



FACULTAD DE DERECHO

# **ENFOQUE FILOSÓFICO JURÍDICO DE LA RELACIÓN HOMBRE-ANIMAL**

Aurelio Ortilles Gracia,

5º Derecho y Relaciones Internacionales

Filosofía del Derecho

Tutor: Don José Luis Rey Pérez

Madrid,

Junio 2018

*A Don Vicente Polo Maragoto, mi maestro,  
en profundo agradecimiento  
por todo lo que me ha enseñado.  
Este trabajo es fruto del amor  
por la Sabiduría que me transmitió  
siendo su alumno en niñez y juventud.*

## **ABSTRACT**

La relación entre el hombre y el animal es un problema tanto jurídico como filosófico de suma importancia pues enfrenta al hombre con su realidad animal. Nos obliga a preguntarnos la esencia de nuestra naturaleza, y si existe realmente una diferencia con la naturaleza del resto de los animales. Las consecuencias de estas cuestiones afectan de raíz a la concepción del hombre, dignidad, libertad, sociedad, derecho, e incluso Dios. Así, en el presente trabajo mi objetivo es estudiar la naturaleza del hombre y del animal de forma comparativa para responder a la pregunta de si existen diferencias entre los respectivos modos de ser. En la segunda parte del trabajo estudiaré como ha de ser la relación hombre-animal desde el punto de vista ético y jurídico partiendo de las conclusiones que saquemos de la primera parte.

The relation between human beings and animals is both a philosophical and a juridical problem of huge importance, since faces human beings against our animal reality. It commands us to ask the essence of our human nature, and to ask if there is actually a difference between that nature and the rest of animals. The consequences of such a question can affect the roots of our conception of humanity, dignity, freedom, society, law and even God. In this final dissertation, my objective is to study the nature of human being and of animals comparatively, in order to answer the question whether or not there is a different between them. In the second part of the essay, I will study how the relation between humans and animals must be from Ethics and Law.

**Palabras clave: Hombre, Animal, Naturaleza, Razón, Instinto, Libertad, Dignidad, Derechos, Dios.**

**Key Words: Human Being, Animal, Nature, Reason, Instinct, Freedom, Dignity, Rights, God.**

## **ÍNDICE**

- 1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA**
- 2. EL HOMBRE Y EL ANIMAL: ¿DIFERENCIA EN ESENCIA O DE GRADO?**
  - a. EL HOMBRE COMO ANIMAL**
    - i. La evolución del hombre: El origen del hombre**
    - ii. El niño humano**
    - iii. Conclusión**
  - b. EL HOMBRE COMO ANIMAL RACIONAL**
    - i. La teoría del mundo circundante de Von Uexkull**
    - ii. Instinto e inteligencia**
      - 1. El instinto**
      - 2. Diferencia entre instinto e inteligencia**
    - iii. El mundo circundante del hombre**
    - iv. ¿Inteligencia y lenguaje animal?**
- 3. LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL DESDE LA ÉTICA Y EL DERECHO**
  - a. EL HOMBRE COMO ANIMAL RACIONAL ÉTICO**
    - i. Introducción**
    - ii. El hombre animal libre**
    - iii. El hombre animal social**
    - iv. La Dignidad del hombre**
      - 1. Fundamento de la Dignidad**
      - 2. ¿Es el hombre el único animal con Dignidad?**
      - 3. Consecuencias de lo dicho hasta ahora**
        - a. La comunidad moral**
        - b. Los derechos humanos y jurídicos**
- 4. CONCLUSIÓN**
- 5. BIBLIOGRAFÍA**

# 1. INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

En el presente trabajo pretendo ahondar en la cuestión de los derechos de los animales desde una perspectiva filosófica y jurídica. Esta problemática va mucho más allá del ámbito jurídico. El reconocimiento de derechos a los animales no humanos (de ahora en adelante utilizaremos los conceptos de hombre y de animal), exige una reflexión profunda no solo sobre qué son los derechos, sino lo que es el Derecho en mayúsculas y su función, y en última instancia, sobre qué es el hombre (la moral, la ética, la libertad). La reflexión sobre el animal nos conduce indudablemente al cuestionamiento de dos preguntas. La primera es sobre la propia naturaleza humana, y qué la diferencia del resto de animales de la naturaleza. La segunda es como ha de ser la relación entre hombre y animal, y qué papel juega el Derecho en la regulación de dicha relación. Estas dos preguntas estructuran las dos partes de este trabajo.

La pregunta que subyace de fondo es si entre hombre y animal la diferencia es gradual o en esencia, y las consecuencias que derivan de ello. Algunos autores consideran que no existe en esencia una diferencia entre el ser humano y el resto de animales, siendo el hombre nada más que un animal cuantitativamente más desarrollado en algunos aspectos que el resto de animales. Por otro lado está la postura que defiende que entre el hombre y el animal, ontológicamente hablando, existe una diferencia cualitativa o esencial, y no meramente de grado.

En la primera parte de este trabajo tratare sobre dicha cuestión. Para ello adoptaré una perspectiva puramente filosófica: a través de las contribuciones de la biología, psicología, antropología y metafísica. Como afirma Arnold Gehlen “que la antropología sea un saber de índole filosófica significa que adopta una actitud omnicompreensiva” (Gehlen, 1963, p. 16). El estudio del hombre no puede ser fragmentado, sino que ha de ser en conjunto, holístico.

En la segunda parte trataré como han de ser las relaciones hombre y animal una vez hemos analizado que es el hombre y qué es el animal. En esta parte adoptaré una perspectiva ética y moral. Las consecuencias a las que lleguemos en la primera parte condicionaran las respuestas de la segunda como analizaré al tratar las diferentes perspectivas de la cuestión hombre-animal. Finalmente plantearé desde mi punto de vista como se han de regular jurídicamente las relaciones entre el hombre y el animal, haciendo especial hincapié en la pertinencia de conceder derechos a los segundos.

## METODOLOGÍA

Antes de comenzar con la exposición del tema quería hacer una serie de aclaraciones. En primer lugar, debido a la extensión, finalidad y alcance de este trabajo, no puedo desarrollar muy exhaustivamente muchas cuestiones relativas a un tema que toca de una forma u otra todos los elementos de la naturaleza humana. Sin embargo, y a pesar de no poder exponer con totalidad los argumentos e investigaciones que hay detrás de cada afirmación, creo que estas son muy ilustrativas para el fin del trabajo, que no es otro que descubrir si entre la naturaleza humana y la del resto de animales existe una diferencia de grado o en esencia, y sus consecuencias.

La cuestión de la diferenciación entre el hombre y el animal (o mejor dicho, entre la naturaleza humana y la naturaleza animal) es un problema que ha sido tratado por la filosofía desde muy antiguo. En esta diferenciación, como ya he apuntado en la introducción, ha de conjugarse ciencias tan dispares como la biología, la etología, la zoología, la psicología, o la filosofía, cada una con sus ámbitos y limitaciones que nos conviene no olvidar. Así, no podemos pedirle a la biología, cuyo objeto de estudio es “la vida en cuanto a tal” (Heidegger, 1930, p. 278) una explicación de la razón humana. Si no tenemos en cuenta estas limitaciones, podemos caer fácilmente en una imagen reduccionista del hombre. Esta visión es reduccionista puesto que toma como un todo aquello que es una parte del hombre, su ser corporal y animal. Como veremos en el hombre hay una naturaleza espiritual que las tesis evolucionistas, al equiparar la antropología con la zoología, no son capaces de descubrir, omitiendo así una comprensión total de la naturaleza humana.

