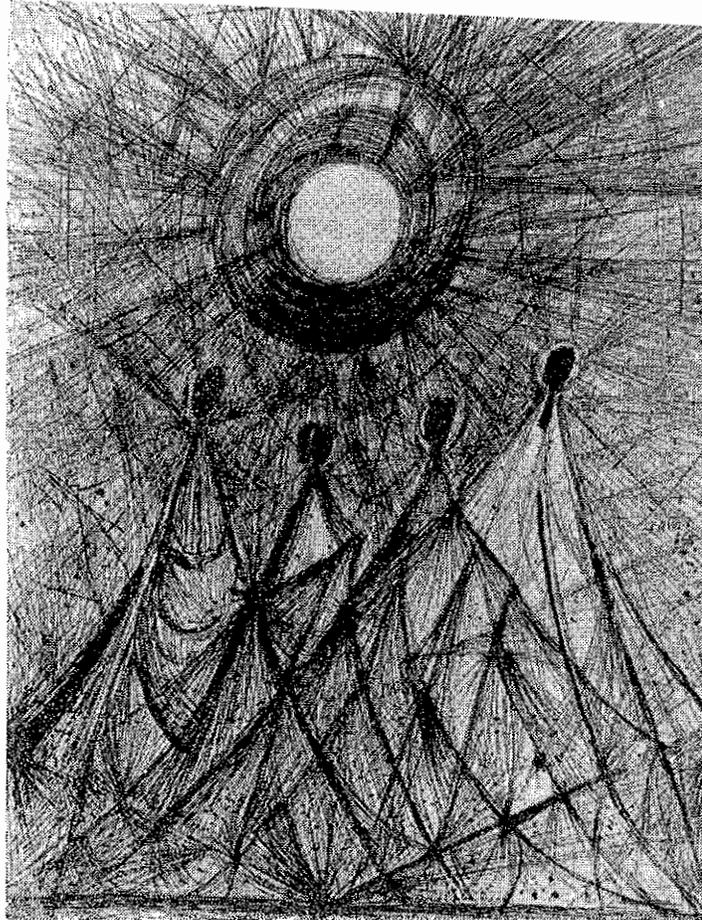
Verdaderamente, todo cuanto precede parece autorizarnos, por lo menos a establecer una relación de igualdad entre los antropoides y los niños menores de dos años. Por lo demás, KELLOG ha demostrado que su monita era capaz de la formación de unos hábitos exclusivamente infantiles. Colocándola, en efecto, en un medio humano, y dándole por compañía a una niña, la adiestró en el uso de una silla perforada, que debía pedir a tiempo para la satisfacción de ciertas de sus necesidades biológicas. Ni que decir tiene que la curva de adquisición de esos hábitos fue notablemente semejante a la del niño que compartía con ella su educación. Y así, aprendió a comer en la mesa, a utilizar vasos, cucharas, tazas, a manejar los interruptores de las lámparas eléctricas y numerosos juguetes, a llevar calzado y ropas, a dormir en cama, etcétera. . . (6).

Hemos dicho que había igualdad entre un niño menor de dos años y un antropoide, pero no hemos excluido que la hubiera con seres humanos más desarrollados. Desde luego, el uso del bastón —que le sirve para los más variados menesteres, tales como hacer las veces de azada, de palanca, de cuchara, de medio para capturar hormigas (poniéndolo por donde han de pasar y recogiendo las que se han subido a él) y hasta para limpiarse—, acerca no poco al mono y al obrero manual de las tribus primitivas. Y así, brillan verdaderos destellos de adulto en esta descripción que nos hace el mismo Köhler: “Después de que el animal había inútilmente intentado alcanzar un objeto que se encontraba al otro lado de la reja, se puso a buscar hasta que encontró un rastro formado por astas de hierro fijadas a un trozo de madera; trabajó un poco con él hasta que consiguió arrancar un asta e inmediatamente se sirvió de él para alcanzar el fin. En otra ocasión en la que el fin no era directamente alcanzable y en la jaula se encontraba solamente un árbol cortado, que era demasiado pesado y de forma tosca para poder ser empujado a través de la reja, el animal miró primero la copa, después se volvió y de un golpe decisivo arrancó una rama con la que arrastró hacia sí el fruto” (7). Tampoco delata menor semejanza con los adultos el dra-

(5) Cfr. Paul GUILLAUME, *o. c.*, p. 366

(6) Cfr. Paul GUILLAUME *o. c.*, p. 364 Sin embargo, a partir de los dos años, la potencia intelectual parece diferenciarse Véase, al respecto, al mismo Paul GUILLAUME, *Manual de Psicología*, Editorial Paidós, Buenos Aires, p. 340

(7) Citado por GEMELLI ZUNINI, *Introducción a la Psicología* Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1958, p. 401



matismo de un experimento que antes hemos apenas incluido en una somera enumeración. Lo relata así Gemelli (8): "Para esta experiencia Köhler empleó a "Sultán", uno de los monos más capaces, poniendo a su disposición dos cañas de bambú, una de las cuales podía ser insertada en la otra. Durante más de una hora "Sultán" se desesperó por alcanzar la banana. Un intento muy significativo fue el siguiente: el mono dirigió hacia el fruto una caña; después, en la imposibilidad de alcanzarlo, empuñó la caña con la otra hasta formar una coligación continua entre él y la banana. Se alcanzaba así la continuidad visual, pero no la mecánica. Después, el mono desistió de la empresa y se puso a jugar con las dos cañas, volviendo la espalda al plátano. Por casualidad se encontró con las dos cañas una en cada mano, de modo que formaron una línea continua; metió la más delgada en la más gruesa. Y así se formó una caña suficientemente larga. Con ella se dirigió en seguida a atraer la banana a la jaula. Entretanto una caña se salió de la otra, pero "Sultán" las reunió inmediatamente y reemprendió sus esfuerzos hasta que los vio coronados por el éxito". Gemelli observa con tino: "Aquí, innegablemente, el azar entra en juego; no es, sin embargo, el azar el que determina el alcance del fin, ofrece simplemente una situación aprovechable para alcanzarlo, situación que es aprovechada sin duda". Por lo demás, podríamos añadir nosotros, ¿cuántos inventos geniales habrá que no se hayan debido a una ocasión fortuita aprovechada "genialmente" por una intuición del inventor?

El problema, pues, se nos vuelve a presentar con toda su crudeza: ¿Existe una diferencia esencial entre el hombre y los primates? Más aún: ¿La hay entre los animales en general y los seres humanos? Porque muchas veces resulta que los animales tenidos por inferiores dan muestras de mayor inteligencia que los que se hallan colocados en lo alto de la escala zoológica. BIERENS DE HAAN, en efecto, en ocho pruebas semejantes practicadas con catorce mamíferos, en las que tuvo en cuenta las posibles influencias por parte del sexo y de la edad, pudo registrar netamente una variabilidad entre individuos, que pudo imponerse sobre las diferencias entre especies. Así, por ejemplo, resultó que ciertos prociónidos, como el caotí y el ratón lavado, dieron muestras de tener capacidades intelectuales superiores a las de los monos, y que el capuchino, con ser un mono inferior, pudo también mostrarse más inteligente que muchos chimpancés (9). ¿No será, por tanto, que todos los animales tienen un conocimiento radicalmente humano, pero

(8) *O c*, p. 402

(9) *Cfr.* Henri PIERON, *Psicología zoológica*. Editorial Kapelusz, Buenos Aires, 1951, pp. 160-161.

que unos individuos, se destacan más que otros, por razón de las circunstancias en que viven?

x x X x x

La psicología experimental y la filosofía racional se encantan de respondernos negativamente: la primera, proporcionándonos una solución satisfactoria, que nos exonera de tener que interpretar en sentido racional la conducta avisada de los simios; y la segunda, demostrándonos que, además, semejante proceder está a cien leguas de una conducta específicamente humana. Detengámonos, pues, en esta segunda parte del artículo, en las enseñanzas de la psicología, reservando para la tercera, la intervención de la metafísica.

