

# Sobre el origen del hombre: Hominización y Humanización

L. Polo

Prof. Ordinario de Historia de la Filosofía.  
Universidad de Navarra.

(Rev Med Univ Navarra 1994; 39: 41-47).

Este trabajo es un intento, por parte de un filósofo, de entender algunas conclusiones, seguramente válidas, acerca del origen del hombre tal como es enfocado por los biólogos. Si se acierta a sacar a la luz la originaria constitución del individuo y de las relaciones que mantiene con su especie —sin prescindir de ningún factor relevante—, quizá se proporcione una base más, de índole teórico-científica, para apoyar desde abajo el elevado plano en que la doctrina social de la Iglesia plantea los requerimientos que surgen de la dignidad de la criatura humana, así como las dificultades con que choca la comprensión del ser personal en tanto que núcleo de la organización social.

Entiendo aquí por historia un tipo de temporalidad iniciada a partir del pecado original y antecedido por otro tipo de tiempo al que sustituye. En este otro tipo de tiempo acontece lo que los biólogos suelen llamar evolución. La evolución es el proceso constitutivo de especies vivientes. El biólogo distingue las especies en virtud de la imposibilidad de cruce genético: especie es el grupo de vivientes interfecundos.

Al parecer, el surgimiento de una nueva especie suele tener lugar por aislamiento geográfico. Los biólogos aprecian la existencia de tres leyes principales en esta modalidad de evolución: la diversificación, la adaptación y la selección. Tres nociones muy relacionadas entre sí.

Artículo publicado por ABDOS (Asociación para el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia), en la obra colectiva «Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus"», Madrid 1992; pp. 110-121.

Si aparece una nueva forma de vida, y tiene éxito, es frecuente que se diversifique según los nichos ecológicos a los que se extiende (esto se suele llamar radiación). El grupo que se extiende a distintos ámbitos climáticos se adapta, lo cual implica diversificación si los nichos son distintos. Al cabo del tiempo, los que viven en un nicho ecológico y los que viven en otro dejan de ser interfértiles: las mutaciones acumuladas acaban impidiendo el cruzamiento entre individuos de distintos grupos<sup>1</sup>. En la línea genética que va hasta el hombre estas leyes fallan. La especificación y fijación de caracteres, en el caso de la hominización, no parece haber tenido lugar del modo descrito. Por lo pronto, en el primer bípedo fósil descubierto: el *australopiteco* (aparecido hace 4 millones de años). Es suficientemente claro que en él apenas hay radiación; que no se especializó, porque vivió en los mismos nichos ecológicos durante casi 3 millones de años. Las especies posteriores siguen una línea evolutiva continua desde el punto de vista morfológico: desde el *homo habilis* (2,5 millones de años hasta 1,5 millones) al *homo sapiens*, pasando por el *erectus* (1,6 millones de años hasta 150.000 años en que aparece el *sapiens*). Desde el *homo habilis* hasta nosotros se observa una paulatina especialización y crecimiento del cerebro, que se corresponde en el tiempo con la fabricación cada vez más perfeccionada de herramientas líticas.

<sup>1</sup> La selección significa que los genotipos más adecuados para el nicho son los que sobreviven, y esto tiene que ver con la fijación de los caracteres. La selección y la adaptación son reforzantes de la incommunicabilidad genética; por tanto, son especificantes. En términos generales, el planteamiento es claro, aunque hay problemas serios (la llamada evolución potencial) que aún no están resueltos.

El proceso de humanización no es el de hominización. La hominización se refiere a lo somático, la humanización a lo psicológico-cultural.

Por lo pronto, dos características del *sapiens* no aparecen en el *habilis* ni el *erectus*: primero, un progreso tecnológico y segundo, una idea reflexiva en virtud de la cual practica enterramientos y ejerce la medicina.