Otra aclaración que creo necesario señalar es la confusión filosófica entre **naturaleza** y **acto**. Este trabajo tiene como objeto la naturaleza del hombre y la naturaleza del animal. Podemos definir, siguiendo a Aristóteles, naturaleza como “realidad primaria de las cosas” o “un principio y una causa de movimiento y de reposo para la cosa en la cual reside inmediatamente por sí y no por accidente” (Ferrater Mora, 1976, p.295). La naturaleza de un ente nos dice que es, en que consiste su ser. De esta naturaleza derivan los actos que dicho ente puede realizar. Pero el ser del ente no lo indican sus actos, sino su naturaleza. El ser y el hacer se encuentran en planos ontológicamente diferentes. “La relación que existe entre naturaleza y actos es la misma que hay entre ser y tener o hacer” (Prieto López, 2008, p. 71). Por ello, el hecho de no actuar o no ser capaz de realizar los actos propios de su naturaleza, no implica que ese ente sea despojado de dicha naturaleza,

que ese ente deje de ser lo que es. En el caso del hombre, tomando la definición clásica de Boecio, la persona es un ser de naturaleza racional, como detallaremos a lo largo de este trabajo. Por ello, los actos que es capaz de realizar son actos racionales. Sin embargo, el hecho de que un hombre no pueda realizar actos racionales por cualquier circunstancia (enfermedad psíquica, estado de madurez, sueño, pérdida de conciencia temporal o permanente) no supone que su naturaleza, y por tanto su ser, deje de ser racional, o que por ello deje de ser un hombre. “Los actos racionales sin duda expresan la naturaleza racional, pero no la constituyen, porque el plano sustancial de la naturaleza es un nivel más profundo que el de los actos segundos u operaciones, que presuponen el ser constituido en esa naturaleza”. (Prieto López, 2008, p.72).

Esta aclaración es muy importante pues desmonta la tesis animalista (véase por ejemplo el texto *¿Poniendo a la persona en sus sitio?* (Reagan, 1999)) a través de la cual se intenta demostrar la incoherencia en la que caen los “especistas” al fundamentar la mayor consideración moral del hombre o dignidad de este en el hecho de que posee una serie de capacidades determinadas (razón, conciencia, lenguaje, discernimiento del bien y del mal, cumplir obligaciones...), para luego extender esa consideración moral a otros seres humanos que no poseen dichas capacidades. El argumento utilitarista sería que si no hay impedimento para reconocer consideración moral a seres humanos que no poseen esas capacidades, tampoco debería haber inconveniente en reconocer dicha consideración moral, dignidad o derechos a seres no humanos sin dichas capacidades. Sin embargo, lo que tanto animalistas/utilitaristas como los que fundamentan la consideración moral en las capacidades del hombre en sus actos hacen, no es más que ahondar en el mismo error al fundamentar la consideración moral del hombre, su dignidad, el reconocimiento de sus derechos en base a sus actos o capacidad de obrar y no en base a su naturaleza humana.

Por poner un ejemplo de esta concepción errónea, podemos acercarnos a la noción de persona de Singer. Para Singer “ser humano” significa dos cosas diferentes que pueden o no coincidir. “Ser humano” es, en un sentido biológico, pertenecer a la especie *Homo Sapiens*. En segundo lugar, ser humano es ser persona, siendo posible que haya miembros de la especie humana que no sean personas, por no ser capaces de realizar los actos propios de la persona, y por otro lado, seres de otras especies que sean capaces de ser considerados personas como algunos grandes simios (Singer, 2002). Así Singer entiende la persona desde el obrar y no desde el ser.

Al caer en este error Singer no duda en afirmar que “si nos preguntamos por qué todos los humanos, niños, incapacitados, psicópatas criminales, e incluso Hitler o Stalin, deberían tener algún tipo de dignidad o valor que ningún elefante, cerdo o chimpancé jamás alcanzará, la respuesta nos resulta tan difícil como la búsqueda primera de algún dato relevante que justifique la desigualdad entre los humanos y otros animales” (Singer, 1999, p. 289 y 290). Precisamente el objetivo de este trabajo es presentar aquellos datos, hechos o razones que justifican la desigualdad entre hombres y (otros) animales. De forma implícita o indirecta el propio Singer se da cuenta de que la dignidad exclusiva del hombre, de ser cierta, debe residir en una diferencia entre las naturalezas de hombre y animal que justifique la desigualdad entre ambos. Cuando en el presente trabajo le dedique un apartado a la Dignidad del hombre se verá que ésta se fundamenta en la diferencia esencial que existe entre la naturaleza humana y animal.

Otro aspecto importante a tener en cuenta, es que en el presente trabajo la noción de naturaleza humana se aleja de las tesis dualistas cartesianas. El hombre no es razón y cuerpo. En el hombre como veremos, el todo es mayor que la suma de las partes. Conforme desarrollemos la animalidad del hombre en el trabajo nos daremos cuenta de la sorprendente unidad sustancial entre cuerpo y espíritu. Por eso cabe afirmar que, aunque en un principio la aproximación a la naturaleza humana nos diferencie nítidamente entre cuerpo y alma, animal y razón, “en el hombre es más lo que no se ve que lo que se ve” (López Prieto, 2008, p.15).

La integración de las aportaciones de las diferentes ramas del saber es el objetivo de la antropología biológica, que nace a principios del siglo XX de la mano de filósofos como Max Scheler, H. Plessner y A. Gehlen. El fin de la antropología biológica es redescubrir y proponer de un modo nuevo el concepto de naturaleza humana en contraste con el del animal, desde el cuerpo humano, esto es, atendiendo a los rasgos que a la luz de la zoología son realmente atípicos y de difícil explicación. Como afirma Gehlen “estudio de la especial corporeidad del hombre juntamente con su complejísima interioridad” (Gehlen, 1987, p.16). Para ello, parten de las aportaciones de la morfología, la fisiología general, la psicología, la ciencia del lenguaje, la sociología, la biología, integrándolas y armonizándolas con la filosofía (Gehlen, 1987).

La conclusión a la que llegan estos filósofos es que el hombre no se puede explicar sin el espíritu, concepto que más adelante explicare con detalle. Lo propio del espíritu es la

apertura al infinito. “El hombre es una criatura abierta, tanto en su cuerpo como en su alma” (Prieto López, 2008, p.15).

La naturaleza humana por tanto es “el despliegue de su ser hasta alcanzar ese bien final que constituye su perfección” (García Cuadrado, 2001, p. 210). En este ser podemos diferenciar rasgos corporales de los espirituales, cuidando de no desligar unos de los otros, pues como veremos se encuentran íntimamente unidos. Paso a analizar dichos rasgos corporales ciertamente extraños desde el punto de vista zoológico.

## **2. EL HOMBRE Y EL ANIMAL: ¿DIFERENCIA EN ESENCIA O DE GRADO?**

### **1. EL HOMBRE COMO ANIMAL**

En esta sección analizaré únicamente aspectos biológicos y fisiológicos de la naturaleza humana, es decir, aquellos que corresponden a su condición animal, física, corporal, con la finalidad de dar cuenta de la singularidad del hombre como animal comparándolo con el resto de seres animales. Como se verá en los capítulos posteriores, estos rasgos físicos en el hombre demuestran que el “cuerpo humano es un correlato físico del alma de una criatura racional” (López Prieto, 2008, XVIII). Los datos que aportaré en este capítulo no son suficientes para descubrir si entre hombre y animal existe una diferencia de grado o en esencia. Eso lo revelaremos más adelante. Sin embargo, sí que permiten intuir que, únicamente acudiendo a la biología, hombre y animal no son tan parecidos como sostienen las tesis materialistas. Pero además, estos rasgos dejan una serie de interrogantes que hacen a la biología insuficiente para explicar la complejidad del hombre y que esta no puede agotar.