Desde luego, no cabe acudir a la teoría asociacionista, puesto que ésta es incapaz de explicar la complicación extrema que hemos advertido en la percepción de los animales superiores en los casos aducidos. “Todas estas hipótesis constructivas —observa muy bien Maurice MERLEAU-PONTY— suponen lo mismo que quieren explicar, puesto que siempre cabrá preguntar cómo y según qué criterios la conciencia reconoce —por ejemplo— en tal dato visual el correspondiente de tal dato táctil o motor, lo cual implica, finalmente, una organización visual y aun intersensorial del espacio” (10). Por eso la Escuela de Berlín —capitaneada por Max WERTHEIMER y sus discípulos Kurt KOFFKA y Wolfgang KÖHLER— hace converger la percepción, no sobre los elementos sueltos, sino sobre las totalidades estructuradas o formas —en alemán “gestalten”—, dando así origen a la teoría que lleva el nombre de “*Gestaltpsychologie*”, y que es capaz de reducir todas las conductas complejas que hemos estudiado, a meras percepciones de situaciones variables. Sostiene, en efecto, dicha escuela, no ser posible que las llamadas representaciones inferiores existan perceptivamente independientes de las representaciones superiores o “cualidades formales”; ni ser lícito afirmar la existencia de datos sensoriales elementales libres de toda estructura y utilizados por el sujeto percipiente como fundamento para representaciones “superiores” o “cualidades formales”, correspondientes a las diversas composiciones posibles entre tales datos. Añaden que, de hecho, todo dato sensorial es siempre, de algún modo, un dato estructurado, que no se halla fenoménicamente presente sino en cuanto que existe en el campo perceptivo y posee una estructura en relación a la cual tiene una función determinada. Así por ejemplo, dicen, no es posible percibir un sonido cualquiera sin que éste tenga una

(10) Maurice MERLEAU-PONTY *La structure du comportement*, P U F, París, 1953, p. 189

estructura, determinada por las condiciones del campo auditivo en el cual se halla inserto; porque un mismo sonido adquiere inmediatamente características totalmente particulares según que se lo perciba sobre un fondo de silencio o juntamente con otros sonidos en relación a los cuales puede parecer alto o bajo, de intensidad débil o pronunciada, con caracteres de relieve y de figura principal. Por tanto, concluyen, hay que afirmar que lo que percibimos no son datos sueltos, sino formas de "totalidades", "todos completos y estructurados". Nótese bien, por lo demás, que esta teoría se adapta tanto mejor al problema planteado en este artículo, cuanto que, siguiendo precisamente sus líneas conductoras, le ha sido posible, al profesor A. MICHOTTE, de la Universidad de Lovaina —como nos lo relata él mismo en su obra intitulada "*La perception de la causalité*" (Lovaina, Paris, 1946)— descubrir que, no sólo las cualidades formales, sino también las relaciones causales —hasta ahora consideradas, generalmente, por filósofos y psicólogos como coto cerrado de la inteligencia humana— pueden ser directamente percibidas por los sentidos; conclusión que ha venido a ser reforzada por las investigaciones de Mariano YELÁ, quien, siguiendo las huellas de su maestro, el profesor MICHOTTE, ha estudiado *La Percepción de la Causalidad a Distancia* en un artículo publicado en la "Revista de Psicología General y Aplicada", de Madrid (vol. 8, año 1953, pp. 226-259).

No cabe, pues, dudar que la *Gestaltpsychologie* constituye una solución especialmente apta para el problema creado por las experiencias de Köhler. Pero, ¿qué vale como teoría científica? En el punto en que nos encontramos, es de vital importancia la determinación de este aspecto. Merece, pues, la pena que intentemos hacerlo.

Por de pronto, es innegable que su alcance explicativo es muy amplio. En primer lugar, con ella se comprenden esos movimientos tan precisos con los que el niño sabe guardar el equilibrio espontáneamente en un momento dado. Paul GUILLAUME —quien de tal manera halla admirables dichas reacciones, que no sólo descubre en ellas la aplicación más exacta de las leyes de la mecánica, sino que llega hasta hacer derivar la formulación de estas segundas de dichos movimientos—, nos describe así esas actitudes infantiles: "El conjunto de las fuerzas exteriores que obran en el cuerpo del niño admite una resultante aplicada en su centro de gravedad. El equilibrio se produce cuando dicha resultante es igual y de sentido contrario a la de los esfuerzos del niño, cuya dirección está en función del centro de gravedad y del punto de apoyo de los pies en el suelo. Si la tracción ejercida horizontalmente

sobre la mano del niño aumenta, la resultante de esta fuerza y del peso del cuerpo toma una dirección tal, que, para restablecer el equilibrio, es preciso, o llevar el centro de gravedad hacia atrás (o hacia abajo), o adelantar (o elevar) el punto de apoyo. Todas esas soluciones se dan en las reacciones espontáneas del niño (cuando se echa hacia atrás, cuando dobla las piernas, o adelanta un pie, o apoya su brazo en la pierna extendida contra una pared o un mueble)" (11).

En segundo lugar, ¿cómo explicar el simple reconocimiento de su amo, por parte del perro, si no se apela a la percepción de conjuntos o totalidades? Porque, como muy bien observa Augusto BRUNNER: "A menudo, ni un solo elemento aislado permanece físicamente idéntico, en el aspecto del amo, a horas distintas; lo único que se mantiene es el conjunto, es decir, una cierta proporción de los elementos, la "Gestalt". Un influjo puramente físico o fisiológico daría como resultado la suma, variable con la variación de los mismos elementos, pero en modo alguno una reacción a una figura siempre idéntica en medio del cambio de los elementos". Y Brunner añade: "Imposible explicar ese hecho, si no se admite, en el animal, la existencia de *esquemas* de totalidad, innatos y diferentes para cada especie, adaptables por la experiencia en una medida bastante reducida, y que desempeñan, en la percepción animal, un papel selectivo y complementivo. Sólo puede entrar en la conciencia animal, lo que es capaz de encajar en esos esquemas; lo demás no es percibido" (12).

En tercer lugar, gracias a la *Gestaltpsychologie* se explica, también, por qué coopera la mano con el ojo, desplazándose en busca de un objeto que ha sido visto, o con el tacto, llevando a la boca un objeto que se ha tocado. Porque es el caso que, como lo observa Merleau-Ponty, citando a Paul Guillaume, "el niño, si quiere aprehender un objeto, no mira su mano, sino al objeto, y si quiere llevar a su boca un objeto que tiene en una mano, no necesita jamás tantear, con su otra mano, la posición de su boca" (13). Asimismo se explican, de esa forma, los movimientos reflejos de la cabeza hacia una fuente sonora, a pesar de que se trata de reacciones que no tardan en producirse más que lo que tardará el sonido en llegar a ambos oídos. Ni es menos explicable, con la psicología de la forma, la acomodación de la marcha del escarabajo a la nueva situación creada por la extirpación de una o varias falanges del animal, aun teniendo en cuenta que dicha acomodación no

(11) Cfr Paul GUILLAUME, *Introduction a la psychologie*, Vrin, París, 1942, pp. 39 41, 50 56, 63 66. Véase, sin embargo, la crítica que le hace, a esa tesis, Maurice PRADINES, en su *Traité de Psychologie Générale II, Le génie humain, Ses oeuvres*, P U F, París, 1948, p 81

(12) Auguste BRUNNER, *La connaissance humaine*, Aubier París 1943, p 252

(13) Maurice MERLEAU PONTY, *La structure du comportement*, P U F, París 1953, p 39

es un cambio automático y definitivo del modo de andar, sino que está condicionada a las características del terreno, de suerte que cuando éste no es liso, como el trozo de pata que aún queda puede encontrar todavía suficientes puntos de apoyo, la marcha sigue siendo normal y ordinaria. Encajan, también, en esta teoría, —y sólo en ella— los fenómenos tan curiosos de traslación de hábitos, tales como el hecho de que un manco, al que se acaba de amputar un brazo, no necesita, propiamente hablando, aprender a escribir con el otro brazo; o el de un amanuense que, desde un principio, escribe perfectamente en el tablero trasladando, así, los hábitos de la mano al brazo. Si no fuera, en efecto, porque las estructuras funcionales o formas capaces de expresarse en diferentes conjuntos motores permanecen en el encéfalo, nos veríamos en un gran apuro para dar razón suficiente de adaptaciones tan espontáneas. Y en general, refiriéndonos a la gama completísima de transiciones que existe entre las funciones nerviosas llamadas superiores y las funciones impropriamente llamadas inferiores, podríamos decir, con Merleau-Ponty "La noción de *forma* es, hoy por hoy, la única capaz de explicar simultáneamente lo que las últimas tienen ya de intencional, lo que sigue habiendo de ciego en las primeras" (14)

Por último, si a una gallina se la adiestra en picotear siempre en un pequeño cuadrado blanco pintado en un cartón negro, poniendo en él granitos de arroz desmontables del conjunto, y al mismo tiempo se la acostumbra a no picotear en un cuadrado blanco más grande, en el que los granitos están fijos, ¿por qué, al invertir la disposición de los granos, la misma gallina se dirigirá, previo examen, al cuadrado grande, que anteriormente siempre evitaba? Como observa GEMELLI, "en el supuesto de que la percepción de un objeto esté constituida por la suma de sensaciones elementales, es preciso explicar cómo nunca estímulos diversos (los cuadrados de distinto tamaño) determinan idéntica reacción en situaciones distintas; precisa además determinarse si es necesario recurrir nada menos que a la comparación de un carácter abstracto (mayor o menor tamaño) para dar una explicación de cuanto ha ocurrido". Y concluye el mismo Gemelli: "Estas dificultades se evitan y los hechos se interpretan de modo coherente, si se renuncia a concebir la percepción como una suma o un conglomerado de sensaciones, si se la concibe, en cambio, como el conocimiento de una estructura, es decir, de un conjunto en el que partes y relaciones forman un todo inseparable" (15).

(14) O. c., p. 11, nota (1). Cf. H. PIFRON, *Psicología zoológica*, p. 153.

(15) O. c., p. 423.

