

CAPÍTULO CUARTO

El animal simbólico

Los tanteos exploratorios buscando algún conocimiento cierto respecto a mi yo, a mi mente y/o mi cuerpo me han traído muchas más perplejidades que certezas. Pero al menos mis pocas certezas han dejado de ser ingenuas rutinas irreflexivas, mientras que mis perplejidades son ahora dudas filosóficas, es decir, lo suficientemente estimulantes como para que no corra prisa deshacerme de ellas. Lo más seguro que sé respecto a mí es que soy un ser parlante, un ser que habla (¡consigo mismo, para empezar!), alguien que posee un lenguaje y que por tanto debe tener semejantes. ¿Por qué? Porque yo no he inventado el lenguaje que hablo —me lo han enseñado, inculcado— y porque todo lenguaje es público, sirve para objetivar y compartir lo subjetivo, está necesariamente abierto a la comprensión de seres inteligentes... hechos a mi imagen y semejanza. El lenguaje es el certificado de pertenencia de mi especie, el verdadero código genético de la humanidad.

Calma, no nos embalemos, no queramos *saber* demasiado rápido. Volvamos otra vez a la cuestión inicial (la filosofía avanza en círculos, en espiral, está siempre dispuesta a reincidir una y otra vez sobre las mismas preguntas pero tomadas una vuelta más allá): ¿qué o quién soy yo? Probemos otra respuesta: soy un ser humano, un miembro de la especie huma-

na. O, como aseguró el dramaturgo romano Terencio, «soy humano y nada de lo humano me es ajeno». De acuerdo —provisionalmente, claro— pero entonces ¿qué significa ser humano? ¿En qué consiste eso «humano» con lo que me identifico?

Unos quinientos años antes de J.C., el gran trágico griego Sófocles incluye en su obra *Antígona* una reflexión coral sobre lo humano que merece ser citada en extenso: «Muchas cosas existen y, con todo, nada más asombroso que el hombre. Él se dirige al otro lado del espumoso mar con la ayuda del tempestuoso viento sur, bajo las rugientes olas avanzando, y a la más poderosa de las diosas, a la imperecedera e infatigable Tierra, trabaja sin descanso, haciendo girar los arados año tras año, al ararla con mulos. El hombre que es hábil da caza, envolviéndolos con los lazos de sus redes, a la especie de los aturridos pájaros, y a los rebaños de agrestes fieras, y a la familia de los seres marinos. Por sus mañas se apodera del animal del campo que va a través de los montes, y unce al yugo que rodea la cerviz al caballo de espesas crines, así como al incansable toro montaraz. Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento, así como las civilizadas maneras de comportarse, y también, fecundo en recursos, aprendió a esquivar bajo el cielo los dardos de los desapacibles hielos y los de las lluvias inclementes. Nada de lo porvenir le encuentra falto de recursos. Sólo de la Muerte no tendrá escapatoria. De enfermedades que no tenían remedio ya ha discurrido posibles evasiones. Poseyendo una habilidad superior a lo que se puede uno imaginar, la destreza para ingeniar recursos la encamina unas veces al mal y otras al bien.»¹²

En esta célebre descripción se acumulan todos los rasgos distintivos de la especie humana: la capacidad técnica de con-

12. Trad. de Assela Alamillo, levemente modificada por mí. En *Tragedias*, de Sófocles, Gredos, Madrid.

trolar las fuerzas naturales, poniéndolas a nuestro servicio (la navegación, la agricultura y hoy añadiríamos los viajes interplanetarios, la energía eléctrica y nuclear, la televisión, los computadores, etc.); la habilidad para cazar o domesticar a la mayoría de los demás seres vivientes (aún se resisten algunos microbios y bacterias); la posesión de lenguaje y del pensamiento racional (Sófocles insiste en que el lenguaje lo han inventado los propios humanos para comunicarse entre sí, no les viene de fuera como regalo de ninguna divinidad); el ingenio para guarecerse de las inclemencias climáticas (con habitaciones y vestidos); la previsión del porvenir y sus amenazas, preparando de antemano remedios contra ellas; la cura de muchas enfermedades (aunque no de la muerte, para la que no tenemos escapatoria posible); y sobre todo la facultad de utilizar bien o mal tantas destrezas (lo cual supone previamente disposición para distinguir el bien y el mal en las acciones o propósitos, así como capacidad de opción entre ellos, es decir: la libertad). Pero quizá lo verdaderamente más humano sea el propio *asombro* del coro sofoclíteo ante lo humano, esa mezcla de admiración, de orgullo, de responsabilidad y hasta de temor que las hazañas y fechorías humanas (a estas últimas Sófocles no se refiere aquí demasiado, justo es decirlo, pero no olvidemos que el fragmento corresponde a la narración de una estremecedora tragedia) despiertan en los hombres. El principal destino de los humanos parece ser asombrarnos —¡para bien y para mal!— los unos de los otros.

También esta condición pasmosa del hombre queda destacada, y con un tono aún más jubiloso, en la *Oratio pro hominis dignitate* («Discurso sobre la dignidad humana») que compuso en el siglo xv el florentino Giovanni Pico della Mirandola, y que algunos consideran algo así como el manifiesto humanista del Renacimiento. Pero Pico no sólo confirma el punto de vista de Sófocles sino que cree haber encontrado la auténtica raíz de por qué el hombre es tan portentoso: «Me parece haber entendido por qué el hombre es el ser vivo más dichoso, el más digno por ello de admiración y cuál es aque-

lla condición suya que le ha caído en suerte en el conjunto del universo, capaz de despertar la envidia no sólo de los brutos, sino de los astros, de las mismas inteligencias supramundanas. ¡Increíble y admirable!»¹³ ¿A qué capacidad portentosa se refiere el entusiasmado humanista?