#### **a) El origen del hombre: La Evolución desde sus antepasados hasta el *homo sapiens*.**

Por evolución en sentido biológico entendemos “un proceso por el que los organismos recambian con el paso del tiempo, de tal forma que sus descendientes difieren de sus antecesores” (Alonso, 2010, p. 424). La evolución parece un hecho innegable para la comunidad científica, sin embargo existen discrepancias acerca de la explicación que se puede dar de dicha evolución (Artigas, 2003). El objeto de este trabajo no puede abarcar dicha cuestión por lo que me limitaré a mencionar de dónde procede el hombre. Para averiguar los orígenes de lo que hoy conocemos como la especie *homo sapiens* hemos de

remontarnos millones de años atrás. Las investigaciones científicas propias de la Paleoantropología describen la siguiente secuencia de especies hasta llegar al hombre actual: *australopithecus* (hasta hace 2 millones de años), *homo habilis*, *homo erectus* (aparece hace 1,6 millones de años), *homo sapiens arcaico* (*neanderthalis*, *heidelbergensis* y *antecesor*), y finalmente el *homo sapiens sapiens* (aparece hace 90.000 años).

Sin embargo, podemos afirmar que los rasgos biológicos presentes en el *homo sapiens* actual evolutivamente hablando, no concuerdan con el tiempo o edad en el que aparece el hombre. El hombre es un animal lleno de primitivismos, de rasgos arcaicos (Sermonti, 1996) que indican todo lo contrario a un proceso de adaptación cada vez más perfecta con un medio ambiente determinado, que es a lo que tienden todos los demás seres vivos en la medida que evolucionan. En el hombre se puede observar una contención evolutiva, una huida de la adaptación funcional al medio ambiente (López Prieto, 2011). La falta de especialización que existe en el hombre es lo que aquí denominamos primitivismos. Es más, parece como si en el hombre la evolución haya sido regresiva (Gehlen, 1987). En este sentido afirma Westenhöfer que “el hombre es el más antiguo de los mamíferos, y, de entre todos ellos, parece ser el que menos se ha alejado de su hipotético prototipo” (Westenhöfer, 1948). P. Adloff sugiere, satíricamente, en esta línea que la clásica y famosa imagen de la evolución del hombre desde el mono, habría que representarla más bien al revés, de un mono que procede del hombre (Adloff, 1941).

Esta regresión evolutiva supone sin duda un obstáculo difícil de superar a la hora de explicar como de estados más especializados y avanzados como el de los antepasados del hombre, se llega a unos más primitivos en cuanto a especialización (Gehlen, 1987). “Esta es la dificultad básica de la doctrina evolucionista cuando se refiere al hombre, siendo así que por otra parte no cabe duda del estrecho parentesco entre hombre y mono”, afirma Gehlen (Gehlen, 1987, p.99). No estamos cuestionando los descubrimientos y evidencias empíricas de la evolución del hombre de otros antropoides. Lo que no es tan claro es como se ha producido esa evolución o el hecho de que esa evolución sea tan directa y lineal como en ocasiones se nos presenta.

A continuación presentaré una serie de rasgos fisiológicos de la naturaleza humana que realmente le hacen un animal atípico y en muchos casos “primitivo”. Estos primitivismos pueden dividirse en filogenéticos u ontogenéticos. Los primeros consisten en rasos que si comparamos los del hombre con los de otros animales, podemos observar que los

primeros parecen más primitivos. Los segundos son caracteres embrionarios o fetales que se mantienen en la forma adulta en el hombre. Pasemos a poner algunos ejemplos:

- **Cráneo:** si hacemos una comparación entre el cráneo humano y el de otros mamíferos, sobre todo antropoides, observamos que estos presentan una gran similitud en el estado embrionario e infantil, pero se van diferenciando cada vez más a medida que crecen. Esta diferencia se encuentra principalmente en la proporción entre el neurocráneo y la región facial o esplancocráneo, que en los antropoides se desplaza hacia delante en la edad adulta configurando el hocico, en detrimento del desarrollo craneal, mientras que en el hombre no se da esta prominencia, formando un ángulo recto entre ambas regiones (Gadamer, 1975). Esta prominencia es necesaria en los antropoides para una mejor especialización y adaptación al medio.

Es curioso observar como la especialización, en este caso del cráneo, de los mamíferos comienza con estados arquetípicos heredados desde antiguo (Gehlen, 1987). El hombre sin embargo conserva también durante su vida adulta esta forma arquetípica, inespecializada, primitiva pues su naturaleza le exige permanecer inespecializado, inadaptado. El hombre mantiene en la edad adulta la forma embrionaria craneal, así como otras características que después veremos y que se conocen como rasgos neoténicos.

- **Dentadura:** esta es un ejemplo interesantísimo de la insecilización humana. H. Klasstch avisa de que “la dentadura humana parece una prolongación perfecta del estado primordial a partir del cual se debieron desarrollar las otras formas dentales de los mamíferos. Por lo tanto el hombre ha permanecido, sorprendentemente, originario y primitivo” (Klaastch, 1936, p. 337). Este estado primitivo de la dentadura se refleja en la ausencia de espacios vacíos o diastema entre caninos y premolares, lo que impide la evolución de los caninos. Además “el canino humano posee una forma primitiva que se manifiesta sobretodo en la formación de la superficie lingual” afirma P. Adloff (Adloff, 1924, p. 106).
- **Pie y la mano:** si comparamos el pie y la mano del hombre con el resto de antropoides destaca que el pie humano ha perdido el carácter prensil que los antropoides han perdido precisamente en las manos, aunque en menor medida comparado con el pie humano. Las manos y pies de los antropoides están especializadas para vivir en un hábitat arbóreo mientras que el hombre sería

incapaz de vivir en dicho hábitat en consecuencia a la fisionomía de sus pies (ausencia de pulgar prensil), piernas relativamente largas, brazos relativamente cortos, y manos con pulgar prensil, y como instrumento. Observamos así una regresión evolutiva de la mano y pies del hombre en contraposición a la adaptación de los antropoides a hábitats como el arbóreo.

Estos primitivismos que hemos expuesto a modo de ejemplo nos muestran la inespecialización orgánica del hombre. ¿Cómo se ha logrado esta inespecialización? La teoría que mayor credibilidad tiene en la actualidad en este sentido es la teoría de la ralentización evolutiva de L. Bolk, que se podría resumir diciendo que la morfología humana es el resultado de la conservación de los rasgos fetales. En este sentido Bolk afirma que “el hombre es un feto de mono que ha alcanzado la madurez sexual”<sup>1</sup> (López Prieto, 2008, p. 317). A estos rasgos fetales Bolk los denomina “neotenia”, empleando el vocablo acuñado por Kollman en 1895 (López Prieto, 2008).

La neotenia serviría para explicar la aparición de ciertas especies, como la humana asegura J.Bailey. (Bailey, 1995), y explicaría la inespecialización y evolución regresiva del hombre, como afirma G. Sermonti: “la regresión neoténica ha inducido en el hombre una vida (...) menos evolucionada, menos adaptada, menos especializada, en la que se va acentuando aquella indeterminación que ha hecho del hombre la especie del horizonte ilimitado, adaptada a todo y adaptada a nada, enriquecida con cientos de vidas posibles”. (Sermonti, 2000, p.380). Además la teoría de la neotenia abre también interrogantes difíciles de solucionar para el evolucionismo clásico, pues cuestiona que los grandes simios como el gorila o el chimpancé en sus formas actuales, sean los antepasados directos del hombre (Gould, 1977). Otros autores como Schinderwolf también han rechazado la teoría clásica de la directa procedencia humana del tronco, acudiendo a otras teorías como al teoría del desarrollo proterogenético (Schinderwolf, 1975), para explicar el hecho de que los representantes más antiguos de los homínidos son cada vez más parecidos a los póngidos, mientras que los póngidos más antiguos son más parecidos

---

<sup>1</sup> La afirmación entrecomillada no es más que un resumen o simplificación por lo que debemos tener cuidado en su interpretación. La cuestión no es tan simple como parece a simple vista, pero dado el objeto del presente trabajo nos es útil.