Por otra parte, se puede afirmar que no se dan reflejos puros, sino que, en la vida ordinaria, aun los modos de conducta más simples, tales como los de los invertebrados, dependen siempre de un gran número de condiciones externas, nunca de objetos aislados. Así, “Una hormiga, situada en un tallo, no se deja caer en un papel blanco señalado con un círculo negro, más que si la hoja de papel es de determinadas dimensiones, si la distancia al suelo, la inclinación de la planta tienen un valor definido, y si se da una iluminación de intensidad y de orientación muy concretas” (16). “Si, a lo largo de la marcha, tropiezo con una raíz, los músculos de flexión del pie se hallan bruscamente relajados y el organismo reacciona acentuando esa relajación que va a liberar al pie. En cambio, si al bajar de una montaña doy un traspiés, de suerte que sea el talón, y no la planta, el que se ponga primero y bruscamente en contacto con el suelo, la relajación de los músculos se repite, pero el organismo reacciona instantáneamente con una contracción. Se trata aquí de respuestas “que se producen en el cuadro de una situación de conjunto del excitante y que pueden ser diferentes cuando éste interviene en situaciones totales diferentes, es decir, cuando tiene, para el organismo, significaciones diferentes” (17). Todo ello confirma el aserto de que en las acciones de la vida ordinaria no se dan reflejos puros; razón por la cual, cuando la fisiología clásica intentaba obtener, en el laboratorio, reflejos constantes, tenía que observar, a veces, con no poco asombro, reacciones inversas provocadas por un mismo estímulo, y respuestas idénticas a estímulos diversos. Sólo se debe exceptuar un caso: el de los “Eigenreflexe” de Goldstein, y la causa de ello es, como muy bien observa Maurice MERLEAU-PONTY, que en ellos hay relación inmediata del receptor y del efector, tratándose de una reacción de auto-regulación de los órganos, los cuales trabajan, se puede decir, por su cuenta. “La forma de esas reacciones es característica —añade Merleau-Ponty—: se trata siempre de un movimiento de simple orientación respecto al excitante, y a lo sumo de un movimiento de aplicación y de aprehensión” (18). Y Merleau-Ponty exceptúa también las “experiencias” hechas con el hombre, “porque él es, quizá, el único que puede someter aisladamente tal parte de su cuerpo a los influjos del medio” “Cuando se examina en un sujeto humano el reflejo pupilar —prosigue diciéndonos—, podríamos decir que el sujeto “presta” su ojo al experimentador; entonces, y sólo entonces, se puede observar, para un estímulo dado, una reacción más o menos constante; pero dicha regularidad no se volverá a encontrar en el uso vital de la vista” (19).

(16) Maurice MERLEAU PONTY, *La structure du comportement* p. 111

(17) Maurice MERLEAU PONTY, *o. c.*, pp. 16-17

(18) *O. c.*, p. 46

(19) *O. c.* p. 47

La "Ek-sistencia" Heideggeriana Como Frontera 19
Ultima Entre el Animal y el Hombre

Por último, la admisión de una nueva categoría llamada "Gestalt", se impone para la comprensión de los procesos nerviosos. Y es que la única teoría que, fuera de la "Gestaltpsychologie", podría pretender darnos una explicación satisfactoria de los mismos, es la de la "cronaxia" de Lapicque, la cual, sin embargo, se manifiesta impotente para hacerlo. Ella, en efecto, se reduce a hacer consistir la función propia del sistema nervioso en la organización de nuevos trayectos para cada instante. Pero, con eso, como muy bien lo ha visto MERLEAU-PONTY, "no hace más que poner más de relieve lo que hay que explicar. Ya no se puede contar con ninguna estructura anatómica, con ningún dispositivo estable, con ningún centro autónomo, para asegurar una distribución de las cronaxias que produzca precisamente movimientos y no espasmos. ¿Cómo es posible comprender que semejante distribución determine acciones típicas relativamente estables, percepciones de objetos constantes, movimientos en los que cada excitación parcial tiene en cuenta, por así decirlo, las excitaciones simultáneas y las excitaciones ulteriores, y, en fin, acciones moldeadas, por decirlo así, en las situaciones que las provocan, si no la guía ninguna topografía, y si, además, está sometida a condiciones infinitamente variables?" (20).

Sin embargo, quizá se le podrían hacer algunos pequeños reparos a la teoría de la Escuela de Berlín. En primer lugar, no distingue suficientemente entre percepción, memoria y experiencia, al referirse a la palabra "Gestalt". La extensión de ésta, en efecto, nos dice Agustín GEMELLI, "va de la forma entendida como simple delimitación de un objeto o de una figura a la forma entendida casi como idea o descubrimiento" (21). Por otra parte, la *Einsicht* o comprensión de una forma, obedecería, según la "Gestaltpsychologie" a un criterio que no se acopla a la experiencia, ya que, según él, habría que juzgar que un animal ha obrado con *Einsicht* tan sólo si ha procedido con inmediatez y seguridad (22), ahora bien, una norma tan exclusiva constituye una generalización injustificada y un olvido de que también el animal es capaz de aprovechar su experiencia (23).

En consecuencia, hay que buscarle un complemento en una teoría que, a la vez que da lugar a la percepción de las formas, reserve una

(20) *O c.*, p. 52

(21) GEMELLI ZUNINI, *o c.*, p. 108

(22) *Id.*, *o c.* p. 407

(23) *Id.*, *o c.*, pp. 408-409. Además, como lo observa muy bien Gérard de MONTEPELLIER (*Conduites intelligentes et Psychisme chez l'Animal et chez l'Homme*. Louvain Paris, 1916, p. 115), es moralmente imposible que se vea libre de las redes del paralelismo píquico-físico del mecanicismo.

parte mayor al conocimiento experimental. TOLMAN, con su "Purpose Behavior" ha pretendido subsanar ese vacío. Explica él la formación del "Insight" mediante la "Cognitive Expectation", que, evidentemente, implica el influjo de un fin deseado que impulsa la acción, y, por lo mismo, también el influjo de una representación. En otras palabras, sólo cuando el término influye por vía de conocimiento en el comportamiento, puede surgir la solución adecuada o "insight" (24). Poco o menos lo mismo, aunque de una manera más estructurada, quizá, había dicho MC. DOUGALL con su teoría de la "Foresight". El animal, según él, percibe la relación entre dos hechos que antes parecían independientes, gracias a un impulso que siente y que lo impele hacia una solución. Ese impulso le hace descubrir aquellas acciones que, objetivamente, están ordenadas a su satisfacción. No se trata, sin embargo, de un fin conocido mediante una representación intelectual, sino únicamente por medio de un sentimiento vago, y, en definitivo por vía de sensación. Así se explica, por ejemplo, que el recién nacido varíe y adapte los movimientos generales del cuerpo y los particulares de los labios hasta que llegue a chupar la leche y que la succione hasta que se sienta saciado (25). Lo mismo, cuando volvemos la cabeza a la izquierda o a la derecha, tendemos a satisfacer un impulso. Por lo demás, el sentimiento de agrado viene a confirmar nuestra acción.

Esta solución de Mc Dougall encuentra eco en la que adoptó Max Scheeler para su tranquilidad personal. Hasta podría ilustrarse con las palabras del filósofo: "En el animal —nos dice éste—, lo mismo si tiene una organización superior que si la tiene inferior, toda acción, toda reacción llevada a cabo, incluso la "inteligente", procede de un estado fisiológico de su sistema nervioso, al cual están coordinados, en el lado psíquico, los impulsos y la percepción sensible. Lo que *no sea* interesante para estos impulsos no es dado; y lo que es dado, es dado sólo como centro de *resistencia* a sus apetitos y repulsiones. Del estado fisiológico-psíquico parte siempre el primer acto en el drama de toda conducta animal, en relación con su medio. La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a su idiosincrasia fisiológica, e indirectamente a la morfológica; y además a la estructura de sus impulsos y de sus sentidos, que forman una rigurosa unidad funcional. Todo lo que el *animal* puede aprovechar y retener de su medio, se halla dentro de los seguros *límites o hitos que rodean la estructura de su medio*. El segundo acto, en el drama de la conducta animal, consiste en producir una modificación real en el medio por virtud de la reacción del animal,

(24) Cfr GEMELLI ZUNINI, o. c., p. 410

(25) Cfr GEMELLI ZUNINI, o. c. pp. 411 y 426

dirigida hacia el fin objeto del impulso. El tercer acto es el nuevo estado fisiológico-psíquico engendrado por esta modificación" (26)