El punto de vista de Pico es ciertamente original. Hasta entonces, los filósofos aseguraban que el mérito de los humanos provenía de nuestra condición racional, de que estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, de que somos capaces de avasallar al resto de los seres vivos y cosas parecidas. Es decir, encumbraban al hombre porque *es algo más* que el resto del mundo. Pero según Giovanni Pico, la dignidad de nuestra condición nos viene de que somos *algo menos* que los demás seres creados. En efecto, todo lo que existe, desde el arcángel hasta la piedra —pasando por las bestias más o menos despiertas, las plantas, el agua, el fuego, etc.—, tiene su lugar prefijado por Dios en el orden del universo, que debe ocupar siempre, sea alto o bajo. A las cosas de este mundo no les queda más remedio que ser lo que son, o sea lo que Dios que las ha hecho ha querido que sean. Todas las cosas, todos los seres están así prefijados de antemano... menos el hombre.

Cuando hubo dispuesto ordenadamente todo el universo, el Supremo Hacedor se dirigió al primer hombre y —según Pico della Mirandola!— le habló así: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen, y los empleos que desees para ti, éstos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza constreñida dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a ningún cauce angosto, te la definirás según tu arbitrio, al que te entregue. Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista a tu alrededor y miraras todo lo

13. *De la dignidad humana*, de G. Pico della Mirandola, Editora Nacional, Madrid.

que existe. Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión».¹⁴

De modo que, según Pico, lo asombroso del hombre es que se mantiene *abierto e indeterminado* en un universo donde todo tiene su puesto y debe responder sin excentricidades a lo que marca su naturaleza. Dios ha creado todo lo que existe pero al hombre le ha dejado, por así decirlo, a medio crear: le ha concedido la posibilidad de concluir en sí mismo la obra divina, autocreándose. Así que el hombre es también un poco Dios porque se le ha otorgado la facultad de crear, al menos aplicada a sí mismo. Puede hacer mal uso de esa discrecionalidad y rebajarse hasta lo vegetal o lo pétreo; pero también puede alzarse hasta lo angélico, hasta la mismísima inmortalidad. ¡No cabe duda de que Pico della Mirandola es bastante más optimista que Sófocles respecto a las capacidades humanas! Más adelante (en los capítulos sexto y séptimo de este libro) tendremos que volver a reflexionar sobre algunos de los problemas que plantea esta visión renacentista de lo humano, tan decidida y hasta arrogantemente *moderna*. Pero de momento nos basta aquí con destacar la aportación de Pico al planteamiento que había hecho en su día el coro de *Antígona*. Según el trágico griego, lo admirable del hombre —para «admirable» utiliza un término que también puede leerse como «estremecedor», «terrible»— es lo que el hombre puede llegar a *hacer con el mundo*, sea por medio de la técnica, la astucia o el lenguaje racional; pero el humanista florentino destaca sobre todo lo que el hombre puede *hacer consigo mismo*, según la elección divinamente libre de su arbitrio o voluntad. Y notemos de paso que para Pico la dignidad del hombre viene de que es el ser más «dichoso» o «afortunado»

14. *Ibidem*, trad. ligeramente modificada.

de la creación... ¡algo desde luego que Sófocles nunca se hubiera atrevido a asegurar!

En cualquier caso, parece que siempre se ha intentado definir lo humano por contraposición (y también por comparación) con lo animal y con lo divino. Es humano quien no es ni animal ni dios. En nuestros días resulta bastante evidente que desde luego dioses no somos, en parte por nuestras patentes deficiencias y en parte también porque ahora se cree en los dioses o en Dios bastante menos que en otras épocas. Pero en cambio hay serias dudas respecto a que no seamos animales, y ni siquiera animales tan especiales o distintos de los demás como nos gustaría suponer. Que entre los animales y los seres humanos existen semejanzas e incluso cierta forma de parentesco es cosa evidente; aunque no sea más que por el derroche de elocuencia que se ha hecho a través de los siglos para dejar claro que *no* somos animales. Nadie se ha molestado nunca en cambio en probar que no somos piedras o plantas... Por otra parte, en las fábulas tradicionales de casi todos los países aparecen los animales ejemplificando ciertas virtudes que a los humanos nos gustaría poseer: coraje, fidelidad, prudencia, astucia, etc., por ejemplo, el toro, el perro, el lince, el águila, etc. Y también se muestra reprobación por los viciosos insultándoles con nombres de animales: al ignorante se le llama «asno», al sucio o lascivo «cerdo», al cobarde «gallina» y a los enemigos «perros» o «ratas». Estas comparaciones positivas o negativas son una forma de reconocer similitudes reveladoras (¡aunque en buena parte imaginarias!), al tiempo que expresan el siempre latente temor a que se nos confunda con las demás bestias.