No hay inconveniente en admitir esas tres especiaciones, lo cual equivale a decir que el *homo sapiens* es la última desde el punto de vista de la hominización. Pero, si aceptáramos como única manera de especiación el aislamiento geográfico (acúmulo y selección de mutaciones por la adaptación al medio), la organización somática del *sapiens* procedería de la de los anteriores siguiendo esa modalidad evolutiva: unos seres de un mismo tronco van adquiriendo por mutación y fijación mayor capacidad cerebral (lo que se suele llamar neuronas libres), y en virtud de ello van aprendiendo, primero con lentitud y luego a más velocidad. Sin embargo, con esto no se explica aún la humanización, manifiesta en las características antes citadas, sino que más bien se induce a reducir la humanización a la hominización<sup>2</sup>.

Es característico del *habilis*, del *erectus* y del *sapiens* que el cambio corporal reside en el cerebro, o lo que es igual, en estos tres tipos biológicos la adaptación se va haciendo cada vez menos importante: en vez de la adaptación al medio aparece el crecimiento cerebral, lo que permite la desespecialización del resto del cuerpo. Y eso quiere decir que se ha invertido la relación de adaptación al medio. Por eso, como decía, las tres leyes de la evolución adaptativa no juegan en el *homo*, porque, en rigor, el género *homo* adapta el ambiente a él y no al revés: no se adapta él al ambiente. Ello es posible por su capacidad creadora de instrumentos. Las dos cosas están estrechamente vinculadas.

Desde el punto de vista evolutivo se trata de un ser en el que ha crecido el número de neuronas libres, y

ha decrecido el desencadenamiento espontáneo de la instintividad, y al mismo tiempo su cuerpo se ha hecho inespecífico, se ha potencializado. La mano no es el resultado de un proceso evolutivo hacia adelante, no es una determinación, sino una indeterminación; pero la mano es instrumental, y con ella, el *homo* aprovecha lo que ya aparece en el *australopiteco*, es decir, el carácter bípedo.

El organismo humano está dispuesto para el hacer, y por lo tanto se puede decir que lo que nos une con el *erectus* y con el *habilis* es que ellos son *homo faber* y nosotros también: el *homo sapiens* también es *faber*. No es ésta una explicación más o menos plausible o retórica, sino que sirve para comprender lo que en la morfología humana hay de irreductible a todas las demás morfologías: el *homo* se hace especie de una manera muy peculiar, por modificaciones del crecimiento cerebral; en esa misma medida no hay adaptación morfológica al ambiente.

Si el hombre no trabajara, tendría que adaptarse, pero su línea evolutiva no es ya por adaptación. Por eso, biológicamente no es competitivo<sup>3</sup>.

Por tanto, se podría admitir que el hombre es el término de la evolución en todo caso en lo que atañe a la hominización. Aunque ni siquiera eso, porque la evolución no es homogénea desde el momento en que la estrategia evolutiva cambia de signo; ese cambio de signo necesita explicación. ¿Cómo es posible que en todos los grandes «phyla» la evolución funcione por adaptación y en el caso del hombre sea al revés? Sería preciso estudiar otros modos evolutivos distintos de la mutación genética (he citado la organización de los genes en los cromosomas), porque, con ése, no puede entenderse la aparición del cuerpo humano, que es evolutivamente antitético al de otros seres vivos: no sólo es distinto, sino opuesto. Para algunos autores, entre lo biológico y lo cultural humano se abre un hiato insalvable. No es exactamente así. Ade-

2 No obstante, hoy se sabe con certeza que el proceso adaptativo no es el único modo de especiación. Está comprobado que no basta tener la misma dotación genética para ser interfecundos, pues si los cromosomas se organizan de distinta manera, aunque se mantenga igual la dotación genética, no hay descendencia común. Es decir, no sólo hay mutación de genes, sino también mutación de cromosomas; las variaciones estructurales también producen especiación. Quizá esta segunda modalidad evolutiva sea más idónea para entender la hominización que culmina en el *homo sapiens*, y más adecuada para distinguir la humanización de la hominización. Asimismo, es más acorde con la tesis monogenista.