Desde luego, en conjunto, el parecer de Mc. Dougall resulta el más completo. Porque, por un lado, no reduce todas las reacciones animales a puras percepciones, como la "Gestaltpsychologie", sino que deja un margen también a la experiencia, distinguiendo entre instinto e inteligencia; y, por otro, unifica y explica en la raíz misma ambas clases de actividades, sin invadir el terreno específicamente espiritual. Por eso, Agustín Gemelli, con el inmenso peso de su autoridad científica, se ha inclinado del lado de la teoría de la "Foresight", y ha sabido puntualizar con nitidez sus tres aspectos básicos. En primer lugar, bajo su pluma, quedan bien definidos los límites entre el instinto y la inteligencia. "Uno —nos dice, refiriéndose al conocimiento inteligente—, en su actuación, no está ligado a un proceder fijo; el otro tiende a la repetición estereotipada, uno requiere aprendizaje, y el otro se afirma de forma completa sin preparación, uno está estrechamente ligado a las capacidades intelectuales y el otro se presenta con igual percepción en todos los individuos de la especie, el primero es ciego con respecto a las acciones que hay que llevar a cabo, y el segundo requiere, en cambio, una cierta comprensión de las relaciones en una situación y su reajuste en la situación sucesiva. Por otra parte, ni uno ni otro acusan todos y sólo estos caracteres. No hay conducta instintiva que sea sólo y exclusivamente instintiva, ni una conducta inteligente que sea sólo y exclusivamente inteligente" (27). Pero, si bien son distintas e irreductibles, forman parte, sin embargo, de un solo plan, dentro del cual están llamadas a desempeñar funciones complementarias, y, por lo mismo, obedecen a una misma causa. "El comportamiento inteligente se manifiesta en forma decisiva allí donde el instintivo falla. Sólo cuando se bloquea el camino directo para la consecución de un fin, esto es, cuando se embaraza el libre decurso de una acción instintiva, aparece la búsqueda de un "rodeo" o de una solución indirecta. Comportamiento instintivo y comportamiento inteligente por una parte no son, por lo tanto, completamente separables; por otro lado, se suceden como funciones vicariantes, siempre son índice de un "impulso" en un determinado sentido" (28). Pero, precisamente el hecho de obedecer ambas a un mismo "impulso", nos está demostrando que no se trata en modo alguno de conocimiento de tipo espiritual. "Hay, como hemos señalado —prosigue Gemelli—, y como Claparède ha observado agudamente,

(26) Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos* p. 78

(27) GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, pp. 112-113

(28) *O. c.*, p. 413



© 2001, DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial de este documento,
sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador

SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

un único resorte de acción en ambos: un *Trieb* que solicita la conducta en un determinado sentido, si bien con métodos diversos. Este *Trieb* es de orden exclusivamente biológico; es la expresión de una necesidad del individuo en el orden de su conservación y la de la especie. La comprobación de la existencia del impulso lleva necesariamente a la conclusión, a menos que intervengan obstáculos insuperables, de todos modos no hay posibilidad de que el impulso se frustre por obra del individuo mismo. También en el caso en que la inteligencia alcanza un grado elevado se trata siempre y exclusivamente de una “comprensión concreta”, como exactamente lo expresara Bierens de Haan, en el sentido en que sólo elementos concretos de una situación se perciben en términos concretos” (29). Y concluye, en orden al problema que tenemos planteado desde el principio: “Por consiguiente, con todo y sea firmes las diferencias entre conducta instintiva y conducta inteligente, ambas permanecen encerradas en el ámbito de la necesidad biológica, del determinismo obligatorio y de la comprensión concreta” (30).

Llegados a este punto se impone hacer un acto de desagravio a Santo Tomás y a los antiguos Escolásticos, puesto que, dadas las características señaladas por la ciencia actual al conocimiento inteligente de los animales —conocimiento radicalmente biológico que aprehende “sensitivamente” estructuras y hasta relaciones concretas—, la tan discutida “ESTIMATIVA”, por ellos ideada, resulta no ser otra cosa que el “Foresight” de Mc.Dougall. Bastará, para convencerse de ello, oír la descripción que de dicha potencia sensitiva nos hace el Doctor Angélico: “Nótese también —nos advierte él— que, si el animal se moviese únicamente al influjo de las impresiones de sus sentidos, que le halagan o contristan, no sería menester atribuirle más que la aprehensión de las formas percibidas por los sentidos, que le deleitan o repugnan; pero le es necesario también buscar o eludir algunas cosas, no sólo porque sean aptas o inconvenientes para sentir, sino también por razón de otras conveniencias o utilidades y perjuicios; como la oveja huye a la aproximación del lobo, no tan sólo por la repugnancia de su color o figura, sino como del enemigo de su naturaleza; y como el ave reúne pajas, no por un mero placer sensible, sino por su utilidad para la fabricación de su nido. Es pues una necesidad para el animal percibir esas intenciones, que no percibe el sentido externo, y que exista en él algún otro principio de la tal percepción (. . .) Para percibir las intenciones que los sentidos no alcanzan, está la fuerza estimativa” (31).

(29) *Ibid*

(30) *Ibid*

(31) SANTO TOMÁS DE AQUINO *Suma Teológica*. I, qu 78, a 1, in corpore *Utr etiam*: I, q 83, a 1; *De anima*, I 3, c 30, n 7

Si, pues, todos los progresos de la psicología no nos llevan más que a la simple admisión de la facultad cognoscitiva que ya los filósofos de la Edad Media reconocían entre el instinto y el entendimiento humano, no es preciso que identifiquemos a los antropoides con una especie de hombres poco desarrollados. Pero hay más, todavía: ese carácter esencialmente *concreto* que Bierens de Haan nos destacaba hace unos instantes en el conocimiento animal, nos está haciendo vislumbrar ya una verdadera imposibilidad de catalogar entre los hombres a los simios más inteligentes, como pasamos a ponderarlo en la tercera parte de este artículo.

x x X x x

Efectivamente, esa nota, señalada por Bierens de Haan, se puede traducir por una verdadera incapacidad de formar conceptos universales. Es lo que Reinhardt llama no conocer "cosas", y que prueba con infinidad de experimentos suyos y de Mangold, Tiala, Wasmann y una multitud de investigadores. Entre muchos, podríamos recordar hoy el caso de las libélulas, que, porque no conocen la mosca como tal, sino tan sólo algo que vuela, que tiene cierto tamaño y que hay que atrapar al vuelo, se mueren de hambre, encerradas en un crespón repleto de moscas dormidas. También es significativa la conducta de unas hormigas de la especie *Tomognathus sublaevis*, que echaron de su nido a una compañera por no reconocerla después de que aquella había perdido sus patas en lucha con un ejemplar de distinta especie, mostrando así no percibir la esencia de la hormiga como tal. Y este hecho se repite, con ligeras variantes, con la hormiga *Formica sang*, que mata a su compañera si ésta es lavada con alcohol y untada con el líquido de una hormiga *Lasius fuliginosus*, especialmente odiada por las de su propia especie (32). Se podrían añadir otros muchos ejemplos, no menos elocuentes, como el de la clueca, que con gran delicadeza incuba sus huevos, pero que, tan pronto como se le rompe uno, se come tranquilamente su contenido; o como el de los pólipos observados por Bierens de Haan, que, muy atentos y rápidos en atrapar pequeños cangrejos, huyen asustados, sin embargo, cuando tales cangrejos les son presentados colgados de un hilo (33). Por todo lo cual, es imposible que el animal se desvincule de su medio, siguiéndose inmediatamente de ahí la imposibilidad de un rasgo específicamente humano: el poder de suicidarse, que "presupone la capacidad de desconocer el medio buscando el equilibrio

(32) Remberto REINHARDT, *Psicología animal*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1919, p. 80.

(33) Cf. GEMELLI ZUNINI *o. c.* p. 124.

más allá de todo medio” (34). Porque, si bien se suele alegar el caso del escorpión, el cual, acorralado dentro de un círculo de carbones ardientes, se mata a sí mismo, no se trata, sin embargo, en tales circunstancias, de un genuino suicidio, ya que la causa obvia de semejante muerte es que, debido a su turbación, al golpear activamente hacia adelante, con su aguijón, como acostumbra hacerlo en su defensa, se inyecta a sí mismo el mortífero veneno (35).

Y no hay que confundir la universalización, propia del concepto, con cierta generalización, de la que los animales pueden ser capaces: “un perro que persigue una bicicleta, si es atropellado o castigado convenientemente, aprende a evitar todas las bicicletas; un pájaro que construye el nido puede emplear un material que no siempre es idéntico, pero que, sin embargo, tiene en la construcción un valor funcional equivalente. También el niño en un primer tiempo puede llamar ‘papá’ a todos los hombres y ‘agua’ a todos los líquidos. Existe, por lo tanto, la posibilidad de extender una experiencia a otras experiencias análogas; pero no es ésta la característica propia de la inteligencia humana; ésta consiste, en cambio, en descubrir la regla, el principio que se encuentra bajo una serie de hechos y de poder representárselo de un modo extraordinariamente económico, en una forma simbólica; esto sólo es posible cuando se abstrae una relación que (...) es el elemento fundamental de la actividad del pensamiento” (36).