(tanto en forma del cráneo como del pie) a los homínidos que a los monos antropoides actuales (Schinderwolf, 1975).

### **b) El niño humano**

En este apartado mostraré algunos descubrimientos del biólogo Adolf Portmann acerca del desarrollo y crecimiento del hombre desde la infancia hasta la edad adulta que resultan interesantes para la finalidad de este trabajo.

Portmann comienza diferenciando entre dos categorías tomadas de la ornitología (Portmann, 1944): nidícola y nidífuga. Nidícolas son aquellas aves que permanecen en el nido mucho tiempo mientras que nidífuga son las que lo abandonan enseguida. Pues bien, aplicando estas categorías a los mamíferos, podemos decir que un mamífero “nidícola” presenta una estructura orgánica poco especializada al nacer, insuficiencia de desarrollo cerebral, corta duración de la gestación, alto número de crías, y estado podríamos decir muy indefenso o completamente indefenso tras el nacimiento (falta de pelo, sentidos cerrados...). Por el contrario los mamíferos nidífugas presentan los rasgos contrarios: estructura orgánica especializada, mayor desarrollo cerebral, gestación más prolongada, menor número de crías, una proporción de los miembros corporales bastante similares a las del adulto, y mayor protección (presencia de pelo y sentidos abiertos) (López Prieto, 2008).

De este análisis deduce Portmann que existe una relación entre el grado de organización y complejidad de cada especie y el desarrollo ontogenético, siendo los animales con una constitución orgánica poco especializada nidícolas, y los de constitución orgánica especializada y mayor desarrollo cerebral, nidífugas.

El hombre recién nacido presenta unos rasgos tan complejos que si bien no cabe duda de que es un nidífuga, se trata de un nidífuga muy diferente de los demás como ahora veremos. Portmann lo expresa de la siguiente forma “somos impotentes al nacer, pero no del modo de la cría de rata. La impotencia del niño es una impotencia despierta, que mira al mundo con sentidos abiertos, con órganos de movimiento ampliamente desarrollados, aunque todavía no pueda andar. También el sistema nervioso está ampliamente desarrollado. Lo que ocurre es que sus estructuras no están tan rígidamente determinadas como las del animal. El sistema nervioso humano contiene muchas posibilidades, que entrañan una misteriosa apertura y posibilitan una rica receptividad de experiencias y una amplia elaboración de impresiones” (Portmann, 1970, p. 233).

Si bien por desarrollo sensorial, motor y gestación el niño es un nidífuga, presenta una serie de rasgos muy cercanos a los nidícolas. Estos rasgos son: la proporción de las partes del cuerpo, el peso del cuerpo y el crecimiento cerebral. No vamos a entrar en un análisis pormenorizado de estos aspectos puesto que extenderían en exceso el trabajo. La conclusión que saca Portman de estos datos es que el niño es un ser nacido prematuramente, puesto que es un nidífuga que nace en condiciones de un nidícola. Como dice Portman, “después de un año el niño alcanza el grado de desarrollo que, atendiéndose a la propia modalidad de su especie, debería haber realizado ya en el momento del nacimiento un nidífuga genuino. Por tanto, si el hombre alcanzara este estado atendiéndose a la propia modalidad de los mamíferos, el periodo de embarazo debería durar en los seres humanos aproximadamente un año más de lo que dura en realidad; es decir, debería tener la duración de unos 21 meses” (Portmann, 1944, p.28).

No se ha logrado una explicación concreta del porqué de este nacimiento prematuro. La causa que apunta Portmann para justificar no solo este hecho, sino todos los procesos biológicos del hombre que son tan peculiares y que guardan una estrecha relación con su naturaleza, es su específico modo de ser espiritual (Portmann, 1969), configuración espiritual que desarrollaré a lo largo del trabajo. El hecho de nacer prematuramente, o en otras palabras, nacer estando incompleto (los otros mamíferos nacen completos y adaptados), con una mayor moldeabilidad, es una muestra de la apertura del hombre, y de su capacidad para relacionarse con el mundo de una forma mucho más rica, cualitativamente más rica, que otros animales.

Esta carencia del hombre al nacer hace que al abandonar el seno materno deba ser acogido en el “seno social” (Portmann, 1970), donde dice Portman adquirirá los rasgos nítidamente humanos: posición erecta, comportamiento inteligente y el lenguaje. “En el primer año de vida, que en contraposición a todas las leyes de la vida animal no se realiza en el ámbito protector del cuerpo materno, surgen las propiedades más características del ser humano, mediante la necesaria apertura a la riqueza del mundo y en contacto también con el importante futuro social del nuevo hombre: el comportamiento abierto al mundo, el lenguaje y la posición erecta” (Portmann, 1969, p38). Resulta interesante que estos tres rasgos aparezcan más o menos simultáneamente, en torno al primer año. La inteligencia se manifiesta en el reconocimiento de situaciones análogas, a pesar del cambio de circunstancias y componentes (Portmann, 1944). El lenguaje lo trataremos más detenidamente en otra sección, diferenciando entre lenguaje humano y comunicación

animal. Por el momento sirva esta expresión de A. Portman: “ningún intento de derivación ha podido hasta el día de hoy superar el contraste entre el sonido emitido por un animal, que es siempre expresión de un estado afectivo vinculado y condicionado por la situación-circunstancias que se realizan también en el grito humano- y la función de representación objetiva propia de la palabra humana (...) la palabra es un producto específicamente humano, cuyo origen sigue siendo un oscuro misterio” (Portmann, 1969, p.9)

La razón del nacimiento prematuro del niño es que para la adquisición de estos rasgos que no se adquieren orgánicamente como los rasgos que caracterizan a cada especie animal, necesita insertarse en un contexto familiar y social, o en otras palabras, el niño se halla orgánicamente dispuesto y encaminado a la familia (López Prieto, 2008). Podemos afirmar entonces que el hombre es un animal social. “El hombre es la única criatura que tiene que ser educada” (Kant, 1962, p. 441) que diría Kant.

### **c) Conclusión**

El denominador común que podemos extraer de todos estos ejemplos es la “inespecialización orgánica del hombre, una pobreza orgánica en comparación con la del animal” (López Prieto, 2008, p.16). Esta pobreza o carencias, el hombre solo las puede suplir recurriendo a su inteligencia y a su actividad (Lucas, 2007) creando los órganos artificiales que necesita. A esto le llamamos técnica (López Prieto, 2008). El hombre encuentra un remedio a su frágil condición fisiológica a través del artificio y la industria.

¿Cuál es la lógica, el sentido, la razón que hay detrás de estos rasgos fisiológicos? Si ciertamente su finalidad no es la supervivencia, pudiendo haberse logrado esta de otras formas, ¿a que obedecen estos rasgos? El siguiente apartado trata de resolver esta pregunta.