Sin embargo, desde que Darwin hizo pública su teoría de la evolución humana a partir de otras formas de vida animal, nuestra filiación zoológica se ha convertido en doctrina científica casi universalmente acatada. Digo «casi» porque aún hay obstinados que por razones religiosas se niegan a asumir este origen poco ilustre. Es curioso constatar que en la ma-

yoría de las creencias religiosas se da siempre una mezcla de humildad y orgullo: debemos someternos a Dios, pero esa sumisión nos vincula a la divinidad y nos *eleva* por encima del resto de los seres naturales. En la época moderna los humanos hemos tenido que asumir tres grandes humillaciones teóricas, las tres vinculadas a la ciencia y las tres frontalmente opuestas a dogmas religiosos. La primera tuvo lugar en los siglos XVI y XVII por obra de Copérnico, Kepler y Galileo: la Tierra, el planeta humano, fue desplazada del centro del universo y perdió su majestuosa inmovilidad privilegiada para ponerse a girar en torno al sol. La segunda ocurrió en el siglo XIX: Darwin demostró de manera bastante convincente que nuestra especie es una más en el conjunto de los seres vivos y que no hemos sido creados directamente por ningún Dios a su imagen y semejanza sino que provenimos por mutaciones azarosas de una larga serie genética de mamíferos antropoides. La tercera humillación nos la infligió Sigmund Freud, a finales del siglo pasado y comienzos del nuestro, al convertir nuestra mismísima conciencia o alma en algo complejo y nada transparente, traspasado por impulsos inconscientes de los que no somos dueños. En los tres casos perdemos algún rasgo de *excepcionalidad* que nos enorgullecía y para el que se habían buscado fundamentos teológicos: cada vez nos parecemos más a lo que no queremos ser...

Sin embargo, por mucho que aceptemos hoy la indudable *continuidad* entre lo animal y lo humano, no por ello parecen haberse borrado ni mucho menos las diferencias fundamentales que justifican aún ese «asombro» ante el hombre expresado por el coro de Sófocles o por Pico della Mirandola. Como señalamos en el capítulo anterior, una cosa es decir que algo —una capacidad, un ser— provenga o emerja de otro algo —un proceso fisiológico, un antropoide— y otra muy distinta asegurar que ambos son idénticos, que el primero *no es más que* el segundo o se reduce a él. Que los seres humanos seamos también animales y que en cuanto especie debamos buscar nuestros parientes entre las bestias y no en-

tre dioses o ángeles (no hemos *caído* del cielo, sino que hemos *brotado* del suelo, como ya algunas mitologías indicaron) no impide que constatemos rasgos característicos en lo humano que determinan un auténtico salto cualitativo respecto a nuestros antepasados zoológicos. Señalarlos con precisión es importante (¡aunque nada fácil), no por afán de seguir perpetuando así jirones de nuestra maltrecha superioridad excepcional del pasado sino para —bueno o malo— comprender mejor lo que efectivamente somos. De modo que ahora las preguntas serán: si no basta clasificarnos simplemente como animales, ¿qué *más* somos? ¿Hay algo que distinga radicalmente, en profundidad, al animal humano del resto de los animales?

Tradicionalmente se ha hablado del ser humano como de un «animal *racional*». Es decir, el bicho más inteligente de todos. No es sencillo precisar de forma elemental qué entendemos por razón (aunque algo hemos intentado en el capítulo segundo), de una forma lo suficientemente amplia como para que los animales no queden excluidos de ella de antemano. Como muy bien ha señalado el filósofo inglés Roger Scruton, «las definiciones de la razón y de la racionalidad varían grandemente; varían tanto como para sugerir que, mientras pretenden definir las diferencias entre hombres y animales en términos de razón, los filósofos están en realidad definiendo la razón en términos de la diferencia entre hombres y animales».¹⁵ Digamos como primera aproximación que la razón es la capacidad de encontrar los medios más eficaces para lograr los fines que uno se propone. En este sentido resulta evidente que también los animales tienen sus propias razones y desarrollan estrategias inteligentes para conservar sus vidas y reproducir su especie. Desde luego ningún animal fabrica bombas atómicas ni maneja ordenadores, pero ¿es por falta de inteligencia o porque no los necesitan?, ¿podemos decir que

15. *An Intelligent Person's Guide to Philosophy*, de R. Scruton, Duckworth, Londres.

demuestra poca inteligencia hacer solamente lo imprescindible para vivir sin buscarse mayores complicaciones? He aquí una primera diferencia entre la inteligencia de los animales y la de los seres humanos: a los animales, la inteligencia les sirve para procurarse lo que necesitan; en cambio a los humanos nos sirve para descubrirnos necesidades nuevas. El hombre es un animal *insatisfecho*, incapaz de satisfacer unas necesidades sin ver cómo otras apuntan en el horizonte de su vida. Por decirlo de otro modo: la razón animal busca los mejores medios para alcanzar ciertos fines estables y determinados, mientras que la razón humana busca medios para lograr determinados fines y *también* nuevos fines, aún inciertos o indeterminados. Quizá sea esta característica lo que apuntaba Pico della Mirandola en su descripción de la dignidad humana...

En los animales la inteligencia parece estar exclusivamente al servicio de sus *instintos*, que son los que les dirigen hacia sus necesidades o fines vitales básicos. Es decir que su conducta sólo responde a un cuadro de situaciones que vuelven una y otra vez —necesidad de alimento, de apareamiento, de defensa, etc.—, cuya importancia proviene de la vida de la especie y no de la elección de cada uno de los individuos. La inteligencia al servicio de los instintos funciona con gran eficacia, pero nunca inventa nada nuevo. Sin duda algunos primates descubren trucos ingeniosos para conseguir comida o protegerse del enemigo y hasta logran difundirlos por su grupo. Pero la base de sus afanes se atiene invariablemente a la pauta instintiva elemental. Los humanos, en cambio, utilizamos la inteligencia tanto para satisfacer nuestros instintos como para interpretar las necesidades instintivas de nuevas formas: de la necesidad de alimento derivamos la diversidad gastronómica, del apareamiento llegamos al erotismo, del instinto defensivo desembocamos en la guerra, etc. En los animales cuenta mucho la especie, el beneficio de la especie, la experiencia genéticamente acumulada de la especie y muy poco o nada los objetivos particulares del individuo o su experiencia privada. Los animales parecen nacer sabiendo ya

mucho más de lo que aprenderán en su vida, mientras que los humanos se diría que aprendemos casi todo y no sabemos casi nada en el momento de nacer. Para marcar esta diferencia, algunos hablan de «conducta» animal (predeterminada) frente a «comportamiento» humano (indeterminado, libre), aunque probablemente estos distingos terminológicos no sean demasiado esclarecedores.