La generalización humana es la única que desemboca en el conocimiento del medio en cuanto tal, porque sólo ella permite leer la relación de causalidad en la misma esencia de la cosa. Ahora bien, existen múltiples indicios de que los animales, aun los superiores, no son capaces de dicha prerrogativa. De las experiencias de Jong se desprende, en efecto, esa conclusión. Porque sólo así se explica que los monos no sean capaces de usar el bastón más que para jugar, curioseando en agujeros, y para atraer y derribar frutas; en cambio, cuando se trata de buscar raíces o de pelear, dejan la rama a un lado, y echan mano de sus propias extremidades (37). A ese propósito Merleau-Ponty hace una observación muy valiosa: “si el mono recoge una rama para alcanzar un objetivo —nos dice—, es porque es capaz de conferir un valor funcional a un objeto. En cambio no logrará jamás construir instrumentos que hubieran de servir únicamente para preparar otros instrumentos,

(34) Maurice MERLEAU PONTY, *La structure du comportement*, p. 190 nota (1)

(35) *Cfr* REINHARDT, *o. c.*, p. 131

(36) GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, p. 133

(37) *Cfr* REINHARDT, *o. c.*, pp. 84-85

y ya hemos visto que, convertida para él en bastón, la rama de árbol en cuanto tal es suprimida para él, lo cual significa que jamás es poseída por él como instrumento en el pleno sentido de la palabra. En ambos casos, la actividad animal revela sus límites: se pierde en las transformaciones reales que opera y es incapaz de reiterarlas. Por el contrario, para el hombre, la rama de árbol convertida en bastón seguirá siendo exactamente una rama de árbol —convertida en— bastón, una misma 'cosa' en dos funciones diferentes, visible 'para él' bajo una pluralidad de aspectos. Ese poder de escoger y de variar los puntos de vista le permite crear instrumentos, no bajo la presión de una situación de hecho, sino para un uso virtual y en particular para fabricar otros instrumentos" (38).

Es, pues, imposible que el animal conozca las esencias de las cosas y que, por tanto, forme conceptos universales de las mismas. Tampoco podría, por consiguiente, percibir el fin en cuanto tal, sino tan sólo como mera necesidad biológica. De ahí que en la adquisición de nuevos hábitos sea incapaz de asimilarse la finalidad que haya guiado a sus preceptores, por más útil que fuera para la perfección de su vida o de su actividad. Soperaría, pues, el aprendizaje, ejecutará la acción impuesta de un modo mecánico, sin sentido, y, en cuanto pueda, o se librará del instrumento que le había sido entregado, o lo utilizará como medio de juego. "Ya hemos visto —escribe Gemelli— que sólo en una situación concreta el animal se encuentra a gusto y actúa según el instinto le impulsa a hacerlo; en cambio, no está en su mundo cuando, por ejemplo, imponemos a un mono con el adiestramiento hábitos que le son desconocidos; los aprende y los ejecuta con notable plasticidad, pero está dispuesto a abandonarlos en la primera ocasión. Un mono puede ser adiestrado a comer con cuchara, pero dejado a su voluntad utiliza la cuchara para jugar o para cualquier otra cosa, pero no para comer. El mono puede hacer sonar el acordeón, pero éste, en caso necesario, le sirve como escabel, como proyectil, como medio para atraer hacia sí un fruto que está lejos. El mono puede vestirse con un traje, pero no sabrá contenerse, a pesar de los castigos, de comer sus propios excrementos" (39). Francamente, las observaciones precedentes de Gemelli podrían rubricarse perfectamente con este refrán, que expresa la profunda filosofía del pueblo: "La mona, aunque se vista de seda, mona se queda". Y no en vano llamaron, los antiguos, *simios* a los monos,

(38) Maurice MERLEAU PONTY, *La structure du comportement* pp. 189-190. Cfr. etiam: Paul GUILIAUME, *La psicología de los monos*, p. 367.

(39) GEMELLI ZUNINI, o. c. p. 132.

reconociendo, así, que todo ese barniz de civilización que son capaces de adquirir, se reduce a una pura potencia de imitación mecánica. Nunca, en efecto, se les podrá atribuir la verdadera *civilización humana*, que supone, como palanca indispensable, la típica tensión dinámica entre el medio y el fin conocidos en cuanto tales. Paul GUILLAUME ha destacado muy bien esa incapacidad radical al reconocer que “si bien la herramienta caracteriza a la inteligencia, es la máquina permanente la que caracteriza las civilizaciones humanas”, y al añadir que “El antropoide vive aún demasiado en el presente para elevarse a ese nivel”, y que, “a lo sumo, ante una situación que lo exige, llega a la herramienta improvisada” (40). Y esa misma ineptitud se traduce, en las experiencias de Köhler, por la notable inestabilidad de las construcciones simiescas, que no se fue mejorando en pruebas sucesivas, “circunstancia —dice Gemelli— que hace pensar que se trate de una capacidad que se encuentra ya en el límite de las disponibilidades de un chimpancé” (41).

Con esto tocamos una de las diferencias fundamentales entre el animal y el hombre: la ausencia total de progreso en el primero. Porque, efectivamente, el abismo que los separa por este lado, es de vértigo. Basta considerar que, habiendo aparecido sobre la tierra antes que los hombres, los antropoides no han construido aún el más mínimo mecanismo para perfeccionar sus funciones vitales, al paso que la humanidad está entrando ya en el apogeo de la era nuclear. Un misterio tan profundo merece una meditación honda, por parte del filósofo, ya que su razón última y suficiente no podrá menos de constituir la frontera decisiva entre el hombre y la bestia. Internémonos, pues, en la investigación de sus causas próximas y remotas.

Lo primero que conviene destacar en este estudio, es el hecho de que el trabajo, en los animales, es una necesidad vital más, que —al igual que la actividad digestiva— no supone ninguna superación ni sacrificio de ninguna clase, y cuya perfección, como lo ha puesto de manifiesto Révész, a más de ser estática, está en relación inversa de la capacidad de aprovecharse de la experiencia. Y, efectivamente, “No son los animales superiores (en los cuales encontramos una mayor aptitud para sacar provecho de la experiencia) los que efectúan los trabajos más completos o perfectos, sino los animales relativamente inferiores; las construcciones más precisas son las de los insectos sociales; después se saltó de pronto a los pájaros, cuyas construcciones son más toscas; los mamíferos, a excepción de los castores, no ‘trabajan’ ” (42).

(40) Paul GUILLAUME, *Psicología de los monos*, p. 367

(41) GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, p. 403

(42) GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, p. 138

Es decir, —mirando la actividad animal desde otro punto de vista—, que el criterio para discernir los animales que "trabajan" de los que no lo hacen, es la vida en grupos sociales, siendo, por lo mismo, tanto más perfecta su actividad, cuanto es más estrecho el vínculo que los une (43).

Un segundo hecho que es preciso poner de manifiesto lo constituye la ausencia de lenguaje entre los animales. No se puede negar, desde luego, que los perros —por ejemplo— son capaces de percibir las dos primeras funciones de la palabra —la función representativa de un afecto y la función de llamada—, en cuanto que éstas no obedecen más que a meros reflejos condicionados, pero, ni ellos ni los primates, alcanzan su tercera función, que consiste en ser medio de comunicación. Y no será por falta de aparato de fonación adecuado, puesto que, como lo ha señalado McDougall, los monos lo tienen muy semejante al del hombre, y hasta poseen —como puntualiza Gemelli— zonas citoarquitectónicas del cerebro homólogas a las de los centros del lenguaje humano (44), luego tiene que ser por falta de cosas que decir

Relacionando esos dos hechos entre sí, estamos autorizados a establecer la independencia de la perfección *estática* de los animales respecto al lenguaje. Pero, ¿cabría afirmar que el carácter "estático", de dicha perfección, se debe precisamente a la falta de palabra? Sí —y esto constituye el tercer hecho—, en cuanto que la experiencia demuestra que todo el progreso y *dinamismo* de la humanidad se debe, como a causa inmediata, al uso de la palabra. Lo patentiza la experiencia llevada a cabo por los esposos Kellog, al educar, junto con una mona, a su hijito Donald, de los diez a los diecinueve y de los siete a los dieciséis meses de edad respectivamente. Mientras el niño no supo hablar, el animal le superó en el aprendizaje, pero, tan pronto como llegó a la edad del habla, con el uso de la palabra su comportamiento alcanzó un enorme impulso en comparación con el de la mona, que permaneció estacionario (45).