3 Probablemente, la explicación de que se han extinguido el *homo habilis* y el *homo erectus* es justamente que la modificación cerebral y su capacidad fabril no fueron lo suficientes para competir con la adaptación: la estrategia de modificación del entorno por la acción en ellos competía con la estrategia de adaptación, y venció la segunda. En cambio, es patente que el *homo sapiens* no se extingue por dicha razón; se podría extinguir por la razón contraria: por hacer inhabitable su entorno. De manera que el hombre no tiene nicho, sino problema ecológico, cosa completamente distinta.

más de ciertos aspectos de la cultura que se han de añadir a los que ya he señalado, la actividad productiva del hombre es inseparable de su biología: el viviente humano no sería viable si no fuera *faber*. Por eso es equivocado contraponer lo biológico y lo técnico. El hombre está hecho para trabajar, porque si no trabaja, se extingue, ya que la evolución no ha seguido en él ninguna estrategia adaptativa.

Ahora se abre otra cuestión, y es ésta: la hominización, es decir el concentrarse la evolución al desarrollo cerebral, sugiere una continuidad entre el *homo habilis* y el *homo sapiens*. Pero así se omite otra dimensión del *homo sapiens*: sencillamente, el conocimiento intelectual, característica obvia en él.

La clave del asunto es identificar manifestaciones específicamente humanas (no homínidas). Pues bien, ello se cifra, ante todo, en el pensamiento. Ahora bien, el pensamiento es una dimensión de la vida de tal densidad, que para el planteamiento evolutivo constituye una excepción, una anomalía inexplicable, una novedad irreductible: si hay inteligencia, la inteligencia es de cada ser humano. Por tanto, la humanización es distinta de la hominización, porque ésta es específica y aquella no. Sin duda, la especificación humana, ya lo hemos visto, es un proceso vital muy notable, porque no es una adaptación al medio, sino una desadaptación. Pero la aparición de la inteligencia comporta un cambio biológicamente insospechable: la superioridad del individuo frente a la especie. El individuo humano no es ni genérico ni específico, sino persona: no hay inteligencia de la especie, no hay inteligencia colectiva; la inteligencia se caracteriza, sin más, por ser propia de cada uno. El hombre es un ser «metaespecífico»: su actuar no depende exactamente de la capacidad biológica de su especie, sino de la que es peculiar de cada uno. Por eso no basta decir que es *faber*, porque ser *sapiens* eleva al hombre sobre las potencialidades de la especie biológica. La inteligencia no es un producto de la evolución.

Las capacidades fabriles del *habilis*, e incluso muchas del *sapiens*, son específicas y se ejercen a través de las manos, etc. Pero la inteligencia es metaespecífica y la evolución como teoría no es pertinente al respecto.

El dominio de la inteligencia sobre la acción significa metaespecificación. Si el hombre es *sapiens*, es persona y eso se muestra en la dimensión artística de

aquello que hace. Cuando no trabaja exclusivamente en función de la utilidad aparece el arte (la utilidad es el valor biológico correspondiente a la fabricación, de acuerdo con la interpretación propuesta acerca de la especificación humana en tanto que distinta de la adaptación). Pues bien, antes de la aparición del *sapiens*, no se encuentra ningún instrumento con propósito de manifestación artística<sup>4</sup>.

Según su relación con la práctica, la inteligencia se describe como la capacidad de abrir un hiato entre el motivo y la acción, hiato que se emplea en la planificación. Al dejar en suspenso la acción y enfrentarse con algo ideal, el ser vivo piensa. Una cosa es la aptitud intraespecífica de bosquejar un instrumento en el trance de hacerlo, y otra, la planificación del instrumento; en el primer caso se trata de una potencialidad natural (en concreto, la imaginación). La inteligencia comporta la desespecialización desde el punto de vista de las tendencias naturales, porque ella misma es la suspensión de toda tendencia natural y subordina el tender al saber.

El fin de la evolución es la especie (todos los tigres, por ejemplo, se comportan para que no se extinga la especie). El *habilis* también funciona a favor de la especie, al conducirse con estrategias técnicas, pues si esas estrategias fracasan, la especie desaparece. Pero cuando surge el *sapiens*, ya no se puede decir que el individuo se finalice por la especie, porque el individuo es el único capaz de pensar (la especie no piensa). ¿Quién piensa? Yo, tú, él; la semántica yo, tú, él, es obvia (es absurdo decir *ça pense*).

