

¿ES EL HOMBRE UNA SÍNTESIS DE BIOLOGÍA Y CULTURA? Una alusión a la física y otra a la acción humana

Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra

Resumen: este artículo cuestiona que la dotación biológica humana constituya el género, afín al resto de los animales, y que la cultura sea la diferencia específica. Las dos tesis en que se basa para criticar esos puntos son, una física y otra ceñida a la acción humana. La primera declara que el orden cósmico es la causa final de toda realidad intramundana, pero no del cuerpo humano, pues éste puede acelerar, retrasar y conculcar dicho orden. La segunda mantiene que la acción humana es el origen y el fin de la cultura. Por eso la cultura no es fin en sí, sino por y para la acción humana.

Abstract: This article criticizes that the genetic human codex, similar to the others animals, is the genus, and that the culture is the specific difference. The two theses that support these ideas are, one physical and, another, based in the human action. The first one sustains that the order of the universe is the final cause of the whole cosmic reality but not of the human body, because this body can change, accelerate or slow down that order. The second one says that the human action is the origin and the end of the culture. For this reason the culture is not the end in itself, but a goal for the human action.

1. Introducción

Acaban de publicarse las Actas del Congreso de Antropología Filosófica organizado por la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF), celebrado en Málaga del 13 al 15 de septiembre de 2004, un volumen respetable de 82 trabajos, 69 de pensadores españoles y 13 extranjeros¹. Curiosamente las ponencias de los «debates centrales» de ese evento —céntricas también en la publicación— defienden que no existe distinción radical entre el hombre y los demás animales a nivel biológico, somático, sensible, de sentimientos, etc., sino que la distinción hay que cifrarla exclusivamente a nivel cultural.

El precedente par de tesis entrelazadas defiende que el hombre es un ser intramundano más, con una dotación somática muy afín a la de otros animales, pero que no se sabe por qué razón, o mejor, por qué capricho del azar, le da por producir todo tipo de formas culturales, entre las cuales alguno de los oradores catalogó a la propia filosofía. Estamos, pues, ante una hipótesis curiosa: una especie de *biologicismo culturalista*.

Ahora bien, ya que tanto la biología como la cultura son intramundanas, parece, por tanto, que no está de más plantear de nuevo la pregunta de si es el hombre un ser intracósmico más, es decir si se reduce a un combinado de biología y cultura. Para responder a esa cuestión que encabeza este trabajo, no abordaremos multitud de enfoques filosóficos o antropológicos posibles, ofrecidos muchos de ellos a lo largo de la historia del pensamiento occidental, sino a dos planteamientos muy concretos y constatables experiencialmente, uno de orden exclusivamente *físico*, y otro del orden de la *acción humana*, que conforman el subtítulo de este estudio: «una alusión a la física y otra a la acción humana».

En cuanto a la primera, a la *física*, se tomará en consideración, no sólo la materia, la organización de la misma y la multiplicidad de movimientos físicos (todo ello observable también en la biología), sino una realidad física superior a las precedentes: el *orden cósmico* (perceptible asimismo). Como es sabido, a éste Aristóteles le llamó *causa final*. Tal vez se objete que esta causa es un asunto trasnochado, pues pertenece a un pasado en el que la filosofía se encontraba todavía en sus primeros balbuceos, a saber, cuando el Estagirita puso orden a las teorías físicas presocráticas, que desde entonces ha corrido ya demasiada agua por debajo de todos los puentes, y que la física actual no concuerda con la aristotélica. Con todo, como lo que en el fondo se debate —si el hombre es esencialmente un animal más, debido a la evolución biológica (o a lo que sea)— es una tesis que también se encuentra en los orígenes del filosofar (en concreto, se atribuye a

¹ Cfr. J.V. ARREGUI (ed.), «Debate sobre las antropologías», *Thémata. Revista de Filosofía*, 35 (2005), 742 pg.

Anaximandro), tal vez valga la pena repasar los orígenes del pensamiento occidental, e intentar sacar de esa breve revisión alguna inferencia provechosa para solucionar el problema planteado en la aludida convención antropológica. Por lo demás, la física actual está tan interesada por la causa final como la aristotélica².

Por lo que respecta a lo segundo, la alusión a la *acción humana*, con ésta se intentará establecer una comparación entre ella y la cultura buscando de entre los dos elementos humanos cuál es prioritario y puede dar razón del otro. Además, será oportuno atender a la índole factiva de la cultura para averiguar si el hombre (al margen de su biología) se reduce o no a su faceta cultural, o como mínimo, si en él lo cultural consiste en su rasgo más distintivo más destacado.

2. La alusión a la física

Apelando a la paciencia, tan característica por lo demás de los estudiosos de la biología y de la cultura, permítasenos una sucinta referencia a la física clásica. Como es sabido, según la *filosofía de la naturaleza* aristotélica, si en la realidad física se agrupan los diversos principios que intervienen en su composición, y se busca distinguir suficientemente entre sí estos principios que conforman las distintas realidades físicas, se descubre que éstos son cuatro: *causa material, formal, eficiente y final*³. No existen más principios de índole física, pues todos los demás elementos de dicha realidad se pueden reducir a éstos. En efecto, es claro que la tabla periódica de los elementos se reduce a diversas combinaciones entre materia y forma (a la que se añade la causa eficiente extrínseca *-ex qua-*, es decir, la del movimiento que no se tiene en propiedad, por ejemplo, el de atracción de los cuerpos, o la traslación de los planetas, o la velocidad de los electrones, etc.). También es manifiesto que en la realidad física lo que no es materia y estructuración interna de ella (o sea, forma), es movimiento u orden. En efecto, el tiempo físico se vincula al movimiento y el espacio físico al orden.