Lo cierto es que los animales *aciertan* con gran frecuencia en lo que hacen siempre que no se les presenten excesivas novedades, mientras que los humanos tanteamos y nos equivocamos mucho más pero en cambio sabemos responder mejor a cambios radicales en las circunstancias. Si a un animal particular le da mal resultado el instinto de su especie, difícilmente logrará sustituirlo por algo que él mismo haya aprendido o inventado. Lo ejemplifica con mucha gracia el humorista gallego Julio Camba al hablar de la pesca del «lingueirón», un marisco parecido a la navaja. El lingueirón vive enterrado en la arena de las playas, dejando un pequeño agujero como salida de su madriguera. Cuando sube la marea, sale de la arena para alimentarse. Se le pesca poniendo un granito de sal en el agujero bajo el que espera, haciéndole creer así que ya está cubierto por el agua de mar y provocando su salida. «Yo llegué —cuenta Julio Camba— a desconcertar de tal modo a un pobre lingueirón a fuerza de pescarle durante todo el verano que, cuando subía la marea, el infeliz se creía que yo le había puesto un grano de sal, y cuando yo le ponía un grano de sal se figuraba que había subido la marea. Perdida la confianza en su instinto, aquel desdichado lingueirón se había convertido casi casi en un ser pensante y no acertaba ni por casualidad.»¹⁶ Bromas aparte, lo cierto es que —puesto en el difícil brete de aquel lingueirón, para quien Camba fue una suerte de «genio maligno» cartesiano— un humano hubiera *inventado* algo para verificar la subida de la marea... o se las habría arreglado para cambiar de hábitos y de régimen de alimentación.

16. *La casa de Lúculo*, de J. Camba, col. Austral, Madrid.

Hasta aquí estamos comparando animales y humanos desde un punto de vista más bien antropocéntrico. Pero ¿qué dicen los que consideran a unos y a otros desde una perspectiva zoológica? Aunque nos ha gustado siempre autoelogiarnos, llamando a nuestra especie primero *Homo habilis* y luego *Homo sapiens*, lo cierto es que no son nuestras habilidades técnicas ni nuestra sabiduría en lo que se fijan como criterio diferencial quienes nos han estudiado como una variedad más de mamíferos superiores. ¡Después de todo, resulta que compartimos con los chimpancés el noventa y tantos por ciento de nuestra dotación cromosómica! En 1991 un equipo de primatólogos (es decir, estudiosos de los primates) estableció una serie de rasgos distintivos de los grupos humanos frente a los de nuestros más próximos allegados zoológicos.¹⁷ El primero de ellos es que, tanto si abandonan su grupo familiar como si no y sean machos o hembras, los humanos adultos conservan a lo largo de toda su vida lazos afectivos con sus parientes más próximos. Los demás primates, en cambio, sólo permanecen ligados a sus consanguíneos en tanto siguen formando parte del mismo grupo y sólo con los que son de su mismo sexo. Entre los otros primates, la organización social o bien está basada en la pareja monógama —es el caso de los gibones o los orangutanes— o bien forman una banda en la que todas las hembras están monopolizadas por el macho que ocupa la jefatura, como entre los gorilas (quizá la única excepción sean los inteligentes chimpancés bonobos, que según cuentan logran desarrollar una vida tribal de envidiable promiscuidad sexual). Pero sólo los humanos hacen compatible la monogamia con la vida en grupo, probablemente porque mantienen relaciones con sus hijos de ambos sexos incluso después de alcanzada la madurez. También establecen relaciones de cooperación intergrupar y de especialización en la búsqueda de alimentos, defensa, etc., desconocidas entre los demás primates. Sobre todo lo más

17. De *Current Anthropology*, de Rodseth, Wrangham, Harrigan y Smuts, citados por Adam Kuper en *The Chosen Primate*, Harvard University Press, Harvard, Mass.