La razón de ello es que, poder hablar, es poder caer en la cuenta de nuestras generalizaciones, matizando, por consiguiente, el uso de las palabras, por la continua comparación de nuestros conceptos con la realidad, y relacionando, así, nuestros conocimientos entre sí, para poder descubrir nuevas ideas. En suma, "el espíritu se peccata de que se

(43) *Ibidem*

(44) *Cfr.* GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, p. 135

(45) *Cfr.* GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, p. 430

halla frente a una generalización, y distingue lo general de lo individual, lo abstracto de lo concreto; puede, además, manejarlos a discreción y compararlos. Por lo mismo, supera su esquema hacia la realidad en sí y hacia otras generalizaciones. Por el contexto atribuye a las palabras todos los grados de generalidad, desde una generalidad virtual, en la que el vocablo se mantiene disponible a todos los empleos, hasta la significación más concreta” (46). Pese a la imprecisión del concepto de “universalización” de que adolece, una página de Bergson, que vamos a traducir, expresa, con el vigor y el encanto que acostumbran tener las suyas, esa misma razón. “Es de presumir —nos dice el filósofo poeta— que, sin el lenguaje, la inteligencia habría permanecido adherida a los objetos materiales, que ella tenía interés en considerar. Había vivido en un estado de sonambulismo, exterior a sí misma, hipnotizada sobre su trabajo. El lenguaje ha contribuido mucho a liberarla. La palabra, destinada a ir de una cosa a otra, es, en efecto, esencialmente desplazable y libre. Podía, pues, extenderse, no sólo de una cosa percibida a otra cosa percibida, sino también de la cosa percibida al recuerdo de la misma, del recuerdo preciso a una imagen más huidiza, de una imagen huidiza, pero sin embargo representada aún, a la representación del acto por medio del cual nos la representamos, es decir a la idea. Así va a abrirse ante los ojos de la inteligencia, que miraba desde fuera, todo un mundo interior, el espectáculo de sus propias operaciones. Por lo demás, ella no esperaba más que esa ocasión. Se aprovecha de que el vocablo es asimismo una cosa, para penetrar, llevada por él, al interior de su propio trabajo”. “En vano su primer oficio era el de fabricar instrumentos —prosigue Bergson, insistiendo en su concepto de inteligencia, limitado a la acción—; esta fabricación no es posible más que por medio del uso de ciertos medios que no están hechos a la medida exacta de su objeto, que lo rebasan y que, de ese modo, permiten a la inteligencia un trabajo suplementario, es decir, desinteresado. Desde el día en que la inteligencia, reflexionando sobre sus pasos, se sorprende a sí misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, quiere tener la idea de todos los objetos, tengan o no relación directa con la acción práctica. He ahí por qué decíamos que hay cosas que sólo la inteligencia puede buscar. Y su teoría quisiera abarcarlo todo, no sólo la materia bruta, que naturalmente está a su alcance, sino también la vida y el pensamiento” (47).

Recapitulando brevemente, antes de seguir adelante: no hay, pues, progreso, en los animales, porque no pueden hablar. Pero ¿por qué

(46) Auguste BRUNNER, *La Connaissance Humaine*, Aubier, Paris, 1943, pp 254-255

(47) Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, P U F, Paris, 1948, p 160

son incapaces de hablar? He ahí una pregunta clave, cuya respuesta nos daría acceso, directamente, a la frontera última e infranqueable que separa al hombre de la bestia, y que, por lo mismo, nos daría la esencia más pura de la humanidad. Martín HEIDEGGER, concentrando la quinta esencia de su filosofía en una frase profundísima, nos da la solución definitiva: "Las plantas y los animales —nos dice— se hallan privados de la facultad de hablar, porque están cogidos en las redes de sus respectivos universos circundantes, sin poder jamás hallarse situados en la luz del Ser, que es la que constituye el único y verdadero mundo" (48). Para Heidegger, efectivamente, no puede ser de otra manera, puesto que "El lenguaje —y éstas son sus palabras— no es más que la llegada del mismo Ser, la cual a la vez ilumina y oscurece" (49). He ahí, por tanto, el resorte último y misterioso de todo progreso verdadero: la percepción del ser en cuanto tal, en la cual se bañan todos los conceptos universales, y de la cual brotan las palabras que se transforman en vida, en ciencia, en industria y en arte

x x X x x

Y es que, sin percepción del ser en cuanto tal, no hay, no puede haber progreso de ninguna clase. Efectivamente, si los hombres progresan en las ciencias especulativas y prácticas, no es sólo porque conocen "más realidades —en lo cual no se distinguían de los animales, ya que aquéllos también adquieren nuevos conocimientos por medio del aprendizaje—, sino porque saben cada vez más lo que es "la estructura de la realidad", y, por tanto, cuáles son sus "recursos" y sus "valores". Es decir, porque tienen un saber bidimensional, que crece, no sólo en *extensión*, sino también en *profundidad*. Ahora bien, lo menos que se puede decir es que entre ese progreso en profundidad del saber humano y la percepción del ser en cuanto tal, existe un lazo de dependencia fáctica, en cuanto que el ser constituye el abstracto común que permite la acumulación, la complementación y la mutua aclaración de los conocimientos adquiridos. Como dice Brunner: "Existe. . . una unidad del lado del objeto. En todo conocimiento va implicado el conocimiento de "algo", es decir, de un ser. Todo cuanto no es pura nada, es algo. De ese modo ese plano abarca toda la realidad, dada o desconocida. Supera cada uno de los planos y los envuelve a todos. Con ese

(48) Martín HEIDEGGER, *Lettre sur l'Humanisme*, Aubier, París, 1957, p. 60: "Weil Gewachs und Getier zwar je in ihre Umgebung verspannt, aber niemals in die Lichtung des Seins, und nur sie ist "Welt", frei gestellt sind, deshalb fehlt ihnen die Sprache"

(49) *Ibidem*: "Sprache ist lictend verbergende Ankunft des Seins selbst"

conocimiento se despierta la actividad del entendimiento. Y, a medida que nuestro conocimiento de la realidad se enriquece, todos los conocimientos particulares vienen a inscribirse en esta idea, no para ensancharla, sino para profundizarla, al revelarnos cada vez nuevas posibilidades de lo que es ser. De esa suerte, nuestro conocimiento del ser no se termina nunca. Puede aumentar en profundidad, mientras algo nuevo quede por conocer, luego mientras un solo ser permanezca desconocido en su individualidad. El ser no es sólo lo primero que se conoce, sino también lo último” (50).

Hemos afirmado, hace un momento, con cierta timidez, que lo menos que se podía decir es que entre ese progreso en profundidad del saber humano y la percepción del ser en cuanto tal existe un lazo de dependencia fáctica; pero, ¿acaso la razón aducida por Brunner, no nos prueba también que la hay “de iure”? En otras palabras, ¿no se desprende, de ella, que sin dicha percepción *no es posible* semejante progreso? Desde luego que sí, porque si saber más la realidad consiste en saber mejor lo que significamos cuando afirmamos de ella que “es”, y si el sentido analógico del ser se modifica, de hecho, y se enriquece continuamente en nuestra mente cada vez que conocemos un nuevo ser, ya que cada uno de ellos “es” a su manera, según su esencia propia y sus particularidades, es claro que, para poder profundizar en el conocimiento de la cópula gramatical, debemos conocer todas las cosas a la luz del ser, como bañándose en él como en un Océano infinito. Por otra parte, si no se unifican todos los conocimientos en la idea del ser, ¿será posible disponer del impulso necesario para emprender un verdadero progreso epistemológico, es decir, para investigar y deducir nuevos conocimientos científicos? Tampoco, porque si, mientras estamos adquiriendo noticia de nuevas cosas, no poseemos la conciencia de que nuestro conocimiento es aún incompleto y que puede ser perfeccionado, nos quedaremos irremediablemente en el mismo estancamiento que los animales. Y es que, sin ella, nuestra actividad cognitiva será, y tendrá que ser, puramente *pasiva*. ¿Quién se sentirá estimulado en efecto, a inquirir nuevos objetos, si está persuadido de que ya no puede avanzar más en su saber? El derroterismo más absoluto matará en ciernes todo asomo de espíritu científico y progresista. Ahora bien, sin una visión que abarque, en perspectiva, lo actual y lo posible, lo conocido y lo desconocido, es imposible que nos liberemos del mundo circundante que oprime a los animales; y esa visión, a su vez, exige una idea que, por su amplitud, englobe todas las diferencias, es decir la idea del ser, que es la única que trasciende a toda la realidad. “En efecto, —puntualiza Brun-

(50) Auguste BRUNNER, o c p 213

ner— por medio de ella todo nos es inicialmente conocido, así como todo lo real no nos es conocido más que inadecuadamente. En virtud de ese "algo" podemos realizar la paradoja del conocimiento de lo desconocido (. . .) La frontera entre lo conocido y lo desconocido no es una línea fija y objetiva que separaría dos zonas esencialmente diferentes de la cosa en sí, la región de lo racional y la de lo irracional. Las realidades situadas más acá y más allá de esa línea se comunican entre sí en el hecho fundamental de ser, ambas, "algo". Es una línea que, al menos en principio, permanece siempre provisional, y que, con el progreso siempre posible de nuestro saber, podría desplazarse; una línea, en fin, que es relativa a la potencia de nuestro entendimiento y de su formación" (51)

Precisamente esa proyección, ante la mente, de las posibilidades de un ser, emanando de las relaciones esenciales del mismo, explica a la perfección la perfectibilidad de la mecánica humana. Dice con extraordinario acierto Gemelli: "El empleo que el mono puede dar a los bastones o a las cajas, usándolos aisladamente o reuniéndolos para formar un bastón más largo o una pila de cajas, es uso genérico de un objeto para un propósito, el animal obtiene el ensanchamiento del radio de acción del organismo sin recurrir a una transformación específica del objeto de modo que sirva para un fin determinado. Por esto, mientras el antropoide, después de haber usado un objeto para un propósito, no se preocupa más de él y lo abandona, el hombre, por el contrario, adopta el utensilio, lo conserva y continuamente lo perfecciona con objeto de que se haga siempre más específicamente adecuado para el uso para el cual ha sido concebido" (52). Es decir que, si la razón que explica a las inmediatas el progreso del género humano, en contraposición al estancamiento de los antropoides, es el privilegio de la palabra que caracteriza al primero, la causa última de ese abismo entre ambas clases de vivientes es el conocimiento del ser, cuya posibilidad está total y radicalmente ausente de los segundos. "Porque —como ha dicho Heidegger— si [el animal] es, en cierto sentido, nuestro más próximo paciente, se halla, a la vez, separado por un abismo de nuestra esencia ek-sistente" (53).