Además, el pensador de Estagira no admite un estatuto democrático para esos principios, pues éstos ofrecen una neta *jerarquía*⁴, ya que unos son más imperfectos (más potenciales, dice él), y otros más perfectos (o activos). Así, la causa formal es activa respecto de la materia, pues la estructura, pero es potencial respecto de la causa eficiente o movimiento, pues es claro que cualquier configuración de la materia nunca es fija, sino que está sometida a cambios. En la física no existe nada estable, fijo o detenido; nunca nada ha terminado de suceder. A su vez, es manifiesto que todos los movimientos o cambios son compatibles entre sí, porque están coordinados por una unidad de orden cósmico, al cual este pensador griego la llama, como se ha indicado, *causa final*. Ésta no es, por tanto, una especie de propósito u objetivo al que se tiende⁵, sino sólo de la *unidad de orden del cosmos*⁶.

Si se da una *única* unidad de orden que vincula entre sí a todas las realidades del

² Algunos científicos actuales como Salet, Moorehead, Kaplan, Murray, Eden, etc., aluden a este tema cuando reconocen una dirección finalista en la naturaleza, e incluso lo explican con modelos matemáticos.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, l. I, cap. 3, *Metafísica*, l. I, cap 4 ss.

⁴ En la realidad no existe nada *igual*. La «igualdad» es exclusivamente mental, fruto de pensar dos veces el mismo objeto pensado. En efecto, sólo a ese nivel cabe decir que, por ejemplo, A = A, siendo la segunda A la misma que la primera A, sólo que dando por supuesta la primera y pensándola de nuevo con otro acto.

⁵ Esta interpretación se usa *comparativamente* en ética respecto de las acciones humanas, pero es claro que la ética no se predica de las realidades intracósmicas.

⁶ Como es sabido, la teoría de las cuatro causas se ha usado abundantemente para explicar temas humanos e incluso divinos. En cuanto a lo primero, es claro que en la Edad Media se hablaba, por ejemplo, de que la inteligencia actúa sobre la voluntad como «causa formal» o «final»; de que la voluntad actúa sobre la inteligencia como «causa eficiente»; o de que el hombre es un «compuesto sustancial de forma y materia». En cuanto a lo segundo, también se decía, por ejemplo, que Dios es la «causa eficiente» de la creación, etc. Pero es claro que esas expresiones se deben usar en esos contextos sólo *analógicamente*, es decir, *comparativamente*, pues, en rigor, no son expresiones precisas, ya que es manifiesto que, por ejemplo, el pensar y el querer humanos son inmateriales y, en sentido propio, no *efectúan* nada, es decir, no son *causales*. Asimismo, es obvio que no existe causa física sin efecto. Por eso, si la denominación de «causa» se atribuye a Dios, atamos al ser divino con la creación, de manera que hacemos necesaria la creación. Pero, evidentemente, esto es inadmisibile en teología natural. De modo que la teoría de la causalidad hay que tomarla con propiedad para explicar su ámbito, que es el físico, y no debe ser extrapolada a otros ámbitos superiores a la realidad, porque entonces degrada o empobrece la explicación de esas realidades superiores.

universo, eso indica que la causa final es la causa de las causas (*causa causarum*⁷, como se la describía en el medievo), y ello, en muchos sentidos: en uno, en que es la que rige a las demás, es decir, la que atrae y subordina a las demás al orden en el que ella consiste; en otro, en que, si es cierto que no hay causa sin efecto, las demás serán «efectos suyos». Claro está, si la causa final mueve a la unidad de orden a la multitud ingente y heterogénea de movimientos, las causas eficientes serán «causadas» por ella. Por tanto, serán «efectos» suyos. A su vez, los «compuestos hilemórficos», es decir, las «sustancias» conformadas por causa material y formal, serán «efectos» causados por las causas eficientes, pues son éstas las que hacen cambiar incesantemente a aquellos compuestos⁸.

Como es claro, si la causa final es pujante respecto de las demás, ello implica que el universo físico será cada vez más ordenado, más perfecto. De aquí se desprende que la física aristotélica es sumamente *optimista*, pues explica que en el curso de los acontecimientos del universo físico lo futuro (al margen de la intervención humana) será siempre mejor, más ordenado, que lo pasado, es decir, va de menor a mayor perfección, como, por lo demás, ratifican la mayor parte de las teorías físicas contemporáneas. Así se explica, por ejemplo, que la vida vegetativa aparezca tardíamente después de muchas transformaciones en los seres inertes, puesto que es superior a ellos y puede con ellos; también que los vegetales se diversifiquen y alcancen mayor complejidad con el curso histórico; asimismo, que mucho después de la vida vegetativa aparezca la sensitiva, que es superior a aquélla y con ella puede, y que a lo largo de los siglos se conformen animales cada vez más complejos y sofisticados.