Con todo, esto plantea una gran cantidad de problemas (problemas últimos que tienen que ver con la manera de ser del hombre). La relación del hombre con el universo no es homeostática, porque es un «superhábil», un asombroso tecnócrata. Por ello mismo, la relación entre la técnica y el universo es problemática: el problema ecológico, por ejemplo, pone de manifiesto que el éxito no está asegurado y que es preciso referir la actividad técnica a cuestiones últimas.

Además, como somos técnicos y también pensantes, la relación entre el individuo y la especie no es menos problemática (cosa que no ocurre con ningún animal). El ser superior a su especie se llama persona. Por tanto, la relación del individuo humano con la especie humana es un problema auténtico que sólo se puede

<sup>4</sup> La idea del alma tal como muchas veces se ha figurado (como el doble, como el fantasma, etc.) está ligada a la supervivencia y esa supervivencia está también vinculada al individuo: no hay alma de la especie. El alma es de cada uno, y por eso también se entierra a cada uno.

afrontar personalmente (esto justifica, por lo pronto, la filosofía de la cultura y la ética).

El hombre es un ser crítico. En ese carácter crítico está su grandeza. Cada ser humano está referido a la especie, a la que alberga en sí; pero no está enteramente finalizado por la especie, porque es persona. En suma, la descripción del hombre que se obtiene de las observaciones precedentes es ésta: el hombre es el ser personal que no agota su especie<sup>5</sup>.

Pues bien, para ver hasta qué punto el tiempo histórico contiene el problema indicado, basta recordar la esclavitud. La esclavitud es el producto de unas culturas para las cuales sólo unos cuantos son *sapientes*, y los demás, *hábiles*. Mala solución al problema de la relación de la persona con la especie. ¿No es un problema actual lograr el reconocimiento de cualquier ser humano como *sapiens* sin aislar de ello su actividad laboral, y atenerse cada uno a su entero modo de ser? <sup>6</sup> Otra pregunta es hasta qué punto las ciencias pueden contribuir a resolver el problema.

Las ciencias, desvinculadas de la filosofía a partir de Galileo, contienen muchos conocimientos sobre el hombre, pero si se las deja solas, se deshumanizan: pierden su propio significado, el cual depende por completo de su entronque con el sentido de la existencia humana. Por eso, hace falta sostener el ideal de interdisciplinaria.

No se trata sólo de que el mundo humano sensible, emotivo, tenga derecho a ser reconocido; ni tampoco simplemente de que la técnica se sujete a la ética. Hay algo más: a la interdisciplinaria compete la tarea de poner en relación los hallazgos científicos con las cuestiones últimas. He propuesto un ejemplo de ello: la biología estudia la evolución, pero es necesario precisar el estado de la cuestión: la biología no da para tanto, porque en el *sapiens* algo, al menos, no procede de la evolución.

Es preciso ampliar el área de intereses, porque de lo contrario la ciencia se deslogifica en el sentido más profundo; una ciencia aislada, especializada, carece de *logos*, pues su inserción en el ser humano —que es su autor— se hace imposible. Y cuando la ciencia aislada pretende dictaminar sobre el hombre, lo descoyunta, lo desintegra. Si esto no se tiene en cuenta, la distinción del *sapiens* y el *habilis* se interpreta como una división interna a la misma especie humana, lo cual acarrea sin remedio una discriminación de una parte de los miembros de la humanidad, que, como meros *hábiles*, son tratados sin atender a su dignidad de persona.

Insisto. El hombre plantea un problema. Y lo plantea porque hay distinción real entre su ser personal y su esencia (lo cual se sabe desde Tomás de Aquino): el inteligente es cada uno, y la especie no es un sujeto. Por ser quien hace las ciencias, el hombre no puede ser conducido por éstas; si lo pretende, él mismo se reduce a *homo habilis*, y constituye un saber meramente objetivo radicado en una falsa hipótesis, a la que cede su preeminencia<sup>7</sup>.