característico es que son los únicos capaces de conservar relaciones significativas incluso en ausencia de aquellos con quienes se relacionan, es decir, más allá de los límites efectivos del grupo o tribu. En una palabra, son capaces de *acordarse* socialmente de los otros incluso aunque no vivan con ellos.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? Parece ser que los restantes primates —y mucho más todavía otros animales— viven como incrustados o hundidos en el medio vital que les es propio (Georges Bataille, en su *Teoría de la religión*, dice que están «como el agua en el agua»). Permanecen como irremediabilmente adheridos a los semejantes con que conviven y al objetivo de sus instintos, a lo que necesitan buscar para sobrevivir y reproducirse. No son capaces de *distanciarse* de quienes les rodean ni de lo que forma parte de las necesidades de su especie. Constituyen un continuo con lo que necesitan y apetecen, incluso con aquello de lo que huyen porque les amenaza: no pueden ver nada objetivamente, en sí mismo, desgajado de los afanes propios de su especie. El biólogo Johannes von Uexküll decía que en el mundo de una mosca encontramos sólo «cosas de mosca» y en el mundo de un erizo de mar sólo «cosas de erizo de mar». En cambio los humanos parece que tenemos la capacidad de distanciarnos de las cosas, de *despegarnos* biológicamente de ellas y verlas como objetos con sus propias cualidades, que muchas veces en nada se refieren a nuestras necesidades o temores. Por eso algunos filósofos contemporáneos (Max Scheler, entre otros, en su interesante e influyente libro *El puesto del hombre en el cosmos*) distinguen entre el *medio* propio en el que habitan los animales y el *mundo* en el que vivimos los humanos (del que intentaremos ocuparnos más en el próximo capítulo). En el medio animal no hay nada neutral, todo está a favor o en contra de lo que pide la especie para perpetuarse; en el mundo humano en cambio cabe cualquier cosa, incluso lo que nada tiene que ver con nosotros, o lo que ya no tiene que ver, lo que perdimos, lo que aún no hemos conseguido. Es más, la

posibilidad de ver las cosas objetivamente, como reales en sí mismas (un pensador español contemporáneo, Xabier Zubiri, define al hombre como «un animal de realidades») se extiende hasta el punto de objetivar nuestras propias necesidades y reinterpretar las exigencias biológicas de nuestra especie... ¡es decir, hasta el punto de distanciarnos de nosotros mismos! Los humanos podemos estudiar las cosas del mundo en sí mismas y nuestra propia condición objetiva como ingrediente del mundo real, mientras que no parece que pueda haber animales *zoólogos*...

En algunos zoos hay una sección especial dedicada a los animales que desarrollan su actividad durante la noche. En terrarios especialmente acondicionados se han recreado sus condiciones de vida y se ha invertido por medio de juegos de luz el tiempo real, de modo que los bichos creen que es de día cuando es de noche y viceversa. De ese modo los visitantes pueden observar a los murciélagos, búhos y otros seres semejantes en acción. Pues bien, en un ensayo que ha adquirido cierta notoriedad, Thomas Nagel se pregunta «cómo será eso de sentirse murciélago».¹⁸ Por supuesto, lo que intriga a Nagel no es qué sentiría él mismo, o usted o yo, que somos humanos, volando velocísimamente a ciegas con la boca abierta, dirigiéndonos por un radar de ultrasonidos, colgando cabeza abajo del techo sujetos por nuestros pies o alimentándonos con un dieta de insectos. A esta pregunta trivial, la respuesta no menos obvia es que nos sentiríamos muy *raros*. Pero esa extrañeza provendría de que *no* somos murciélagos y sin embargo actuaríamos como tales. Lo que Nagel se pregunta no es qué puede sentir un humano convertido en murciélago, sino a qué se parece ser murciélago... ¡para los murciélagos! (también podríamos preguntar, por ejemplo, qué se siente siendo lingueirón, sobre todo antes de que llegue un Julio Camba y nos engañe). Es imposible dar respuesta a la pregunta, porque para ello deberíamos tener no sólo la peculiar

18. Incluido en *Cuestiones mortales*, Fondo de Cultura Económica, México.

dotación sensorial de murciélagos o lingueirones, sino también compartir su mismo medio ambiente. Y aunque estemos juntos, nuestros medios son radicalmente distintos. Mejor dicho: nosotros estamos presentes en su medio como *interferencias*, sin otra entidad que la repulsión o el obstáculo que suponemos para sus vidas, mientras que ellos habitan nuestro mundo como seres independientes y por tanto distintos de las reacciones (miedo, agrado, etc.) que despiertan en nosotros. Lo cierto en cualquier caso es que nos resultaría imposible reproducir en un zoológico imaginario las condiciones de vida del *Homo sapiens*, su medio natural. Nuestro medio natural es el conjunto de todos los medios, un mundo hecho con todo lo que hay y también con lo que ya no hay y con lo que aún no hay. Un mundo que cambia además cada poco trecho. El modo de vida no sólo de los murciélagos y de los lingueirones, sino incluso de los chimpancés y otros animales que se nos parecen mucho más, es esencialmente el mismo aunque vivan separados por miles de kilómetros; en cambio, unos cuantos cientos de metros bastan para cambiar de forma notabilísima los comportamientos de los grupos humanos, aunque todos también pertenezcamos a la misma especie biológica. ¿Por qué?

Sobre todo, por la existencia del *lenguaje*. El lenguaje humano (*cualquier* lenguaje humano) es más profundamente distinto de los llamados lenguajes animales que la propia fisiología humana de la de los demás primates o mamíferos. Gracias al lenguaje cuentan para los humanos aquellas cosas que ya no existen, o que todavía no existen... ¡incluso las que no pueden existir! Los llamados lenguajes animales se refieren siempre a las finalidades biológicas de la especie: la gacela previene a sus semejantes de la cercanía del león o de un incendio, los giros de la abeja informan a sus compañeras de panal de dónde y a qué *distancia* se hallan las flores que deben libar, etc. Pero el *lenguaje* humano no tiene un contenido previamente definido, sirve para hablar de cualquier tema—presente o futuro—, así como para *inventar* cosas que aún