Pero podemos adelantar que dichos rasgos nos indican que el hombre no es un animal adaptado perfectamente a su medio, completo, perfectamente especializado y por tanto limitado a ese ambiente. Más bien todo lo contrario. Helmuth Plessner afirma que “el hombre el emigrante de la naturaleza; el apátrida que no tiene más remedio que recurrir a sus fuerzas espirituales para conquistar lo que la naturaleza le ha negado” (Plessner, 1983 p. 64). La característica esencial del hombre como animal es la apertura, la “inadaptación” natural, la no determinación, la no limitación. Y esto es porque el hombre es un ser capaz de adaptarse a toda clase de medios, se auto determina a si mismo con sus

elecciones, y el ámbito de estas elecciones es ilimitado. En palabras de Plessner “la precariedad biológica del hombre, al contrario que la especialización del resto de los animales, es el precio que el hombre ha debido de pagar a cambio del don de la razón y del espíritu” (Plessner, 1983 p. 62).

Lo que en definitiva muestran claramente los rasgos mencionados es que la naturaleza humana compenetra y une lo corporal con lo espiritual. El hombre tiene un cuerpo orientado a la apertura del espíritu. El desarrollo físico del ser humano, desde su nacimiento prematuro y el crecimiento posterior, está profundamente compenetrado con su naturaleza espiritual. “El hombre es, por su naturaleza y según su propia constitución biológica, un ser familiar y cultural, destinado a aprender y a conocer el mundo” (López Prieto, 2008 p. 213). Por ello no podemos hablar en el hombre de una realidad biológica, animal o física en un sentido dualista u opuesto a la realidad racional o espiritual, pues ambas están armonizadas, en unidad. Por ello, tal y como hemos advertido en la introducción, no se puede estudiar al hombre reduciéndolo meramente a parámetros biológicos o zoológicos.

## **2. EL HOMBRE COMO ANIMAL RACIONAL**

En el presente capítulo, para comenzar en nuestra investigación sobre la diferenciación entre la naturaleza del hombre y del animal acudiremos a la teoría del mundo circundante de Von Uexküll. Las aportaciones biológicas de esta teoría nos situarán en una posición adecuada para afrontar la naturaleza de los hombres y de los animales, sobre todo, la naturaleza de su conocimiento y de su actuar, y por lo tanto, la naturaleza de su alma. En este tema abordaremos cuestiones como la conducta, el instinto, la inteligencia, o el lenguaje. Para ello, partiremos de los descubrimientos de autores como Von Uexküll, K. Lorenz, N. Tinbergen, W. Thorpe, Zubiri o Max Scheler.

### **1. Teoría del mundo circundante de Von Uexküll**

Para Von Uexküll, a cada especie animal le corresponde un mundo circundante (Umwelt en alemán) o espacio biológico propio, constituido por la misma organización biológica del animal, que selecciona de entre todas las propiedades y características de las cosas y animales existentes a su alrededor, solamente aquellas de interés para su vida. Este mundo circundante se constituye a partir del mundo interior (Innenwelt) que todo animal posee. Dicho mundo interior es producido a través del centro íntimo de naturaleza psíquica del animal en el que se recoge y unifica la información del mundo exterior, recogida por los

órganos sensoriales. Desde este mundo interior, el animal lleva a cabo las acciones que es capaz de hacer sobre el mundo exterior. Así, las posibilidades cognoscitivas y operativas procedentes del mundo interior del animal constituyen su mundo circundante. El mundo circundante es por tanto la proyección fuera de sí de las congénitas posibilidades cognoscitivas (*mundo de señales o Merkenwelt*) y operativas (*mundo de impulsos o Wirkenwelt*) del animal. Y este mundo circundante es *mundo propio (Einzelwelt)* que el animal, cada especie más bien, construye. Por ello, los mundos circundantes propios de cada animal difieren tanto como los animales mismos de cuya actividad cognoscitiva y operativa proceden. (Von Uexküll, 1956a).

El segundo principio de la teoría biológica de Von Uexküll es el de “significación”: propiedad que hace de un objeto (cosa o animal) algo biológicamente interesante para un animal, siendo portador de señales receptoras o de conocimiento como de señales suscitadoras de una reacción. Únicamente forman parte del mundo circundante de los animales aquellas cosas o animales que tienen significación. Solo en la medida en que son capaces de despertar en el animal un estímulo o suscitar alguna acción de las contenidas en sus posibles respuestas, los animales y cosas de alrededor representan algún interés y adquieren significación. Para Von Uexküll, “cada animal se inserta con la mayor perfección en un escenario vital, que está poblado por algunas cosas y otros actores, que contienen una significación para su vida. Las características del animal y las de las cosas y los demás animales de su mundo se armonizan con certeza asombrosa como puntos y contrapuntos de un coro formado por muchas voces” (Von Uexküll, 1956b p. 161).

La forma en la que el animal se relaciona con los objetos de su mundo circundante se denomina círculo funcional. Este círculo funcional está formado por dos brazos (Von Uexküll, 1956a): el brazo de la observación, con el que se percibe algo del objeto que posea interés o significación, y el brazo de la efectuación, por el que se ejecuta de entre el repertorio de acciones posibles, la adecuada al objeto percibido. En el círculo funcional se descubre la unidad e interrelación existente entre objeto significativo y animal, lo que hace pensar a Von Uexküll en la idea del punto y contrapunto de una melodía (Von Uexküll, 1956b). Así, “hay algo en las abejas que es para las flores, así como hay algo en las flores que es para las abejas” (Von Uexküll, 1956b p. 145).

El mundo circundante del animal está dominado completamente por el interés biológico (López Prieto, 2008). Es un mundo de señales y sensaciones tácticas, olfativas, auditivas, visuales con sus correspondientes apetitos (López Prieto, 2008) este interés biológico

tiene dos consecuencias. La primera es que la significación de los objetos (cosas o animales) es exclusivamente de naturaleza biológica, es decir, es percibida en función del beneficio o perjuicio que causa al propio animal y para la especie. La segunda es que el mundo circundante animal es al mismo tiempo “operativamente seguro y cognoscitivamente pobre” (López Prieto, 2008 p. 147), esto es, que está dirigido a la acción biológica y que el conocimiento no trasciende de lo sensible. Esta acción biológica es instintiva, es decir, exacta y segura (Gehlen, 1961). Así, “la vida animal consiste en el conjunto de conocimientos y estímulos muy precisos a la vez que muy limitados en amplitud, que tienen como finalidad la conservación de la vida” (López Prieto, 2008 p.136). En función de la complejidad biológica animal, es decir, de la capacidad cognoscitiva y operacional, su mundo circundante será más rico por la estrechísima adaptación que ya hemos mencionado que existe entre el animal y su mundo circundante. Como más adelante explicaré, encontramos una diferencia gradual en los mundos circundantes de los diferentes animales en función de su complejidad. Sin embargo, en esencia, todos estos mundos circundantes son iguales, puesto que no trascienden el plano sensitivo, siendo “únicamente” una serie de estímulos que desencadenan un comportamiento.

Dicho así se me podría objetar que estoy obviando la riqueza de la vida animal. Nada más lejos de la realidad. Es difícil no admirarse al observar la vida animal. Su complejidad, su desenvolvimiento, su diversidad, variabilidad, equilibrio, es tan maravilloso que parece un milagro. Pero esta complejidad que en muchas ocasiones no hemos sido capaces de descifrar no debe de llevarnos a conclusiones erróneas al estudiar la esencia de esa naturaleza. El animal forma una estrechísima relación y unidad con su mundo circundante, no siendo capaces de sustraerse de dicho mundo, de tal forma que podríamos decir que el animal, su mundo circundante y la Naturaleza en términos generales, pueden identificarse como una unidad, un todo. Las diferentes especies animales existentes consecuencia de un proceso evolutivo, son expresiones de la Naturaleza, o mejor dicho, visto como se insertan perfectamente en el mundo circundante, podríamos decir que los animales son Naturaleza.