Por otra parte, los comentadores medievales del Estagirita defendieron una tesis clave en torno a esos cuatro principios, exclusivos de la realidad física, que es pertinente rescatar del olvido, a saber, que tales causas no se dan por separado, sino conjuntamente (*ad invicem*, entre sí, decían ellos⁹). De manera que para explicar en su integridad la realidad física, estas causas no se deben aislar. De hacerlo, a cada una de ellas la consideramos como si de un objeto pensado se tratase, que, como tal, es aislado o separado de los demás. Pero es claro que un objeto pensado no causa o efectúa nada, es decir, no es causa ninguna puesto que no es real, sino precisamente ideal (*intentionale*, según su modo de decir¹⁰). Si las causas físicas son *concausas* entre sí, no sólo no se podrá dar una sin otra, sino que tampoco se podrán explicar una sin otra, en rigor, ninguna sin las demás.

La teoría aristotélica de la naturaleza es esperanzada, pero no peca de ingenua como algún punto de la leibniziana. En efecto, como es sabido, para Leibniz éste es el mejor de los mundos posibles. En cambio, para Aristóteles no puede serlo, sencillamente porque si la causa final es *concausa* con las demás, no puede prescindir de ellas. En consecuencia, la causa material, como *potencial* que es respecto de las otras, no se despotencializará jamás, o sea, no se someterá a una perfección completa, pues dejaría de ser. De modo que el optimismo cósmico aristotélico es atemperado, o si se quiere, ajustado a la índole de la realidad física.

Desde aquí se echan de ver varios asuntos: uno, que la perfección del universo jamás puede ser completa o culminar; otro, que si se dice que el hombre es una pieza más del universo, jamás alcanzará la felicidad completa, si es que ésta implica *perfección* consumada. Atenderemos a continuación a la vinculación entre el hombre y el mundo tomando en cuenta primero su faceta biológica, y después la cultural.

3. Modernas explicaciones acerca del cuerpo humano

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. I, d. 45, q. 1, a. 3 co; *Ibid.*, l. II, d. 9, q. 1, a. 1, ad 1; *S. Theol.*, I, q. 5, a. 2, ad 1; *De Ver.*, q. 28, a. 7 co; *De principiis naturae*, cap. 4; *In Physic.*, l. II, lect. 5, n. 11; *In Metaphy.* l. V, l. 3, n. 6; *In Post. Analyt.*, l. II, lect. 8, n. 3;

⁸ Cfr. POLO, L., *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 182, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005. Cfr. a mayor abundamiento su obra: *Curso de teoría del conocimiento*, vol IV, Pamplona, Eunsa, 2004.

⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Physic.*, lib. II, lect. 11, n. 1.

¹⁰ «Et ideo in anima sunt intentiones et comprehensiones; et extra animam non sunt comprehensiones neque intentiones, sed res materiales, quae non sunt comprehensae omnino», AVERROES, *In De Anima*, l. II, cp. 8, cm. 121. Cfr. respecto de ese tema mi trabajo: *Conocer y amar: estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000.

¿Qué tiene que ver la aparente digresión que precede sobre la física clásica con la explicación del hombre como binomio de *biología y cultura*, según se le pretende explicar en el aludido encuentro antropológico? Attendamos primero a una parte del binomio, al cuerpo humano, y preguntemos de nuevo: ¿qué tiene que ver el cuerpo humano con la física aristotélica?, ¿acaso no disponemos de ciencias positivas mucho más rigurosas y explicativas que esa física clásica?, ¿es más, acaso son commensurables o guardan alguna relación entre sí ambos tipos de teorías? Sin duda. En efecto, si bien se mira, cada enfoque de las ciencias que estudian el cuerpo humano en la actualidad tiene más en cuenta alguna causa de las descubiertas por Aristóteles que las demás. Pongamos algunos ejemplos.

La *paleontología* ha ceñido usualmente su estudio a la *causa material, formal y eficiente extrínseca* (propias de los seres inertes). Así, de la comparación entre los distintos restos fósiles ha ofrecido una escala evolutiva que va desde algunos *prehominidos* al *sapiens sapiens* pasando por una pluralidad de *hominidos*. Actualmente, esa polarizada atención a esas causas pasa por la lectura del código genético de algunos restos fósiles que, tras idear una técnica muy depurada, esta ciencia permite deletrear¹¹. Como esa perspectiva atiende exclusivamente a las causas inferiores, explicará menos que otras que tengan una mirada más abarcante.

Por su parte, en la actualidad, también la *biología* suele tener en cuenta las causas aludidas (*material, formal y eficiente extrínseca*). Pero como su objeto de estudio son los seres vivos, además de dichas causas, atiende a otra superior, la *causa eficiente intrínseca -in qua-* de las células (la propia de los vivientes). La atención a las primeras permite deletrear el código genético humano. Con la referencia a la causa eficiente intrínseca se da razón de los cambios genéticos a lo largo del tiempo, investigación que ha dado lugar a descubrimientos sorprendentes tales como, por ejemplo, los que permiten el estudio del ADN de las mitocondrias femeninas¹² o el del cromosoma masculino Y¹³. Es obvio que esta ciencia más explicativa de la condición humana; superior, por tanto, a la precedente.