no han ocurrido o referirse a la posibilidad o imposibilidad de que ocurran. Los significados del lenguaje humano son *abstracciones*, no objetos materiales. En uno de sus viajes imaginarios, el Gulliver de Jonathan Swift encuentra un pueblo cuyos habitantes quieren ser tan precisos que, en vez de hablar, llevan en un saco todas las cosas a las que quieren referirse y las van sacando frente a los otros para comunicar su pensamiento. Procedimiento que no deja de presentar problemas porque, como señaló el gran lingüista contemporáneo Roman Jakobson, supongamos que quien va a referirse a todas las ballenas del mundo logra transportar en su saco a tantos cetáceos; aun entonces, ¿cómo logrará decir que son «todas»? En el terreno emocional, las dificultades no son menores: el antílope que vigila en un rebaño puede alertar a los demás de la presencia temible de un león, pero ¿cómo podría decirles en ausencia del depredador que él tiene miedo de los leones o que cree que el león no es tan fiero como lo pintan?, ¿cómo podría gastarles la broma de anunciar un león que no existe o recordar lo feroz que parecía el león de la semana pasada? Y sin embargo este tipo de reflexiones forman parte esencial de lo que llamamos el «mundo» de los humanos.

Los llamados lenguajes animales (tan radicalmente distintos del nuestro que francamente parece abusivo denominarlos también «lenguajes») mandan avisos o señales útiles para la supervivencia del grupo. Sirven para decir lo que hay que decir, mientras que lo característico del lenguaje humano es que sirve para decir lo que *queremos* decir, sea lo que fuere. Este «querer decir» es precisamente lo esencial de nuestro lenguaje. Cuando oímos una frase en un idioma desconocido nos preguntamos *que querrá decir*. Puede que no sepamos esa lengua, pero lo que sabemos muy bien es que esos sonidos o esas letras escritas revelan una voluntad de comunicación que las hermana con la lengua que nosotros mismos manejamos. El hecho de compartir la posesión de un lenguaje (de un *querer decir* sin referencia vital clausurada, que puede hablar de lo posible y de lo imposible, de lo actual, lo pretérito o lo

porvenir, que puede tratar incluso del habla misma —como estamos haciendo aquí, como ningún otro animal puede hacer— y sirve para debatir argumentos, mientras que los animales avisan o amenazan pero no «discuten») es el rasgo específico más propio de nuestra condición (junto al sabernos mortales): tiene mucha más importancia eso que nos asemeja a cualquier otro ser humano, la capacidad de hablar, que lo que nos separa, el utilizar idiomas diferentes.

Ese «querer decir» es decisivo incluso en el aprendizaje del propio lenguaje. Los estudiosos que han intentado enseñar a chimpancés rudimentos de comunicación lingüística por medio de cartulinas con dibujos (a veces con resultados notables, como los obtenidos por los Premack con su famosa mona *Sarah*) señalan siempre la falta de iniciativa simbólica de los primates y su desinterés por lo que se les fuerza laboriosamente a aprender. Llegan a decir cosas *a pesar de ellos mismos*, estimulados por recompensas pero sin mostrar ningún gusto personal por la habilidad adquirida. Lo que les interesa no es comunicarse sino lo que les dan por comunicarse. Los niños, en cambio, se *abalanzan* sobre la posibilidad comunicativa que les abren las palabras, no aprenden de forma meramente receptiva sino que participan activa y atropelladamente en su propio adiestramiento verbal, como si estuviesen hirviendo ya de cosas que decir y les faltara tiempo para saber cómo. A diferencia de leer o escribir, ningún niño se *resiste* a aprender a hablar ni hay que ofrecerle premio alguno por llevar a cabo lo que bien mirado no es pequeña proeza. Tal parece que los niños aprenden a hablar porque a las primeras de cambio se les despierta la *intención* de hablar, que es precisamente lo que falta a los demás primates, por despiertos que sean.

Se diría que el ser humano tiene el propósito de comunicarse simbólicamente aun antes de disponer de los medios. Quizá el único ejemplo relativamente en contra es el niño criado entre animales en el Aveyron al que el pedagogo del si-

glo XVIII Jean Itard intentó enseñar a hablar, lo cual puede indicar que la primera apetencia de comunicación humana la recibimos del crecer entre humanos. Nada indica mejor este entusiasmo por el lenguaje de los niños en cuanto conocen el mundo comunicable que les abre la palabra que los mismos errores cometidos en el aprendizaje, los cuales no demuestran falta de memoria o atención sino al contrario una espontánea vehemencia que se adelanta a lo que se les enseña demasiado pausadamente. Sánchez Ferlosio cuenta que cuando su hija era pequeña dijo al abrir una manzana taladrada por gusanos que tenía «tuberías». Esta ingenuidad no revela una torpe equivocación sino la asociación fulgurante entre significados que busca abrirse camino expresivo a mayor velocidad de la que se emplea en aprender el vocabulario....

Como hemos apuntado, lo característico del lenguaje humano no es permitir expresar emociones subjetivas —miedo, ira, gozo y otros movimientos anímicos que también suelen revelarse por gestos o actitudes, como puede hacer cualquier animal— sino *objetivar* un mundo comunicable de realidades determinadas en el que otros participan conjuntamente con nosotros. A veces se dice que una mueca o un encogimiento de hombros pueden ser más expresivos que cualquier mensaje verbal. Quizá sean más expresivos de lo que nos pasa interiormente pero nunca comunican mejor lo que hay en el exterior. La principal tarea del lenguaje no es revelar al mundo mi yo sino ayudarme a comprender y participar en el mundo.