Esta conclusión de Heidegger merece especialísima atención, porque, a la vez que es de una verdad a toda prueba y de una profundidad

(51) Auguste BRUNNER, *o. c.*, pp. 213-214. Cfr. p. 216.

(52) GEMELLI ZUNINI, *Introducción a la psicología*, p. 136.

(53) Martín HEIDEGGER, *Letra sobre el Humanismo*, traducción francesa de Roger Munier, Aubier, París, 1957, p. 59. "Vermutlich ist für uns von allem Seiendem das ist, das Lebe Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten ver-rückt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist."

insospechada, arroja una luz nueva y nítida sobre su intrincada filosofía. Heidegger, en efecto, ha visto con tanta claridad que el abismo insalvable entre el hombre y la bestia radica precisamente en el conocimiento esencialmente "ontológico" del primero, que ha llegado a poner en esa prerrogativa el núcleo de la esencia humana. Y, conste que si bien Heidegger ha profundizado en esa afirmación, no ha dicho más en toda su obra. El "proyecto", el "cuidado", la "caída", la "derelicción", el *definir al hombre como el "ek-sistente"*, todo ello se reduce a este sencillo aserto: no es el "razonar" lo que distingue "claramente" a hombres y animales, sino el tener "cuidado" de *normar todos los conocimientos por la idea y por los principios del ser, sujetándose a su verdad y custodiándola con amor de pastor, lejos de forjarla a su antojo como señor, tal como lo hacen los idealistas; y, por tanto, lo verdaderamente originario y radical, que explica todas las demás propiedades humanas, es ese mantenersse en éxtasis ante la luz del ser, es decir, el "Ek-sistere"* (54).

Francamente, el acierto de la tesis heideggeriana salta a la vista, después de haber compulsado, como lo hemos hecho, los aportes de la psicología experimental. ¡Qué actual y real aparece entonces esta frase del filósofo alemán, que diríase escrita para resumir cuanto hemos dicho hasta ahora!: "(...) el hombre sólo se realiza en su esencia, cuando es reivindicado por el Ser. Sólo a partir de esa reivindicación ha podido encontrar dónde habita su esencia. Sólo dentro de esa habitación llega a considerarse el "lenguaje" como el abrigo que le asegura a su esencia el carácter extático. Mantenersse ante la luz del Ser, he ahí lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre posee en propiedad ese modo de ser. La ek-sistencia entendida así es no sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino lo que constituye el mismo origen de la determinación de su esencia" (55). Se explica, por tanto, que Heidegger corrija la definición tradicional del hombre, no porque la considere falsa, sino porque la tiene por incompleta y no exhaustiva. Por eso más adelante nos dice textualmente: "Las interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como "persona", como ser-espiritual-dotado-de una-alma-y- de un-cuerpo, no son tenidas por falsas por esta determinación esencial del hombre, ni rechazadas por ella. Más bien lo único que se quiere decir es que aún las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre no logran experimentar todavía la dignidad propia del hombre" (56). Por eso

(54) *Cfr o c.*, pp 67-69, 73, 77, 79, 113 ss

(55) *O c.*, p 55 Véase también las pp 57 y 59

(56) *O c.*, p 71

añade también, en otro lugar: "(. . .) la esencia del hombre consiste en que el hombre es más que el hombre representado solamente como viviente dotado de razón. 'Mas' no debe entenderse aquí en un sentido aditivo, como si la definición tradicional del hombre debiera permanecer la determinación fundamental, para conocer luego una extensión por la sola añadidura del carácter existencial. El "más" significa: más original y por lo mismo más esencial en su esencia. Pero aquí surge el enigma. El hombre está en la situación de haber sido "echado". Lo cual quiere decir: precisamente porque el hombre es, en su ek-sistencia, la réplica del Ser, el hombre supera tanto más al animal racional, cuanto menos directamente se halla en relación con el hombre que se aprehende a sí mismo desde el punto de vista de la subjetividad. El hombre no es el dueño y señor del existente, es más bien el pastor del Ser. Con ese "menos", el hombre no pierde nada, sino que más bien gana, en la medida en la que llega a la verdad del Ser. Gana la esencial pobreza del pastor cuya dignidad descansa en lo siguiente: ser llamado por el mismo Ser a la salvaguardia de su verdad. Esa llamada le viene como la proyección en la ek-sistencia en la que se origina para el hombre el hecho de ser arrojado en vista de ser -el-allí" (57). De paso recalca Heidegger, en todos estos párrafos, su marcado antiidealismo, profundamente realista: es el Ser el que nos arroja en la "*geworfenheit*" o derelicción, y regula —y hasta nos impone— nuestros proyectos existenciales (58)

Pero precisamente eso mismo nos explica también por qué y cómo, según su filosofía, la percepción del Ser —la "Ek-sistencia"— es y constituye el resorte último de todo progreso científico. La razón de ello es que la manera normal de presentársenos el Ser, es la comprensión de las posibilidades que él nos abre "Por eso también (. . .) —escibe en *Ueber den Humanismus*— sólo podemos comprender lo que es el Ser, a partir del 'sentido', es decir de la verdad del Ser. El Ser se aclara, para el hombre, en el proyecto extático, pero ese proyecto no crea el Ser" (59). Es, pues, la "verstehen" o "interpretación", la que nos dilucida el ser; pero, por otra parte, la interpretación se funda necesariamente en las posibilidades que representan los *entes* en bruto para el hombre, y esas posibilidades, a su vez, se nos van revelando sucesivamente a través de diversos *horizontes transcendentales* espontáneos, que se entrecruzan caóticamente y no nos permiten llegar hasta el sentido úl-

(57) *O. c.*, p. 105

(58) *Cfr. o. c.*, p. 92: "Ueberdies aber ist der Entwurf wesentlich ein geworfener. Das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst, das den Menschen in die Ek-sistenz des Da-seins als sein Wesen schickt"

(59) *O. c.* pp. 91 y 93

timo y fundamental de las cosas. Así, por ejemplo, como muy bien dice Wilhelm SZILASI, "Para el arquitecto que construye una casa, un árbol no es un árbol, ni siquiera madera, sin más, sino "algo que es de madera", algo que sirve en forma específica para la construcción de la casa. En cambio, quien se proponga fabricar celulosa, mirará la madera en el árbol desde un punto de vista completamente distinto, y verá otros caracteres de aprovechabilidad. ¿Difiere, en principio, la situación del que se interna paseando por un bosque? A primera vista parece como si éste debiera tropezar con el árbol en cuanto tal. Pero el paseante se mueve también dentro de determinadas conexiones de comprensión. El árbol es, para él, un objeto que da sombra, que reconforta, un espectáculo poético o estético. Todas estas posiciones o puntos de vista son abstractos, nos desvían del árbol en cuanto tal" (60). De ahí que el hombre busque un *horizonte transcendental* más general, es decir, un mundo más amplio, que, unificando todos sus sistemas de comprensión, le permita captar el sentido o el "Ser" de la cosa en sí, y lograr, así, una *transcendencia* más fundamental de sí mismo a sí mismo. Así es como se le presentan, sucesivamente, las ciencias y la filosofía, las cuales, en su afán de lograr la "visibilidad de la cosa", se elevan sobre los objetos individuales y sobre los proyectos familiares y caseros, hasta llegar al *arché* o principio de Aristóteles (61). El ser, pues, nos lleva fascinados a la investigación de sí mismo, y nos abre los horizontes amplísimos de las ciencias, que, a su vez, son fuentes de progreso y de cultura.

Por eso Karl Jaspers ha podido escribir: "La vida del hombre que piensa es una vida que filosofa. De ahí que el filosofar pertenezca al hombre. Este es en el mundo el único ente a quien mediante su existencia se le revela el ser" (62). La convergencia, pues, de toda antropología bien orientada en la ontología resulta inevitable. Por eso, como creo haberlo mostrado en mi libro "*El hombre en perspectiva ontológica*" (63), el consenso de los grandes metafísicos existencialistas es unánime en cuanto a hacer consistir la esencia de nuestro espíritu en lo que Heidegger llama "el conocimiento preconceptual del Ser", Marcel, "la intuición velada", y Sciacca, "la intuición de la Idea del Ser", y que Juan Bautista Lotz ha designado como la estructura esencial de nuestra conciencia. Por otra parte, parece tan inevitable esa concepción, que hasta el mismo Kant debe ser incluido en la ilustre lista de sus patrocinadores, pese a su aparente antiontologismo.