La siguiente pregunta es ¿cómo es el mundo circundante de la naturaleza humana? ¿Hay diferencia sustantiva con el del animal? De eso trata este capítulo. Por lo pronto avanzamos que la diferencia esencial entre hombre y animal está en la significación. Mientras que la significación del animal es biológica como hemos visto, la significación

de las cosas para el hombre es biológica y objetiva. Esto significa que las cosas al hombre se le presentan no solo biológicamente, sino objetivamente, esto es, realmente. El hombre es capaz de conocer las cosas en sí mismas, trascendiendo el nivel meramente biológico para situarse en el plano de la esencia de las cosas. Para descubrir cómo el hombre es capaz de trascender el plano biológico e instalarse en el de la objetividad hemos de explicar la diferencia entre instinto e inteligencia.

## **2. Instinto e Inteligencia**

### **2.1 El instinto**

Ya hemos afirmado que en la vida animal predomina la acción sobre el conocimiento, siendo este limitado al mundo sensible como demostraremos a lo largo de esta sección. Este conocimiento, siguiendo el esquema del círculo funcional de Von Uexküll, tiene como misión percibir las señales receptoras que producen los objetos con significación biológica capaces de provocar una actividad en el animal. En esto consiste precisamente el instinto, en “la conjunción de una actividad (hacia la que el animal se encuentra genéticamente predeterminado) puesta en marcha por un factor desencadenante o excitador” (López Prieto 2008, p.148).

La definición que la etología moderna nos proporciona de instinto la podemos encontrar en las aportaciones de K. Lorenz, N. Tinbergen y W. Thorpe. Según Lorenz, el instinto está formado por la unión de dos elementos de naturaleza diversa: por un lado los *mecanismos desencadenadores innatos (MDI)*, siendo el estímulo que posibilita al animal el reconocimiento innato de una situación ambiental biológicamente significativa; por otro lado *los movimientos instintivos*, que son movimientos de coordinación hereditaria y filogenéticamente programada, desatado por el estímulo desencadenante, que controla esta situación ambiental con una capacidad innata (Lorenz, 1986). N. Tinbergen entiende instinto como “un comportamiento innato, es decir, un mecanismo nervioso, organizado jerárquicamente, sensible a determinados influjos ambientales que los despiertan, lo ponen en funcionamiento y lo dirigen, a los que el instinto responde con movimientos bien coordinados que tienen como fin la conservación del individuo o de la especie” (Tinbergen, 1951 p. 166). Por su parte W. Thorpe lo define como “mecanismo nervioso preformado, codificado genéticamente y organizado jerárquicamente para reaccionar ante determinados estímulos desencadenantes” (Thorpe, 1958, p.17)

De entre los animales cabe diferenciar dos niveles atendiendo a la relación entre la función cognoscitiva y la ejecutiva o de realización de las funciones vitales fundamentales. En el primer nivel tenemos los animales más elementales cuyo circuito estímulo-respuesta es prácticamente automático puesto que su mundo circundante y los objetos dotados de significación son muy escasos. La intimidad subjetiva o mundo interior de estos animales es muy limitada por lo que la correspondencia entre estímulo y respuesta es inmediata. En el segundo nivel tenemos animales con una capacidad interior más amplia, y por tanto con un mundo circundante mayor. El número de objetos que forman el entorno y que pueden ser conocidos es mayor, por lo que en cierta forma son valorados para realizar la acción oportuna. El circuito estímulo-respuesta deja de ser inmediato, y aparecen un número más amplio de pautas de conducta (aunque limitado) que se corresponden con la amplitud del entorno que el animal puede percibir. (López Prieto, 2008)

Es necesario advertir que el estímulo que desata, despierta o provoca el comportamiento innato o el movimiento instintivo no debe entenderse simplistamente como la causa de la conducta animal, pues estaríamos cayendo en un *mecanicismo*. Lo que la etología actual ha aportado es que la respuesta del animal, las actividades instintivas, son automatismos de carácter endógeno genéticamente predeterminado, es decir, producidos por una fuente interna de estímulos, por lo que el agente físico-químico o excitador proveniente del exterior es la ocasión, fijando el momento y lugar de realización de la conducta. Las investigaciones de Von Uexkül y Lorenz acerca de *la actividad instintiva en el vacío*, esto es, una actividad instintiva realizada por un animal en completa ausencia de estímulos desencadenantes o excitadores, confirman este análisis del instinto (López Prieto 2008, p. 150)

El carácter endógeno genéticamente predeterminado del instinto queremos aclarar, no está reñido en ningún caso con la capacidad de aprendizaje que puede realizar el animal fruto de la experiencia a través de la memoria asociativa. Ciertos animales son capaces de retener aquellos movimientos causados por un impulso que han obtenido un resultado positivo y eliminar de su comportamiento los que no, por el método de ensayo-error. De esta forma los animales pueden adquirir hábitos ya sea de forma propia o adiestrados por el hombre. Esta memoria asociativa solo puede aparecer en aquel segundo grupo de animales que hemos mencionado dos párrafos más arriba que poseen una capacidad interior mayor, o en otras palabras, una mayor desvinculación entre su sistema perceptivo

y motor (Scheler, 1968). Por eso, como afirma Max Scheler, la memoria asociativa implica una progresiva disminución del instinto y de la característica rigidez que lo gobierna, así como una paulatina separación del individuo con los vínculos de la especie (Scheler, 1968), pues el instinto tiene como único fin la pervivencia de la especie, por encima incluso del individuo. Sin embargo, la memoria asociativa que presentan ciertos animales, especialmente los mamíferos, no debe inducirnos erróneamente a considerar que dichos animales son capaces de emanciparse del mundo circundante o del instinto como sí es capaz el hombre. Si la naturaleza de estos animales precisamente permite flexibilizar la rigidez del instinto, es precisamente para ser capaz de sobrevivir mejor.

## **2.2 Diferencia entre instinto e inteligencia**

La diferencia entre la forma de conocer del animal y del hombre recae sobre la diferencia entre sus mecanismos de conocimiento, que como ya hemos explicado, son el instinto y la inteligencia. No olvidemos que el hombre posee también el instinto animal, aunque como veremos, puede incluso negarse a responder a dicho impulso. Un autor que ha aportado una interesante visión a la diferencia entre instinto e inteligencia es Henry Bergson en su libro *La evolución creadora*. Para Bergson instinto e inteligencia son dos tipos de acción y conocimiento contrapuestos (Bergson, 1907). Esta diferencia se manifiesta en tres características principalmente: la consciencia, la instrumentalidad y la seguridad.

Según Bergson, la consciencia es la distancia entre el conocimiento y el acto ejecutado (p. Bergson, 1973), o de otra forma expresado, inadecuación de la ejecución del acto con la representación (Bergson, 1973). La consciencia se origina en la separación que hay entre la representación o conocimiento y la acción real, es decir, es “la diferencia aritmética entre la actividad posible y la actividad real” (Bergson, 1973, p. 135). En el instinto no hay consciencia, o mejor dicho, sí que hay pero se encuentra anulada puesto que la representación del acto está dominada por la ejecución misma. En el instinto la ejecución y representación son tan semejantes que la consciencia está anulada. Por el contrario la inteligencia es consciente, de lo que van a derivar importantes consecuencias. Así el hombre una vez conoce, es capaz de “alejarse” de la acción que puede tomar, vacilando y eligiendo qué hacer y cómo hacerlo, ampliando hasta el infinito el campo de acción. El instinto sin embargo no existe esa posibilidad de alejamiento o de consciencia de la acción a realizar.