Por otro lado, muchos *antropólogos culturales* han puesto la atención, más que en los restos óseos fósiles o a su código genético, en los *instrumentos* encontrados junto a los yacimientos arqueológicos o en los productos culturales que fabrica actualmente el hombre. Esto significa, evidentemente, prestar más atención a *causas eficientes intrínsecas* superiores a las biológicas, pues es claro que los instrumentos sólo se realizan merced a un tipo de acciones determinadas que no dependen exclusivamente de la biología. Por eso, dependiendo de la índole y complejidad de los instrumentos hallados se puede augurar si una especie fue más o menos desarrollada que otra; si los restos óseos fueron humanos o no, si tales instrumentos denotan una clara capacidad de abstracción para realizarlos, etc.¹⁴. Actualmente, este enfoque también permite saber

¹¹ Cfr. CARAMELLI, D., y otros, «Evidence for a genetic discontinuity between Neanderthals and 24.000-year-old anatomically modern Europeans», *Proc. Natl. Acad. Sciences USA*, 100, 6593-6597.

¹² Cfr. BERTRANPETT, J., - JUNYENT, C., *Viaje a los orígenes. Una historia biológica de la especie humana*, Barcelona, Península, 2000; AGUIRRE, E., - GARCÍA BARRENO, P., *Evolución humana. Debates actuales y vías abiertas*, Segunda Parte, Madrid, Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 2000. Cfr. asimismo: CANN, R.L., - STONEKING, M., - WILLSON, A. C., «Mitochondrial DNA and human evolution», *Nature*, 325, (1-I-1987), 325-336; WILLSON, A. C., y CANN, R. L., «Origen africano reciente de los humanos», *Investigación y Ciencia*, junio 1992, 8-13. Estudios precedentes de algunos autores, como CARLES, J., defendían el monogenismo del cuerpo humano basándose en la genética. Cfr. de este autor «Monogenisme ou Poligenisme. Les leçons de la génétique», *Recherche et avenir*, III (1983), 355-366. Cfr. en cuanto a la distinción genética entre *neanderthal* y *sapiens*: CARAMELLI, D., y otros, «Evidence for a genetic discontinuity between Neanderthals and 24.000-year-old anatomically modern Europeans», *Proc. Natl. Acad. Sci. USA*, 100, 6593-6597. Cfr. sobre las raíces comunes de los *sapiens*: SYKES, B., *Las siete hijas de Eva*, Madrid, Debate, 2001.

¹³ Cfr. NGO, K.Y., - VERGNAUD, G., - JOHNSON, CH., LUCOTTE, G., y WEISSENBACH, J., «A DNA Probe Detecting Multiple Haplotypes of the Human Y Chromosome», *Am. J. Hum. Genet.*, 38 (1986), 407 ss; UNDERHILL, P., y otros, «Y chromosome sequence variation and the history of human populations», *Nature Genetics*, 26 (2000), 358-361; YUEHAI KE y otros «African Origin of Modern Humans in East Asia: A Tale of 12,000 Y Chromosomes», *Science* (11-V-2001), 1115-1153; S. WELLS, ABC, Lunes 16/12/2002, 37-38.

¹⁴ Se puede conocer que algunos restos fósiles estuvieron dotados de inteligencia por los instrumentos que usaron. *Instrumento* es aquello que podría haberse hecho de cualquier otra forma y que se ha hecho con otro. El hombre es el único que inventa y usa adecuadamente instrumentos. Para inventarlos se requiere *universalizar*, es decir, se precisa de la *inteligencia*. Sin universalizar, de una piedra afilada, por ejemplo, sólo se vería una utilidad: cortar por su filo; pero no se podría educir de ella una posible hacha,

si una cultura es superior, más desarrollada que otra, etc. Por tanto, con la atención a estos productos, fruto de *movimientos* humanos superiores, se explica más de la realidad humana que con las disciplinas precedentes.

Sin embargo, la *causa final* todavía no parece haber entrado en escena en la investigación actual sobre la corporeidad humana. Con todo, de ser verdad que esa es la causa de las causas, de tenerla en cuenta, podrá ayudarnos más que las otras a descubrir mejores asuntos referentes a dicha corporeidad. Ahora bien, como se ha indicado, no se trata de escindirla de las demás. Por tanto, si se atiende a las cuatro causas en común, y a su orden jerárquico de prioridad y dependencia, no sólo se descubrirá en mayor medida la índole del cuerpo humano que si se centra la atención en alguna de ellas, sino que también se podrá dar razón de que es posible un estudio más profundo que los precedentes.

El estudio de las cuatro causas, su mutua vigencia y vinculación es central en una vertiente de la filosofía: la llamada *filosofía de la naturaleza*. De modo que tal vez recurriendo a esta parte de la filosofía (mejor perfilada, por cierto, en el *corpus* aristotélico que en la actualidad), tal vez podamos dotar de solución a estos problemas sobre el hombre, que siendo bastante antiguos, todavía se nos plantean en el mencionado debate.

4. Física aristotélica versus biologicismo

La causa final es la unidad de orden cósmico, es decir, el hecho palmario de que toda materia, forma y movimiento de una realidad física sean compatibles con las materias, formas y movimientos del resto de la realidad física. En efecto, la realidad física presenta una disposición armónica susceptible de ser conocida científicamente, es decir, según orden y medida. Por el contrario, *azar* significa *caos* y se opone a orden, es decir, *cosmos*¹⁵.