En resumen. Desde el punto de vista somático, el *homo sapiens* es antecedido por dos niveles específicos, que son el *homo habilis* y el *homo erectus* (quizá también por una variación de éste que se denomina *homo sapiens* arcaico). Según los datos con que contamos, los instrumentos empleados por el *homo habilis* se explican por un incremento de la capacidad cerebral, el cual permite un perfeccionamiento de la imaginación. Aunque al parecer los *hábiles* llevaron a cabo técnicas secundarias (fabricar instrumentos con instrumentos), para ello basta la asociación imaginativa y un cierto uso del razonamiento condicional —también apreciado en los primates— sin necesidad de abstracción intelectual.

En el hombre, la tecnología de segundo nivel es de otra índole. Ante todo, tiene que ver con el desarrollo

5 Tomás de Aquino entiende al ángel como ser personal que agota su especie. La propuesta descripción del hombre permite entenderlo como un viviente cuyo nivel jerárquico es intermedio entre el del animal y el de la criatura angélica. De aquí se desprende que la problematización del ángel se refiere únicamente a la relación con su Creador; la del hombre, en cambio, añade a esa relación, el problema de la relación con sus semejantes. Por eso, la norma primaria de la vida humana es amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo (este «sí mismo» es una nítida alusión al ser personal).

6 Esto no comporta que sea acertada la interpretación de la historia como sucesión de relaciones de dominación; más bien, lo dicho enmarca esas observaciones dentro de una comprensión mejor fundada. Es más, la discriminación tiene lugar con más frecuencia sin dominación, en el modo de marginación e indiferencia: desprecio, a fin de cuentas.

7 Entender las relaciones de dominación desde un punto de vista político es hasta cierto punto superficial si se compara con la intensa dominación de la ciencia sobre el hombre —es decir, sobre el propio *homo sapiens* que la despliega—, y que contradice su condición personal en cuanto que encomienda la guía de su vida a la ciencia. Esto es someterse a una determinación falsamente bipostasiada, como he dicho.

del lenguaje. Se suelen considerar, a su vez, dos niveles de lenguaje: al de primer nivel pertenece la emisión de señales significativas de tipo específico (emitidas de acuerdo con algún aprendizaje dentro de la especie). Los póngidos más próximos al hombre parecen utilizar unas cuantas señales vinculadas al anuncio de la aproximación de un peligro, de una presa, etc. Ese modo de expresión es entendido y aprendido por otros, pero no es un lenguaje en sentido propio. Aristóteles lo llama *diálektos*.

El lenguaje de segundo nivel, el que hablamos nosotros (el *lógos*), lleva consigo una significación tal que permite la modificación casi completa de una conducta previa. Los mensajes transmitidos a través del lenguaje humano desencadenan conductas nuevas al ser escuchados; no conductas estereotipadas, sino dotadas de novedad justo en virtud del valor significativo del mensaje. Así aparece la «estructura» de la orden, es decir, la doble referencia del mandar y el obedecer, etc. Desde luego, algunas maneras de dirigir serían propias más bien de un *homo habilis*; por ejemplo, cuando se pretende que, emitida la orden, se la cumpla sin réplica (lo cual significa que el emisor de la orden no vuelve sobre ella modificándola, en atención a la información inherente al modo de cumplirla). La orden unilateral desaprovecha el lenguaje humano: es irreflexiva (no alcanza el nivel de la conciencia). Cuando se pretende ejercer una dirección autoritaria se emplea un nivel de lenguaje formalmente equivalente al *diálektos*.

El directivo que adopta una actitud unilateral considera a sus subordinados en un nivel funcional inferior al propio del *homo sapiens*. Y es que funcionamos casi siempre por debajo de nuestras capacidades, las cuales dependen del uso del diálogo. La lógica surge como arte de dialogar. El diálogo no es lo mismo que la comunicación. Se puede decir que el *homo habilis* es *communicans*, sí; pero el lenguaje humano no vale simplemente para hablar buscando que otros se enteren, sino para que a un argumento puedan los hombres añadir argumentos contrarios. Para lo cual es menester sentar reglas. El lenguaje se emplea en la discusión (es un uso de segundo nivel). En el diálogo se enlazan los conocimientos de cada cual de manera tal que lo dicho por uno es el supuesto de lo que dice el otro.