Gracias al lenguaje, los humanos no habitamos simplemente un medio biológico sino un mundo de realidades independientes y significativas incluso cuando no se hallan efectivamente presentes. Como ese mundo que habitamos depende del lenguaje que hablamos, algunos lingüistas (Edward Sapir y Benjamín L. Whorf son los más destacados) han supuesto que cada uno de los idiomas abre un mundo diferente, de lo cual deducen algunos relativistas actuales que cada grupo de hablantes tiene su propio universo, más o menos cerrado

para quien no conoce su lengua. Pero parece que exageran bastante. El antropólogo Rosch aportó a este respecto un experimento interesante en sus trabajos sobre los dani de Nueva Guinea. Este pueblo habla un idioma en el que no hay más que dos términos para el color: uno nombra los tonos intensos y cálidos, otro los pálidos y fríos. Rosch les sometió a una prueba, consistente en identificar cuarenta muestras de tintes y claridades diferentes, primero nombrando cada una de ellas y luego volviendo a identificarla entre las demás después de un breve alejamiento. Los dani lo pasaron mal para nombrar cada uno de los matices que se les ofrecían, pero no tuvieron mayores dificultades a la hora de volver a reconocerlos entre los otros. Y es que el lenguaje —todo lenguaje, cualquier idioma— nos permite tener un mundo, pero una vez adquirido éste no lo *cierra* a las aportaciones de nuestros sentidos ni mucho menos a la voluntad de comprender e intercambiar comunicación con nuestros semejantes. Por eso lo más humano de un idioma es que lo esencial de sus contenidos puede ser traducido a cualquier otro: no hay querer decir sin *querer entender y hacerse entender...*

Desde luego, el lenguaje humano está también rodeado de enigmas... ¡como todo lo que nos interesa de verdad! El primero de ellos es el propio *origen* del lenguaje. Si lo distintivo de los humanos es la palabra, ¿cómo llegamos a obtenerla? ¿Inventaron los primeros humanos el lenguaje? Entonces es que ya eran humanos desde antes de tenerlo, pero humanos sin lenguaje, lo cual contradice todo lo que sabemos hoy sobre nuestra especie. ¿Fueron unos primates prehumanos los inventores del habla? ¿Pero cómo pudieron esos animales desarrollar un mundo simbólico tan alejado de la animalidad como tal, hazaña que parece requerir la inteligencia plenamente evolucionada que suponemos brotada precisamente del intercambio lingüístico? En fin, que si es el lenguaje lo que nos hace humanos, los humanos no han podido inventar el lenguaje... ¡pero aún nos resulta más increíble que lo inventasen otros animales, o que nos lo enseñaran unos extra-

terrestres llegados hace milenios (¿cómo empezaron a hablar tales extraterrestres?) o unos dioses con aficiones gramaticales! Lo más cuerdo —aunque tampoco demasiado clarificador— es suponer que se dio una interacción entre comienzo del lenguaje y comienzo de la humanidad: ciertos gritos semianimales fueron convirtiéndose en palabras y *a la vez* ciertos primates superiores fueron humanizándose cada vez más. Lo uno influyó en lo otro y viceversa. A finales del siglo pasado, el gran lingüista Otto Jespersen supuso que al principio lo que hubo fueron exclamaciones emotivas o quizá frases rítmicas, musicales, que expresaban sentimientos o afanes colectivos (algo parecido había insinuado ya Juan-Jacobo Rousseau en el siglo XVIII): el paso decisivo, dice Jespersen, fue cuando «la comunicación prevaleció sobre la exclamación». Cabría preguntarle: «Y eso, ¿cómo ocurrió? Porque es precisamente lo que quisiéramos saber...»

En cualquier caso, resulta evidente que tenía razón Ernst Cassirer —otro de los pensadores contemporáneos más destacados— cuando afirmó que «el hombre es *un animal simbólico*».¹⁹ ¿Qué es un símbolo? Es un signo que representa una idea, una emoción, un deseo, una forma social. Y es un signo *convencional*, acordado por miembros de la sociedad humana, no una señal natural que indica la existencia de otra cosa como el humo señala dónde hay fuego o las huellas de una fiera apuntan a la fiera que ha pasado por ahí. En los símbolos los hombres se ponen de acuerdo para referirse o comunicar algo, por eso deben ser *aprendidos* y por eso también cambian de un lugar a otro (lo que no ocurre con señales como el humo o las huellas). Las palabras o los números son los ejemplos más claros de símbolos pero en modo alguno los únicos. También ciertos seres u objetos pueden ser cargados por los hombres con un valor simbólico: el árbol de Gernika, por ejemplo, es una planta como otras y además el símbolo de los fueros

19. Vid. *Antropología filosófica*, de E. Cassirer, Fondo de Cultura Económica, México.

del pueblo vasco; la luz verde y la luz roja de un semáforo representan la autorización para cruzar la calle o la orden de esperar; la difunta Lady Di se ha convertido en símbolo para muchos de diversas virtudes, etc. Cualquier cosa natural o artificial puede ser un símbolo si nosotros queremos que lo sea, aunque no haya ninguna relación aparente ni parecido directo entre lo que materialmente simboliza y lo que es simbolizado: que una flecha marque el camino a seguir podría deducirlo quizá quien sabe cómo vuelan las flechas, pero nadie será capaz de adivinar por sí solo que el negro es el color del luto (de hecho, en algunos países orientales es el blanco) o que «perro», «chien» y «dog» son nombres para la misma especie animal. Los símbolos se refieren sólo indirectamente a la realidad física y sin embargo apuntan directamente a una realidad *mental*, pensada, imaginada, hecha de significados y de sentidos, en la que habitamos los humanos exclusivamente como humanos y no como primates mejor o peor dotados. Los mitos, las religiones, la ciencia, el arte, la política, la historia, desde luego también la filosofía... todo son *sistemas simbólicos*, basados en el sistema simbólico por excelencia que es el lenguaje. La vida misma, que tanto apreciamos, o la muerte, que tanto tememos, no son sólo sucesos fisiológicos sino también procesos simbólicos: por ello algunos están dispuestos a sacrificar su vida física en defensa de sus símbolos vitales y hay muertes simbólicas a las que tememos aún más que al mero fallecimiento de nuestro cuerpo. Como dijo un poeta, Stéphane Mallarmé, habitamos en *forêts de symboles*: las selvas humanas por las que vagamos están hechas de símbolos.