Precisamente no existe esa capacidad de vacilación en el conocimiento instintivo puesto que el instinto persigue la aplicación y el éxito inmediatos, aunque limitados en sus efectos. La inteligencia, aleatoria e incierta para lo inmediato, consigue independizarse de lo material y “sus conquistas se pueden extender hasta el infinito” (Bergson, 1973, P. 134). En otras palabras, frente a la seguridad y limitación del instinto, tenemos la inseguridad a la que la inteligencia se enfrenta por la infinitud de posibilidades que se le presentan. Esta inseguridad es la que lleva a la inteligencia a construir instrumentos técnicos para suplir la incertidumbre y la vulnerabilidad que supone la inseguridad. Por otro lado, el instinto también emplea instrumentos, pero estos son orgánicos, es decir, pertenecen a su cuerpo.

Aquí observamos otra diferencia importante entre inteligencia e instinto: la diferencia entre los instrumentos que uno y otro utiliza. Los instrumentos de los que se sirve el instinto pertenecen a la propia estructura orgánica del ser vivo. Por lo tanto estos instrumentos no pueden modificarse, a lo cual sigue la alta especialización de estos instrumentos y del instinto, el cual solo sabe llevar a cabo acciones concretas y precisas. Por el contrario la inteligencia es capaz de construir los instrumentos que suplan la inseguridad y pobreza orgánica. Contrariamente a los instrumentos orgánicos, los artificiales son imperfectos y de rendimiento menor que los primeros si atendemos a la satisfacción de necesidades orgánicas. Sin embargo, ofrecen una ventaja cualitativa pues son modificables, alterables, permitiendo al ser que lo ha construido un campo de posibilidades infinitamente mayor. El organismo natural se prolonga todo lo que pueda prolongarse este nuevo organismo artificial, por lo que queda potenciado en “indefinidas posibilidades de acción” (López Prieto, 2008, p.155). Recordemos el primer capítulo del presente trabajo en el que ahondamos en las carencias orgánicas del hombre y en como la inespecialización venía a ser suplida por la técnica. Este campo indefinido en el que poco a poco se va adentrando la inteligencia realmente se consolida como ventaja sobre el instinto cuando la inteligencia es capaz de fabricar instrumentos para fabricar otros instrumentos.

El culmen de las capacidades de la inteligencia, y la que me atrevería a decir es la diferencia principal entre esta y el instinto, es la objetividad o la capacidad de ideación. La ideación es el conocimiento objetivo de la realidad, la aprehensión de la esencia o forma de los entes, es decir, la abstracción. Esta capacidad de conocimiento objetivo viene por el distanciamiento que el hombre realiza entre sí mismo y la realidad, denominado

reflexión y que más adelante explicaré. Siguiendo a Zubiri podemos decir que la intelección humana es “la capacidad de aprehender las cosas y enfrentarse a ellas como realidades” (Zubiri, 1964, p.148). Mientras que el instinto se enfrenta a la “estimulidad”, la inteligencia se enfrenta a la “realidad”, siendo “la diferencia entre estimulidad y realidad, aparentemente sutil y evanescente, es toda la diferencia esencial y decisiva entre vida animal y vida humana” (Zubiri, 1998, p. 26). Esta objetividad asoma al hombre a las categorías absolutas de Belleza, Amor y Verdad. Así, la inteligencia permite el desarrollo de lo bello, del Arte, la ideación, la contemplación. Además, el hombre se asoma a su vez con objetividad a sí mismo, esto es, se hace reflexivo, de donde surge la interioridad y la intimidad.

Pero conviene adelantar que la capacidad de tomar distancia de la realidad permite no solo conocer la esencia de las cosas, sino además preguntarse también por la causa de las cosas, de donde vienen, el porqué de las cosas en definitiva. El hombre se siente movido intrínsecamente por el saber. Aristóteles comienza su obra *Metafísica* con la siguiente frase “todos los hombres desean, por naturaleza, saber” (Aristóteles, 2014). La filosofía es una actividad, una actitud más bien en vivir en la verdad, intrínsecamente humana, pues intenta dar respuesta al por qué de las cosas, siendo el hombre un gran por qué. La filosofía es tan intrínsecamente humana, que en su definición etimológica (filia: amor, amistad; Sofía: sabiduría) aparecen las dos dimensiones más importantes del hombre, como son la voluntad y la inteligencia (Polo, 2010a).

Recapitulando las características presentadas podríamos, siguiendo a Aristóteles, decir que la operatividad del instinto es la materia y la de la inteligencia la forma (capacidad de abstracción). Por eso el instinto es mucho más seguro, firme, inmediato, preciso mientras que la inteligencia es todo lo contrario, como hemos explicado. Comparando ambas facultades podríamos decir que el instinto parece superior a la inteligencia. Esto sería así en el caso de que tuviesen significación infinitud de objetos, sin embargo, al responder a la materialidad de las cosas, es limitado. En la “pobreza” del conocimiento formal de la inteligencia está su virtud, pues es esta pobreza virtual la que le otorga la posibilidad de acoger una infinitud de objetos. La inteligencia es un infinito potencial (López Prieto, 2008), y aquí radica la diferencia esencial entre hombre y animal. Esta posibilidad de conocer una infinitud objetos hacen que la actividad esencial de la inteligencia sea abstraer, buscar sin saber con certeza si encontrará, o en palabras de Bergson “hay cosas que solo la inteligencia es capaz, pero que, por sí misma no hallará

jamás. Esas cosas sólo las hallará el instinto, pero éste nunca las buscará” (Bergson, 1973, p.141).

### 2.3 Mundo circundante del hombre

Al explicar las diferencias entre los dos medios de conocimiento humano y animal, esto es, inteligencia e instinto, no quisiera “limitar” o “reducir” la diferencia entre ambas naturalezas a las diferencias enumeradas entre inteligencia e instinto (que no son pocas). He aplicado el método inductivo para resaltar que estas diferencias muestran que el hombre es un animal no solo inteligente sino sobre todo **racional**, dotado de razón, lo cual trae consecuencias en el plano del conocimiento (inteligencia) y en el plano de la práctica (libertad y ética). Inteligencia y razón pueden ser empleados como sinónimos. Así Aristóteles expresó que el hombre es, physis, logos y ethos, es decir naturaleza, razón y libertad (Choza, 1985). Estos tres parámetros definen lo que he denominado mundo circundante empleando el concepto de Von Uexküll, que como veremos, se transforma en “mundo” a secas.

Pero creo que para evitar confusiones es mejor reservar un concepto, ya sea razón u otro que englobe los aspectos de la naturaleza humana que no son materiales o sensitivos, y que dicho concepto no parezca referirse solo al conocimiento. Así cuando me refiera al principio diferenciador de la naturaleza humana con la animal, principio que ha de ser inmaterial, emplearé el concepto que usa Max Scheler como sinónimo de razón, que es el de espíritu (Scheler, 1968) luego veremos por qué. En palabras del propio Scheler, el espíritu “no puede reducirse a la evolución natural de la vida, sino que, si ha de ser reducido a algo, solo puede serlo al fundamento supremo de las formas, o sea, al mismo fundamento del que también la vida es una manifestación parcial” (Scheler, 1968, p. 53), “este comprende el concepto de razón, pero además una serie de actos emocionales o volitivos (...) como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración” (Scheler, 1968, p. 54). Lo que en el fondo está postulando Scheler es que en el hombre existe una realidad material o corporal, y una realidad inmaterial o espiritual, llamada razón, que no puede proceder de lo material, y que por lo tanto, debe proceder de Dios. Estas dos realidades ontológicamente diferentes en el hombre se hacen una unidad, y hemos dado muestras de ello en el primer capítulo “el hombre como animal”. Este es el gran misterio del hombre, el hecho de que siendo una criatura animal, trascienda el mundo sensible conviviendo, uniendo, coordinando su naturaleza animal y espiritual.