Como es claro, no se puede explicar la aparición del lenguaje de segundo nivel desde el de primero, porque el lenguaje de primer orden es el lenguaje de la especie, y, en cambio, el de segundo nivel es intersubjetivo, lo cual requiere conciencia. Sólo así se en-

cuentra su razón de ser. El destacarse de la persona sobre el despliegue somático de su especie es decisivo. La técnica de segundo nivel y el lenguaje de segundo nivel son correlativos.

Una acción surgida del conocimiento y un conocimiento que suspende la acción son solamente humanos. Para el animal conocer se incrusta en su dinámica natural, no es más que una fase de su comportamiento. Pero el conocimiento racional no es una fase, sino una suspensión de la conducta. En virtud de esa suspensión surge una conducta nueva. Si unimos la condición de posibilidad de un instrumento de instrumentos y la aparición de un lenguaje de segundo orden, se concluye que en el *homo sapiens* hay algo no evolutivo, a lo que corresponde un origen diferente (la creación, en definitiva). Aun sin profundizar en cuestiones ontológicas, la ruptura en el paso de la especie al individuo es intensa y clara. Tanto el lenguaje de segundo nivel como la planificación son propias de un ser que mantiene relaciones intersubjetivas. Y las relaciones intersubjetivas son más que específicas. Cabe decir que el animal se comporta y el hombre se conduce: la conducta lleva consigo una condición reflexiva. Tampoco la libertad es una característica de la especie, sino de cada ser humano.

El *homo sapiens* inventa proyectos y toma decisiones. El hombre decide porque es un ser capaz de alejar el fin con su proyecto y, por tanto, de tratar con medios. Aristóteles sostiene que el hombre es el único ser para el que la noción de medio tiene un valor formal. Quien capta estrictamente esa noción es el hombre: el animal ejerce medios, pero no capta que lo son. Captar la noción de medio implica la capacidad de conocer el fin. El hombre es un ser capaz de comprometerse, de cumplir su palabra, porque el proyecto corre a cargo de cada uno.

Si el hombre se «desespecializa», si no tiene que adaptarse al medio, entonces crea un mundo. Como dice Heidegger, el hombre es un ser en el mundo, el hombre tiene mundo, no sólo perimundo, medio ambiente. Lo anterior salta a la vista: ¿qué se encuentra en una ciudad? Calzadas, semáforos, casas, iluminación eléctrica, etc. El hombre ha sustituido a la naturaleza. En todo caso, el hombre debe adaptarse a un mundo hecho por él mismo. Es característico del *homo sapiens* ser ciudadano. Una ciudad es un plexo de medios. Un instrumento humano es un remitirse a otro. El martillo remite al clavo: el ser del martillo está en referencia a otro instrumento. Por tanto, el mundo se compone de referencias mediales: el martillo es para clavar, el clavo

para ensamblar y ensamblando se fabrica una mesa, la cual sirve para poner cosas encima y para tenerlas a mano, etc. El ser mismo del instrumento se constituye en la referencia, así como el lenguaje se constituye como tal en el diálogo. El mundo instrumental, en tanto que compleción de remitencias, es posible porque el hombre tiene mente. Este es el verdadero sentido humano de la técnica de segundo nivel (un automóvil tiene aproximadamente 4.500 piezas, y todas conectadas). Así, pues, el martillo es un instrumento de segundo nivel no sólo por haber sido hecho con otro instrumento, sino porque es con exclusividad instrumento para otro instrumento. Sin plexo, si unas cosas no remitieran a otras, la economía sería imposible: lo que tiene de económico la ciudad requiere la interconexión. Una cosa que no se pueda relacionar con otra ya poseída nadie la compra, no sirve para nada. Sin máquinas ¿para qué el petróleo? Desde el plexo se abre el interés por el intercambio, y cabe entonces un sistema de asignaciones. El vender y el comprar se deben a que el hombre construye plexos<sup>8</sup>.