Nuestra condición esencialmente simbólica es también la base de la importancia de la *educación* en nuestras vidas. Hay cosas —v. gr.: que el fuego quema, que el agua moja— que podemos aprender por nosotros mismos, pero los símbolos nos los tienen que enseñar otros humanos, nuestros semejantes. Quizá por eso somos los primates con una infancia más prolongada, porque necesitamos mucho tiempo para hacernos con todos los símbolos que después configurarán nuestro

modo de existencia. En cierto modo, siempre seguimos siendo niños porque nunca dejamos de aprender símbolos nuevos... Y el desarrollo de la imaginación simbólica determina nuestra forma de mirarlo todo, hasta el punto de que a veces creemos descubrir símbolos incluso allí donde no los ha podido establecer ningún acuerdo humano. Como nuestra principal realidad es simbólica, experimentamos a veces la tentación de creer que *todo* lo real es simbólico, que todas las cosas se refieren a un significado oculto que apenas podemos vislumbrar. En *Moby Dick*, la obra maestra de Herman Melville, cuando un miembro de su tripulación le reprocha al capitán Ahab perseguir al cachalote blanco como si éste fuese el Mal encarnado, pese a que no se trata más que de una mera bestia sin designio racional, Ahab le responde así: «Todos los objetos visibles, hombre, no son más que máscaras de cartón. Pero en todo acontecimiento, en el hecho viviente, hay siempre algo desconocido, aunque razonante, que proyecta su sombra desde detrás de las máscaras que no razonan. Si el hombre quiere golpear ¡que golpee a través de la máscara! ¿Cómo puede el prisionero abrirse paso, si no es a través de la pared? Para mí, el cachalote blanco es esa pared, traída ante mí. A veces pienso que es ella lo único que existe...» A los oídos sensatos del contramaestre Starbuck, estas palabras de Ahab suenan como una locura. Y aquí está el gran problema: ¿podemos llegar a saber nunca del todo lo que es simbólico y lo que no lo es, hasta dónde llega la convención, dónde acaba lo que tiene *significado* interpretable y dónde empieza lo que no puede alcanzar más que simple descripción o explicación? Porque en delimitar bien estos campos puede irnos la diferencia entre lo cuerdo y lo demente o alucinado.

Hemos de volver más adelante por extenso sobre las cuestiones que plantea este animal simbólico a cuya rara especie pertenecemos (en el caso de que tú, lector, seas también humano como yo, lo que deduzco del hecho de que me estés ahora leyendo). Pero quizá antes sea preciso preguntarse por ese *mundo* mismo en el que vivimos simbólicamente. Tras haber

intentado responder dubitativamente a la pregunta «¿quién soy?, ¿quienes somos?», sobre las que tendremos que regresar, pasemos por un momento a otras interrogaciones: ¿dónde estamos?, ¿cómo hemos llegado aquí?, ¿qué es el mundo?

Da que pensar...

¿Por qué es el lenguaje la prueba de que no soy el único ser pensante que existe? ¿Qué quiero decir al afirmar que pertenezco a la especie humana? ¿En qué sentido dice Sófocles que el hombre es lo más admirable que existe sobre la tierra? ¿Le parece el hombre sólo algo estupendo o también algo temible y trágico? ¿Cuál es la originalidad del humanismo de Pico della Mirandola? ¿Es el hombre grande por lo que tiene de más o por lo que tiene de menos frente a otros seres vivientes? ¿Tememos los humanos que nos confundan con los animales? ¿Cuáles son los argumentos que demuestran nuestro parentesco con ellos? ¿Basta la zoología para comprender lo humano? ¿En qué difiere nuestra inteligencia de la inteligencia de los otros bichos? ¿Somos más listos que ellos? ¿Estamos más satisfechos que ellos con lo que obtenemos? ¿Hay diferencia entre «conducta» animal y «comportamiento» humano, entre habitar en un «medio ambiente» y tener un «mundo»? ¿Podemos hacernos idea de lo que es ser un murciélago o un lingueirón? Si en el medio animal no hay más que seres o cosas presentes, ¿caben en el mundo humano los seres y las cosas ausentes, las probables, las imposibles? ¿En qué se diferencia el lenguaje humano de los lenguajes animales? ¿Son uno y otros «lenguaje» en el mismo sentido de la palabra? ¿Por qué es más importante lo que los humanos «quieren decir» que lo que dicen? ¿Qué caracteriza el aprendizaje por los niños del lenguaje? ¿Por qué somos «animales simbólicos»? ¿Son naturales los símbolos o convencionales? ¿Es lo mismo «símbolo» que «palabra»? ¿Sirve el lenguaje para expresarnos o para comunicarnos? ¿Tiene cada lenguaje su mundo propio, incomprensible para los demás? ¿Podemos creer que quizá son símbolos todas las realidades que existen en el mundo?

CAPÍTULO QUINTO

El universo y sus alrededores