El *biologicismo* admite, sin duda, muchos órdenes, por ejemplo, el del código genético humano, aunque sostenga que es un orden demasiado afín al de otros animales. Pero no alude a las *acciones* humanas (*causas eficientes* intrínsecas superiores) y tampoco a la vinculación de éstas con el orden cósmico (*causa final*). Es decir, tiene en cuenta la *causa material* y la *formal* del cuerpo humano (de modo bastante exhaustivo), así como las *causas eficientes extrínsecas* y las *intrínsecas mínimas*, propias de las funciones vegetativas, pero prescinde enteramente de las *causas eficientes intrínsecas superiores*, los movimientos de las acciones humanas y, sobre todo, de la *causa final*, es decir, de la vinculación de la corporeidad humana con el orden del universo.

Como se ha indicado, el orden cósmico, y dentro de él el de cualquier ser inerte o vivo, ni es ni puede ser completo, exhaustivo, sencillamente porque es *físico* y no mental, y es claro que lo físico no puede ser enteramente acabado, porque consta de *causa material*, que es *potencial*, imperfecta por definición. En efecto, el orden del universo, la *causa final*, pese a ser la causa de las causas, no es la única causa, sino que

o un objeto decorativo, o pulir sus esquinas para la construcción de una punta de flecha, etc. Hay determinados instrumentos que denotan inteligencia: 1) El *arte*, que es simplemente arte, es decir, sin ninguna finalidad práctica. 2) El *enterramiento* de los muertos, porque se considera a cada hombre como fin en sí y no subordinado a la especie. 3) El *canibalismo ritual*, para hacerse con las virtualidades de un determinado muerto, por la misma razón que la precedente. 4) La *distinción de rangos sociales*, manifestadas en el arte, porque se valora a cada quien, o por lo menos, se valora a los individuos de la especie según determinados tipos, etc. Si cada quien es tal o cual sujeto, no uno más del grupo o de la especie, valorarlo en sí indica que lo que prima en ese momento no es la animalidad o la homineidad sino lo *personal* sobre lo específico. Empero, antes que en los *sapiens*, las precedentes manifestaciones se dieron indudablemente en los *neanderthales*. ¿Acaso éstos eran hombres? La respuesta afirmativa choca contra el siguiente escollo: entonces, ¿por qué se extinguieron? Y si no lo eran, ¿cómo fueron capaces de realizar esos trabajos artísticos?, ¿tal vez por imitación de los humanos como los monos han ejercido siempre multitud de gestos humanos por imitación? La investigación paleontológica queda abierta a nuevos descubrimientos que puedan resolver este problema.

¹⁵ El socorrido y omniabarcante azar, al que todavía recurren ciertos autores, no sólo no es real, sino que es siempre contrario a cualquier tipo de ciencia, pues la ciencia se rige por *causas*, reglas, necesidades. De lo contrario no cabe medición, y sin ésta no cabe ciencia. Azar significa, en rigor, carencia de explicación. Si cualquier ciencia explica, y describe lo descubierto con unos parámetros, entonces, el azar hay que ponerlo en segundo plano. Además, si en lo real el *orden* existe, el azar debe ser explicado de tal manera que sea compatible con éste, no al revés.

actúa en *concausalidad* con las demás. Por tanto, como tiene que ordenar a las otras, encuentra en ellas, especialmente en la *material*, una rémora que se opone a la completa ordenación.

De manera que, frente a las explicaciones de las ciencias positivas, la física aristotélica tiene más valor en este punto, pues de acuerdo con ella la *causa final* gobierna a las demás. Es manifiesto que del orden del cosmos no sólo dependen la ingente cantidad de *materia* que puebla el espacio, sino también la multitud de *formas* que informan de diverso modo, aquí y allá, a esa materia. Asimismo, dependen de ese orden todo tipo de *causas eficientes*, es decir, de *movimientos*, tanto *extrínsecos* como *intrínsecos* (estos últimos son propios de los seres vivos vegetales y animales). Además, la causa final atrae a las demás -por así decir- desde el *después*, o sea, ordena el *antes* desde el *futuro*. Por eso, no sólo las especies vivas, sino también los seres inertes, se perfeccionan, esto es, van cada vez a mejor, teniendo en cuenta la totalidad del cosmos.

Como se puede apreciar, la física aristotélica es un modelo explicativo superior al de nuestras actuales ciencias positivas por lo que se refiere al paso de lo inerte a la vida vegetativa y de ésta a la sensitiva. En efecto, esos «saltos» todavía no los logra explicar la ciencia experimental¹⁶, pero se puede explicar coherentemente desde la física de Aristóteles, pues es obvio que la causa final u orden del universo gobierna toda materia, forma y movimiento, de manera que puede educir más perfección de ellas que la que presentan en un momento determinado. Sin duda, esas lagunas serán explicadas por la ciencia en su momento, pero de momento estamos a la espera.

Además, el filósofo de Atenas nos asegura que el cuerpo humano se puede explicar *en cierto modo* por la causa final, pues nuestra corporeidad -su *causa material* y su *causa formal*- es perfectamente complatible con el orden cósmico. Pero no está enteramente subordinado a él, como se echa de ver si se atiende a su *causas eficientes* y a la relación de éstas con la *causa final*. En efecto, con los movimientos de nuestro cuerpo podemos acelerar o decelerar el orden cósmico, lo cual implica que el cuerpo humano no está enteramente subyugado por dicho orden. Así, somos capaces de estimular la multiplicación de la vida existente en el mundo, y también de retrasarla. Además, actualmente estamos capacitados incluso para destruir enteramente la vida existente en él, asunto que de ninguna manera puede llevar a cabo el mundo por sí mismo. Lo que precede indica que el hombre no está sometido al orden cósmico; de otra manera: que la causa final no es el fin del cuerpo humano. No cabe duda de que también seremos capaces de formar vida donde no la hay, porque el hombre, por no estar sometido al orden cósmico, puede conformar las condiciones requeridas para que de compuestos químicos surja vida vegetativa y, asimismo, que surja vida sensitiva de aquella y se diversifiquen los tipos de vida vegetativa y sensitiva.