A partir de la idea de mundo humano se descubren todavía varios temas. En primer lugar, es un mundo no estable, pues lo que el hombre hace estrictamente no son cosas, sino remitencias, las cuales, a su vez, no existen si no son investidas de acciones. El mundo humano es activo. Por eso es adecuada la palabra «utensilio»: el utensilio es en el uso; el martillo es en el martillar, o bien el acto del martillo es inseparable de su uso. Ahora bien, tal carácter activo ofrece peligros. Ningún animal actúa en contra de su especie; su comportamiento está finalizado por ella. En cambio, el individuo humano construye un mundo sin que ese mundo se reduzca a lo que da de sí su especificidad biológica. Sin embargo, la preeminencia de los individuos sobre la especie se ve impedida con frecuencia precisamente por el mundo que se ha constituido. Por eso importa tanto la organización de ese mundo: muchas veces el hombre queda atrapado por él. El hombre atrapado por el mundo es el que cumple roles, funciones, en el plexo: el que se conforma con lo ya inventado y no lleva a cabo nada nuevo. En cualquier caso, el mundo humano existe sólo si está activado; y la activación corre a cargo de la acción humana: si la acción humana lo desasiste, si se separa del plexo, el mundo deja de ser. El hombre tiene que ejercer su acción respecto del plexo para darle existencia. Pero si

el hombre se considera a sí mismo sólo desde este punto de vista, queda atrapado. Por consiguiente, lo primero que la organización del mundo humano ha de asegurar es que el individuo conserve su libertad personal respecto del mundo, de tal manera que pueda aplicarla renovadamente.

En esta perspectiva, la evolución es sustituida por la historia. El hombre es un ser histórico porque el mundo humano es susceptible de cambios. En esos cambios se cifra la historia (no la evolución).

El signo de la historia, su sentido —el destino, o como se quiera llamar—, es el reforzamiento de la dignidad de la persona. La evolución no es más que una preparación para la aparición del ser espiritual. Por su desespecialización somática, el ser espiritual produce la cultura. La batalla no se juega ahora en la competencia con otras especies, ya que ese problema ha sido resuelto: ningún león puede vérselas contra una ametralladora. Sin embargo, el hombre puede sucumbir, desdignificarse, si el plexo que ha construido le reduce a la condición de mero *homo faber*. Se habla mucho del hambre en el mundo, pero en los países cuya gente puede hartarse se incurre en una omisión tan grave como la que el hambre lleva consigo: la incompreensión del mundo en que se vive. Es cierto que en otras épocas el hombre se encontraba mejor integrado en su mundo (o bien se supone que lo estaba); además, los nacionalismos albergan la nostalgia de un mundo más pequeño y armónico. Sin embargo, con eso no se resuelve la cuestión, pues lo que se ha de organizar es precisamente el mundo en que vivimos, con la inmensa amplitud y complicación que le hemos conferido, y que ofrece posibilidades irrealizables desde culturas de otras épocas.

Salvo que el destino del hombre sea la catástrofe debida a la complejidad creciente e ingobernable de su mundo (y esa posibilidad está abierta), es patente que también se abren hoy otras posibilidades. La humanidad ha aguantado en la historia grandes calamidades (la peste del siglo XIV, por ejemplo); hoy se percibe el riesgo de una aparatosa deshumanización. Sin embargo, la línea positiva también apunta con claridad.

Llegamos así a otra de las grandes dimensiones del ser humano: la organización social. La construcción de plexos mediales va acompañada de la organización de instituciones. La primera de ellas es la familia.

<sup>8</sup> Según esto, el mercado no es primario, sino la organización de la más honda condición del ser-entre-sí de los productos humanos.