(60) Wilhelm SZILASI, *¿Qué es la ciencia?*, Fondo de Cultura Económica México Buenos Aires, 1951, p. 39

(61) Cfr. W. SZILASI, *o. c.*, p. 41

(62) JASPERS, Karl: *La fe filosófica*, Ed. Losada, S. A., Buenos Aires, 1953, p. 59

(63) PECCORINI LETONA, Francisco: *El hombre en perspectiva ontológica*, Ed. Universitaria, San Salvador 1963

Efectivamente, aun según Kant —quien, sin embargo, nunca menciona el concepto del ser— todo el mecanismo de nuestro conocimiento obedece, como a primer motor, al inquieto dinamismo suscitado por un conocimiento preconceptual del Ser que tiende a determinarse, definirse y concretarse, como lo ha probado Martín Heidegger en su ingeniosa, pero estrictamente crítica, interpretación de la *Crítica de la Razón Pura* (64)

Por lo demás, sería fácil mostrar que según Kant todo nuestro dinamismo intelectual depende del apremiante e inquisitivo principio de razón suficiente, el cual, no sólo es esencialmente ontológico, sino que —para expresarnos en términos de corte heideggeriano— constituye la única actitud epistemológica fundamental posible de una facultad capaz de percibir la llamada del Ser. Porque el principio de razón suficiente arrastra a la potencia cognoscitiva a una asimilación exhaustiva del Ser, a un conocimiento del Ser en su totalidad, al hallazgo de la razón última de ser de todo cuanto es y puede ser. Es evidente que Kant alude a ese principio cuando nos habla de la "unidad de percepción", que explica todo nuestro quehacer epistemológico, así como cuando nos afirma que "La razón humana es, según su naturaleza, arquitectónica, es decir que considera todo conocimiento como perteneciendo a un sistema posible, de suerte que no permite más que principios tales, que no incapacitan a un conocimiento reflexivo para que entre a formar parte de algún sistema cualquiera" (65). Que Kant aluda al principio de razón suficiente en esos pasajes que nos dan la esencia del conocimiento humano, salta a la vista con sólo leer atentamente el párrafo 57 de los *Prolegómenos a toda Metafísica futura*. Bástenos entreverar algunas de sus ideas con algunas citas textuales más significativas

Kant distingue cuidadosamente dos cosas en la actividad de la Razón Pura. Si bien ésta no intuye ningún objeto, sin embargo, admite algunos a guisa de única explicación posible de la unidad de la Naturaleza. No puede describirlos (conocerlos), porque carece de la intuición correspondiente, pero está cierta así de su existencia como de su función. Más aún, se ve forzada a investigar su realidad porque la acucia la necesidad de una explicación, la cual no es más que la urgencia creada por el principio de razón suficiente: "Es cierto —nos dice— que no podemos formar ningún concepto definido de las cosas en sí mismas, sin embargo, no somos enteramente libres respecto a inqui-

(64) HEIDEGGER, Martín: *Kant y el problema de la Metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México Buenos Aires

(65) *Crítica de la Razón Pura*, IIª Parte, cap. II, sección IIª Véase mi artículo: *El Kant que no conocíamos* en "La Universidad", 88 (1963), p. 51

iii acerca de ellas". Esa dramática necesidad se patentiza con mayor claridad en la siguiente cita: "¿Quién puede darse por satisfecho con el mero conocimiento cuando se trata de cuestiones cosmológicas tales como la del tamaño y duración del mundo, de la libertad o de la necesidad natural? Porque, independientemente del modo como comencemos, cualquier respuesta dada conforme a los principios de la experiencia engendrará una nueva pregunta que requerirá con igual urgencia otra respuesta, lo cual no puede menos de mostrar claramente la insuficiencia de cualquier modo físico de explicación para dar satisfacción cumplida a nuestra razón". De ahí la necesidad perentoria de admitir seres "de razón", es decir, no seres puramente pensados, sino seres reales pero cuya realidad no puede ser ni demostrada ni refutada por medio de la experiencia, si bien el principio de razón suficiente los exige inexorablemente: "¿Quién, pues, no se siente, forzado (*notgedrungen*) a ir más allá de todos los conceptos verificables por medio de la experiencia en busca de descanso y satisfacción en un Ser cuya posibilidad no puede ser percibida en sí mismo pero tampoco refutada? Dicho ser es un ser puramente racional, pero sin su posibilidad la razón se veía condenada a permanecer insatisfecha para siempre". Por lo demás, el principio de razón suficiente nos lleva a la misma realidad de esos mal llamados seres de razón: "Por tanto —nos dice Kant— . . . debemos concebir un ser inmaterial, un mundo inteligible y un Ser Supremo, y todos ellos como *noumena*, porque únicamente en dichos conceptos, como cosas en sí mismas, puede nuestra razón encontrar la plenitud y la satisfacción que la fascinan". Así es como nuestra misma razón, por medio de su estructura basada en las exigencias de inteligibilidad que el principio de razón suficiente promulga, nos lleva necesariamente a la Metafísica: ". . . la Metafísica nos lleva, a través de los esfuerzos dialécticos de la razón pura, a fronteras que no se nos abren arbitraria o temerariamente, sino que la misma naturaleza de nuestra razón nos impele a descubrir".

Para concluir, nada mejor que cotejar la solución de Heidegger con la de Max SCHELER, a quien tomamos como guía, desde un principio, y advertir la extraña coincidencia.

Para Max SCHELER, igual que para HEIDEGGER, una definición del hombre que se limite a destacar la inteligencia o racionalidad, es totalmente insuficiente. "Yo sostengo —nos dice resueltamente— que la esencia del hombre y lo que podríamos llamar su puesto singular están muy *por encima* de lo que llamamos inteligencia y facultad de elegir, y no podrían ser alcanzados, aunque imaginásemos esas inteligencia y facultad de elegir acrecentadas cuantitativamente incluso hasta

el infinito" (66). Pero, precisamente, ese "plus" que caracteriza esencialmente al hombre, se debe a la misma causa, según ambos autores. SCHELER la llama "Espíritu", pero le atribuye las mismas notas que HEIDEGGER. El también entiende que lo que singulariza a la especie humana es la "Patencia" o "abertura del Ser", en la que se dibuja, para el hombre, el "mundo", —que está vedado al animal—, porque sólo en ella es posible percibir el modo de ser de los objetos. "Semejante ser 'espiritual' —dice SCHELER— ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es "libre frente al mundo circundante", está *abierto* al mundo según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene "mundo". Puede elevar a la dignidad de "objetos" los centros de "resistencia" y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *extático*. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos "objetos", sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda" (67). Podemos, pues, concluir, que, según SCHELER también, el hombre es un ente que vive en la patencia o en la luz del ser, en suma, un "In-dei-welt-sein", y, como el ser lo abarca a sí mismo, bien podemos completar la esencia del mismo, reduciéndola a dos notas: poder percibir el ser de las cosas, y poder conocer su propia esencia mediante la reflexión y la conciencia de sí. "Con este tornarse consciente de sí —observa Max SCHELER—, con esta *nueva* reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la *segunda* nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el "medio" a la dimensión de "mundo" y hacer de las "resistencias" "objetos", sino que puede también —y esto es lo más admirable— convertir en *objetiva* su propia *constitución fisiológica y psíquica* y cada una de sus vivencias psíquicas. Sólo por esto puede también modelar *libremente* su vida" (68).

He ahí la cadena verdaderamente áurea de la dignidad del hombre. Porque es el único animal capaz de aprehender la razón de ser, es también el único que goza del privilegio de "evaluar su vida" (69), y, por

(66) Max SCHELER *o. c.*, p. 71

(67) Max SCHELER, *o. c.*, p. 77

(68) Max SCHELER, *o. c.*, p. 82

(69) Cfr. Gabriel MARCEL *Étra et Inair* Aubier, 1935 pp. 159 y 171. Confer etiam: *Homo Viator*, p. 116: "Mais, de quelque façon que nous interprétions philosophiquement ce fait, il faut reconnaître que l'homme est un être et le seul à notre connaissance — capable de prendre position en face de la vie elle-même: il n'est donc pas un simple vivant il est, ou plutôt il est devenu quelque chose de plus, et on pourrait dire que c'est par cette faculté de prendre position qu'il est esprit".

lo mismo, también el único dueño de su porvenir. Es que su conducta se rige, no por meras necesidades biológicas, sino también por principios abstractos, que están constantemente presentes ante él, es decir, por "valores". El hombre, en efecto, como dice Gemelli "incluso si su acción se ve favorecida por tendencias o inclinaciones innatas, busca valores, muchos de los cuales trascienden la esfera de los intereses y de las necesidades materiales, e incluso muchas veces están en contraste con ellos" (70) Es, en suma, como lo ha observado con tanto acierto Nietzsche, "el animal que puede *prometei*". Y esta es, quizá, su suprema dignidad, puesto que constituye un último peldaño para subir hasta Dios, como lo ha probado prácticamente Gabriel Marcel con su transcendencia fenomenológica

DR FRANCISCO PECCORINI LETONA
California State College at Long Beach, Long Beach,
California, U S A

(70) GEMELLI ZUNINI, *o. c.*, p. 111