De modo que si se pregunta si el hombre es un ser meramente biológico, la respuesta no puede ser sino negativa, porque no se somete a los requerimientos de la biología. Y no lo hace, sencillamente porque se pliega a los condicionamientos de la causa final¹⁷. Con todo, si se objeta que es la cultura lo único que el hombre añade a su biología y al cosmos, de ser coherentes con esa tesis, habría que decir que el fin del hombre parece ser cultural. De manera que debemos atender a esa objeción, tal vez aprovechando asimismo el legado aristotélico al respecto.

5. La alusión a la cultura

Cultura es todo aquello que el hombre produce con su *acción*. Es el *plexo* -como

¹⁶ Cfr. DICKERSON, R.E., «La evolución y el origen de la vida», *Evolución*, Barcelona, Labor, 1979; HORGAN, J., «Tendencias en evolución», *Investigación y Ciencia*, 175 (abril 1991), 81 ss; DAVIES, P., *El quinto milagro*, Barcelona, Crítica, 2000; TRIGO, J.M., «El origen de la vida desde diversas perspectivas», *Mundo Científico*, 136, 510 ss; LASZLO, P., «Orígenes de la vida: Innumerables escenarios», *Mundo Científico*, 179 (mayo 1997), 421 ss; KRAUSS, L.M., - STARKMAN, G.D., «El sino de la vida en el Universo», *Investigación y Ciencia*, 280 (febrero 2000), 40 ss; AGUILERA, J.A., «Luces y sombras sobre el origen de la vida», *Mundo Científico*, 136, 510 ss.

¹⁷ «El ser humano no se adapta al medio, sino que crea su propio mundo. Para crear su propio mundo el hombre tiene que transformar la naturaleza, modificar los acontecimientos, abrir posibilidades nuevas», POLO, L., *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1997, 173.

diría Heidegger¹⁸ de realidades producidas por la acción transformadora del hombre. Surge de la capacidad humana de comunicar a los objetos pensados una capacidad ejecutiva. La cultura es un *producto* humano. El producto no es un *objeto* pensado, una *idea*¹⁹. Sin embargo, la cultura es posible por el conocimiento según *objeto*, es decir, el que conoce *ideas*, porque tanto la configuración del producto, el artefacto, como la de la acción de fabricarlo se piensan previamente como un objeto o un proyecto, es decir, son pensados anteriormente por el acto de pensar. Sin pensar sería imposible construir, fabricar, elaborar productos. Pero no nos podemos detener ahora en la índole del pensar.

Producir es un *proceso* histórico que promueve efectos externos al hombre. A los efectos elaborados por la actividad productiva humana (casas, libros, etc.) los griegos los llamaban *ta prágmata*, y a las acciones que permiten elaborarlos *póiesis*. Estamos en el ámbito de la *pragmática*, de aquellas acciones que tienen *efecto* en una realidad exterior al hombre. Ahora bien, notas intrínsecas a la *cultura* son la multiplicidad inagotable de productos factibles y el carácter no definitivo de ellos. En efecto, podemos fabricar, por ejemplo, un bolígrafo o un ordenador, o cualquier otro artilugio para escribir, pero ninguno de ellos es culminar. Todos ellos son posibles y ninguno es una posibilidad última.

Lo que nos han legado nuestros antepasados, que se ha recogido en la historia, es un cúmulo de posibilidades abiertas al futuro, a ser nuevamente desarrolladas por la acción humana, o a ser olvidadas unas para dar sólo cauce a otras. Ahora bien, sobre ninguno de esos artilugios pesa la prohibición de un ulterior desarrollo o transformación. En conclusión, la cultura es incapaz de culminación. Si el hombre esperara a culminar como hombre cediendo toda su confianza a lo cultural se frustraría, puesto que ésta no cierra. De otra manera, la cultura, tomada como lo superior en el hombre, carece -obviamente- de fin. Su fin tampoco es el orden cósmico, puesto que -como es claro- puede alterarlo (basta pensar en problemas como el del ozono, las lluvias ácidas, las radiaciones nucleares, la desertificación o del deshielo, la toxicidad fluvial o marítima, y otros tantos que se encarga de denunciar la *ecología*).

El *culturalismo* sostiene, más o menos abiertamente, el postulado de que el fin del hombre es cultural. Empero, como la cultura no cierra, admite implícitamente que el hombre carece de fin. Con otras palabras, que no se puede describir como antaño (aristotélicamente, por ejemplo), a saber, en orden a la *felicidad*. Por eso la *antropología cultural* no describe el *ser* del hombre, sino su *tener*; a lo sumo, las *manifestaciones* humanas que permiten la posesión de los productos culturales.