El único animal con familia es el *homo sapiens*. La familia significa lo siguiente: en primer lugar, una vinculación duradera, no reducida al apareamiento, en la que el hombre se constituye de entrada como proveedor, y la mujer como cuidadora directa de la prole. En segundo lugar, y en relación con el nacimiento prematuro —que es una característica propiamente humana (todo en el hombre es sistémico)— la familia significa también educación de los hijos. El recién nacido es inviable sin una protección que ha de prolongarse durante muchos años. Sin generación, las especies se extinguen; pero la generación humana da lugar a una institución. Seguramente, el *homo habilis* practicaba la puesta en común de los alimentos. En cambio, el *sapiens* acude a la privatización. Y la privatización no es la adscripción al individuo, sino, ante todo, a la institución familiar. No sobra destacar que la peculiar actividad sexual humana no es como la de los animales, y da lugar a relaciones amorosas personales cuyo ámbito consistente es la monogamia. Asimismo, salvo en las ocasiones festivas en las que se celebran comidas en común, la conducta alimentaria tiene lugar en casa.

Como digo, todo esto contiene un notable sentido para el prematuro nacimiento humano. La embriogénesis de otras especies muestra una urgencia mayor; en el hombre requiere más tiempo y, además, a él no le basta con nacer para ser viable: hace falta una posterior coordinación de sus neuronas libres que dura unos 25 años, y se obtiene por un aprendizaje creciente. La incorporación de las nuevas generaciones mediante la educación es la condición sin la cual un vector positivo en la historia de la humanidad de una manera u otra se cierra. El ser humano posee muchas potencialidades sobre las que pasa sin detenerse: es, por así decir, mucho más actualizable de lo que realmente se actualiza. En definitiva, educar consiste en activar posibilidades.

Concluiré estas esquemáticas observaciones sentando unas tesis:

1) El hombre es un ser personal, inteligente y libre, que inaugura la temporalidad histórica, la cual sustituye el tiempo de la evolución biológica.

2) La evolución está constituida por procesos de especiación de diversos tipos. En la historia surgen mundos humanos diferentes, instituciones y modos de producción a los que conviene el nombre de culturas.

3) Las culturas están determinadas por el problema de la relación del ser personal humano y su especie; no son otra cosa que diversas maneras de afrontar ese

problema, las cuales, si bien no han acertado a resolverlo por completo, sí han aportado valores que piden un más atento discernimiento.

4) Aunque el pensamiento sea propio de cada uno, es también característica suya la universalidad. Eso permite a cada persona ponerse en relación con los demás, y dar entonces a la especie un estatuto social. Más que específico, el hombre es social.

5) El problema mencionado en la tercera tesis se describe así: la persona humana no está finalizada por su especie, pero tampoco la agota. Siendo la especie humana eminentemente potencial, a la iniciativa personal corresponde el despliegue y la actualización de tales potencialidades. El fruto de ese esfuerzo a lo largo del tiempo histórico son los diversos valores culturales.

6) El fracaso en la solución del problema aludido acontece cuando se reducen personas humanas a la condición de meros individuos de la especie, con las consiguientes relaciones de dominación ilegítima. Esa dominación atenta contra la dignidad del ser personal, e inhibe su capacidad aportante. La esclavitud, las castas, las marginaciones (en especial, la de la mujer), la ideología que interpreta al hombre como *Gattungswesen*, y la que propugna el éxito del individuo aislado, así como las formas actuales de racismo cultural y económico, son claras muestras de dicha equivocación, la cual conduce a la historia a callejones sin salida.

7) La vía de salida se condensa en la decidida defensa de la dignidad personal, en la apertura del diálogo en que esa dignidad se refleja, y en la construcción de un orden internacional instaurador del respeto a los distintos valores culturales y promotor del desarrollo de todos los hombres. Tal desarrollo universal es, sobre todo, de índole moral y fomenta el reconocimiento de la autoría humana en el ámbito del trabajo.

8) Las oportunidades que ofrece nuestra época para encauzarse hacia el futuro, siguiendo esta línea, son abundantes y no deben desaprovecharse. Como he señalado en otro lugar, ha de concederse respaldo no sólo a la familia, sino también a la empresa y a la universidad en la tarea de organizar ese mundo más humano.

9) La tarea animadora de la Iglesia es imprescindible para ello, puesto que, como sociedad, ella instaura los vínculos interpersonales más estrechos: la llamada «comunidad de los santos». Por eso, la doctrina social de la Iglesia no sólo está justificada, sino que es necesaria para que el hombre no pierda de vista su dignidad.