Las culturas han sido muy diversas a lo largo de la historia, pero es el hombre quien forma una cultura u otra, no la cultura quien forma al hombre como hombre. De ser esto así, se podría cuestionar si no es acaso la cultura la que humaniza al hombre. La respuesta es más bien la inversa: es el hombre quien debe humanizar la cultura y quién se deja humanizar o deshumanizar por ella; es él quien *se* humaniza usando de unas formas culturales y rechazando otras. La cultura condiciona, no determina. Si la cultura nos formara o deformara de modo automático y necesario no seríamos ni libres ni responsables. La cultura influye cuando uno le abre las puertas de su corazón a esa influencia, y abrirlas, obviamente, es libre y responsable, antropológico, no cultural.

La cultura está en manos del hombre, no al revés; por eso podemos modificarla, y también por eso, es un deber ético (la ética no se confunde con la cultura) fomentar los logros culturales que más humanizan y rechazar aquellos que deshumanizan. El hombre no es un *producto*. Con ello no se trata de refutar las «opiniones culturales» de nadie, sino de ampliar perspectivas sobre lo humano. Descubrir que el hombre es el origen y el fin de la cultura no es una «opinión cultural». El hombre no se reduce a la cultura.

¹⁸ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, ed. española traducida por GAOS, J., México, FCE., 1989, & 15, 82.

¹⁹ Los *objetos* pensados no son en modo alguno *productos*. Tampoco los *actos* de pensar son *efectos* que el hombre produzca. Ambos son *inmanentes*, no *transitivos*. Esta tesis que arranca de Aristóteles (cfr. *Metaphysica*, l. IX, cp. 8 (BK 1050 a 30-36); *De Anima*, l. III, cp. 4 (BK 929 b 25-26); cp. 7 (BK 431 a 4-7); cp. 8 (BK 431 b 20-28); cp. 10 (BK 433 b 22-27); *Física*, l. III, cp. 3 (BK 202 a 13-14), etc.), tiene una larga trayectoria hasta hoy, en la que, obviamente, no podemos detenernos. Con todo, si el pensar no es el hacer, la filosofía no es la cultura.

Lo *cultural* no sustituye a lo *natural* del universo, sino que lo *desarrolla*. Por eso, y por ser un fruto humano, como dice un novelista, no pocas veces es superior a los bienes de la naturaleza²⁰. Desarrollar lo natural del cosmos perfeccionándolo se consigue a través del *trabajo* y de la *técnica*. El hombre posee tanto lo natural como lo cultural, pero no a la inversa. Porque así como el hombre puede ir en contra de lo natural, también puede ir en contra de lo cultural. Basta también para ilustrarlo un ejemplo del inicio de la filosofía: ya no de Aristóteles, sino el recordar el caso de Diógenes Laercio. Prescindir de los bienes de la cultura por una concepción *naturalista* del hombre conlleva el empobrecimiento humano. Pero esa decisión que va contra la cultura es libre. De manera que la libertad es superior a la cultura.

Si producir es cambiar el curso histórico de los acontecimientos del cosmos, ello indica que el hombre tampoco está sometido a la historia, sino al revés, que la historia depende de él. En efecto, el fin del hombre no reside en la cultura, pero tampoco en la *historia*, puesto que entonces no tendría fin, culminación, ya que la historia tampoco culmina desde sí. La culminación del hombre, si se da, sólo puede ser posthistórica. Ahora bien, si no se diera, la historia sería absurda, porque no cierra.

6. ¿Es lo hecho el fin del hacer o a la inversa?

Acabamos de ver que el producto cultural es imposible sin la *acción* transformadora humana, que es su condición de posibilidad. Con todo, cabe preguntar cuál es el fin del producto, o sea, de la cultura. A la acción humana los griegos clásicos la llamaban *praxis*. Al tener en cuenta la *acción* productiva humana no nos vamos a fijar en las intenciones o motivos de quién obra (tema aún más relevante que ella); tampoco en las circunstancias (menos relevantes que ella misma), sino en la propia acción. Es claro que la acción humana consigue resultados, bienes útiles: en una palabra, cultura. Ahora bien, de cara a nuestro fin de indagar si el hombre es principalmente un ser cultural, basta con preguntar lo siguiente: ¿cuál de estos tipos de bienes son superiores: el de las realidades culturales que la acción posibilita, o la propia acción?

Si se responde que la cultura es un bien superior a la acción humana, la acción queda subordinada a aquélla. En esa tesitura aparece el consecuencialismo ético, pues se mide la bondad de las acciones en función de los resultados extrínsecos conseguidos por ellas. Pero que esta tesis es unilateral es manifiesto, ya que no tiene en cuenta otro tipo de «consecuencias», superiores a las precedentes, que se derivan ineludiblemente de la acción humana: las *virtudes* o los *vicios*, que perfeccionan o estropean, respectivamente, al actor. Además, la consistencia de las acciones posteriores depende de este segundo tipo de «consecuencias» que quedan en nosotros (asunto, por lo demás, que no acae en los animales²¹).

En cambio, si se responde que la acción es un bien superior a la cultura, hay que subordinar la cultura a la acción humana. Pero ¿por qué se puede mantener esta tesis? Por lo indicado, a saber, porque la acción posibilita unos *bienes* superiores a los culturales que quedan en quien actúa, a saber, las *virtudes*. Son superiores a los bienes externos porque son *inmanentes*, es decir, quedan en la propia voluntad, a la que perfeccionan por dentro. Además, son menos susceptibles de pérdidas que los bienes extrínsecos y, desde luego, más felicitarios.

En resumen, de la misma manera que la causa final física es la condición de posibilidad y el fin de lo meramente biológico (como se ha indicado más arriba), así, en este punto, la acción humana es el origen y el fin de la cultura. Pero como la acción humana da lugar no sólo a cultura sino, a la par y sin solución de continuidad a virtudes (o vicios), siendo éstas unos bienes superiores a la cultura, habrá que concluir que, por encima de ser el hombre un ser cultural, es un *ser ético*, pues la clave de la ética radica en la virtud. Por tanto, habrá que subordinar la cultura a la ética, no al revés. De otro modo: sólo desde la ética se podrá sentar si unas formas culturales son mejores

²⁰ «Mira ese jacarandá del jardín: hoy vale porque da flor y sombra, pero mañana, cuando se muera como mueren los árboles, en silencio y de pie, nadie volverá a acordarse de él. En cambio, si lo hubiera pintado un gran artista, viviría eternamente». CASONA, A., *Los árboles mueren de pie*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, 159.

²¹ Ello indica que la ética no es natural, sino un añadido a la naturaleza humana, un desarrollo intrínseco a ella que la perfecciona, o si se quiere, «una naturaleza indirecta», SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 134. También se puede designar como «el modo de reforzar al máximo las tendencias humanas», POLO, L., *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 113.

que otras, es decir, más humanizantes. De manera que si alguien declara que el hombre es un ser cultural, habrá que añadir que en mayor medida el hombre es un *ser ético*. Sin embargo, tampoco el hombre se reduce a ser ético. En efecto, la condición de posibilidad de la ética y su fin es la *libertad* personal humana. La ética es *categorial*, esto es, del ámbito de las manifestaciones humanas; la libertad, en cambio, es *trascendental*, o sea, del orden de la intimidad personal.

7. Conclusiones

1. *Sobre el planteamiento.* La dualidad *biología-cultura* con la que se intenta reducir la explicación del hombre ofrece un primer escollo, a saber, que la primera no puede dar razón de la segunda, ni la segunda de la primera. Al constatar esa inconmensurabilidad, es muy fácil que surja un *dualismo*, es decir, una dialéctica entre ambos polos.

El dualismo *biología-cultura* ofrece, por eso, un segundo inconveniente: que de ese doblete se prime a uno de sus miembros intentando subordinar enteramente al otro al primero. En efecto, si para algunos lo dominante es la *biología* humana, ésta intentará engullir y explicar desde sí la cultura que de ella surja (como, por lo demás, acaeció en el pansiquismo renacentista o en el *biologismo* moderno). Por su parte, si prevalece la *cultura* sobre la biología (como sucede en nuestro actual *culturalismo*), ésta intentará educir de la biología humana lo que sea factible culturalmente, es decir, la tratará como una pieza cultural más. Añádase un agravante: si se considera que la cultura es la forma superior humana, se intentará reducir lo demás, la filosofía misma, a cultura.

2. *Sobre la finalidad.* El fin del hombre no es la biología, ni siquiera la entera realidad física, porque el hombre puede no sólo cambiarlas, sino también conculcarlas con su «cultura». No obstante, tampoco el fin del hombre es la cultura, porque ésta depende de la acción humana y no al revés, y depende hasta el punto de que la acción humana también puede abolir toda forma cultural. En efecto, es el hombre el que abre unas posibilidades y cierra otras, e incluso, puede cerrarlas todas.

3. *Sobre el contexto espacio-temporal.* La cultura se da en la *historia*. Pero el hombre, si bien *está* en la historia, no *es* historia, porque no sigue un determinado curso de acontecimientos, sino que los cambia, los encauza por unos derroteros u otros, puesto que es *libre*. La cultura y la historia dependen de la *libertad* humana, no a la inversa.

4. *Sobre la hipotética reducción de la filosofía a cultura.* La filosofía no se reduce a cultura, porque la primera es fin en sí, mientras que la segunda carece de fin. De otro modo: la cultura es del ámbito del interés, pero convertir al interés en fin es absurdo. Efectivamente, el interés por el interés carece de interés. En cambio, la verdad descubierta por la filosofía es fin en sí, es decir, no tiene sustituto útil²².

Ahora bien, como parece que la *filosofía* y la *libertad* son temas demasiado elevados, pues no se pueden encuadrar ni en el plano de lo físico ni en el de lo cultural (pues su nivel es de orden *trascendental*), hay que dejarlos al margen del contexto en el que se mueve este debate, pues nos hemos ceñido a responder a la pregunta de si el hombre es un ser meramente intracósmico, es decir, si parece pertenecer al *género* de lo biológico, siendo su *diferencia específica* lo cultural, aludiendo exclusivamente a dos realidades de orden sensible: una que da razón de la biología humana, la *causa final física*, y otra que la da de la cultura: la *acción humana*.

Examinadas estas realidades con un poco de atención, se puede concluir, en suma, que si con el estudio de la física, descubrimos que la persona humana no se reduce a *homo*, con el estudio de la capacidad factiva humana notamos que el *sapiens* no se reduce a *faber*, sino que es, al menos, *ethicus*. Con todo, qué añada el *sapiens* al *homo ethicus* habrá que explorarlo en otro momento y dejar aquí, de momento, el debate.

* * *

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
jfselles@unav.es

²² POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I, Pamplona, Euns, 2ª ed., 1987, 225.