El hombre al estar emancipado de las necesidades orgánicas pues su naturaleza es además de sensitiva, espiritual, puede por medio de la inteligencia o razón, conocer de forma racional, esto es objetivamente, lo cual significa que conoce las cosas tal y como son, siendo capaz de distanciarse de estas para conocerlas realmente. Esta cualidad de tomar distancia de la realidad y de sí mismo es lo que Plessner denomina reflexividad, y es la capacidad de tomar distancia imprescindible para entrar en relación objetiva tanto con las cosas del ambiente físico como con los fenómenos y vivencias de la propia intimidad (López Prieto, 2008). El animal es capaz de tomar cierta distancia o ser consciente solo de forma sensible, esto es, consciente de sus estados orgánicos, pero no tiene consciencia de sí mismo en sentido objetivo o reflexivo.

La reflexividad permite al hombre tener conciencia de sí mismo (autoconciencia), de conocerse y trascender el mundo biológico, colocándose en una *posición excéntrica* (*Exzentrische Position*), que Plessner define como el modo de ser que resulta del distanciamiento objetivante, con la consiguiente suspensión biológica y la desconexión entre impulsos y acciones, que diferencia profundamente la naturaleza humana de la de los demás animales (Plessner, 1983). Esta posición excéntrica o excentricidad, hace que el hombre no se inserte en un mundo circundante, dominado por el interés biológico sino en el mundo, al que podemos definir como “la totalidad del ente accesible” como diría Heidegger (Heidegger, 1992, p. 290). “Así, la razón humana es al mundo lo que el conocimiento sensitivo y el instinto son al medio ambiente” (Plessner, 1983, p. 59). Los objetos que adquieren significación para el hombre es potencialmente todo, pero no solo lo real, si no también lo imaginario, posible, imposible. Los potenciales objetos significativos para el hombre son infinitos. Para Plessner, “el hombre es una criatura dotada de razón que vive en el mundo” (Plessner, 1983, p. 59). El hombre comparte sin duda con el animal el conocimiento y obrar sensitivo y por tanto instintivo, formando parte del mundo natural pero trascendiéndolo y no estando atado a él como le ocurre al animal. Heidegger afirmará que el animal es un ser “pobre de mundo” mientras que el hombre es un ser “formador de mundo”. (Heidegger, 1992, p. 261)

La excentricidad por tanto es también fundamento de la libertad del hombre. Una vez queda separado, distanciado de la seguridad instintiva ha de labrarse libremente la propia vida eligiendo (Plessner, 1981). La reflexividad le permite tomar distancia (de ser consciente) de la decisión, para ejecutar el acto voluntariamente, es decir, libremente. Profundizaremos más en la libertad humana en el capítulo del hombre como animal ético.

Cuando un objeto capta la atención del hombre, la reacción no es automática, pues el conocimiento objetivo de la realidad, su comprensión le permite hacer una valoración de lo conocido y de la mejor conducta (que incluso puede ser una no respuesta), eligiendo libremente y dominando los impulsos. El conocimiento objetivo, esto es, la verdad, permite alcanzar la posibilidad de elegir correctamente, es decir, el bien. Estas categorías, Bien y Verdad que desarrollare en más detalle posteriormente, no se encuentran en el animal.

Tenemos por tanto que en el hombre tanto el conocimiento como la ejecución de los actos, o en otras palabras su naturaleza, son cualitativamente superiores al animal, pues mientras este último se limita al conocimiento y ejecución de actos biológicos, en el hombre el objeto del conocimiento y de la conducta se amplía infinitamente, sin límite. El hombre es un ser abierto a todo ser, a toda la realidad, porque no está limitado a ciertas cosas materiales como el animal, como ya hemos explicado. De nuevo Aristóteles nos aclara este razonamiento mediante la expresión “*el alma es en cierta manera todas las cosas*” (Aristóteles, 1988, III, 8, 431 B 21)), lo cual significa que el alma o conocimiento humano puede “transformarse” en todas las cosas, pues puede poseer intencionalmente mediante el conocimiento todas las cosas.

## **2.4 ¿Inteligencia animal?**

El primer paso para descubrir si los animales son inteligentes o no es delimitar que es la inteligencia. De los autores que hemos mencionado en este trabajo algunos reconocen un tipo de inteligencia a algunos animales (MacIntyre, Scheler) mientras que otros reservan la inteligencia únicamente a los hombres (Heidegger, Zubiri).

Si entendemos por inteligencia la capacidad de captar los objetos tal cuales son, esto es, aprehender la naturaleza de las cosas, lo que estas son objetivamente, debemos de rechazar el hecho de que cualquier animal, salvo el hombre es inteligente. Sin embargo otros autores emplean el concepto de inteligencia a otras aptitudes. Por ejemplo MacIntyre, reconoce que ciertos animales como los delfines son animales inteligentes, pues presentan capacidades “no solo relativas a la percepción a la atención perceptiva, al reconocimiento a la percepción (...) sino también la capacidad de formular juicios, de dirigir sus propias acciones hacia fines que constituyen sus bienes específicos” (MacIntyre, 1999, p 27). Sin embargo MacIntyre no define que es para él la inteligencia,

limitándose a enumerar estas capacidades asumiendo que dada su complejidad denotan un ser inteligente.

Max Scheler por su parte reconoce que ciertos animales superiores poseen inteligencia práctica, aunque sea de forma elemental. Esta inteligencia práctica tiene tres características: está dotada de sentido en la resolución de una necesidad, no deriva de ensayos precedentes y responde a situaciones nuevas y atípicas tanto para el individuo como para la especie (Scheler, 1968), por lo que es una “evidencia repentina de un nexo objetivo o de una relación de valor en el mundo circundante” (Scheler, 1968, p.48). F.J Buytendick define la inteligencia práctica como “la capacidad de resolver problemas en concreto y de comportarse con sentido conforme a una estructura particular de datos, de hechos o de cosas” (Buytendijk, 1965, p.145). Esta inteligencia práctica, sin embargo, no es capaz de alejarse de lo concreto y trascenderlo, como propiamente hace la inteligencia humana.

En lo que coinciden todos estos autores es en reconocer que entre hombre y animal existe una diferencia en esencia y no de grado. Hemos explicado en el apartado anterior del “MUNDO CIRCUNDANTE DEL HOMBRE” que en Max Scheler esta diferencia radica en la razón o espíritu. Y esta diferencia también se manifiesta en el plano comunicativo, que está estrechamente ligado con el intelectual. Todo intento de equiparar el lenguaje humano con la comunicación animal supone un desconocimiento de las características de ambos. Merece la pena enunciar unas breves líneas sobre este tema.

Siguiendo a Révész podemos distinguir dos tipos de comunicación: la emotiva y la lógica (Révész), que corresponden con la comunicación que comparten los animales y el hombre (la emotiva) y la exclusiva del hombre (lógica) que es propiamente el lenguaje. La comunicación animal tiene un carácter concreto y sensible, expresando un estado orgánico, afectivo (López Prieto, 2008). Wolfgang Köhler afirma de sus estudios con chimpancés que se puede admitir como positivamente probado que todo su juego fonético es enteramente subjetivo y que sólo puede expresar emociones y jamás designar o describir objetos (Koehler, 1925), y añade que el lenguaje esta fuera de su alcance y del resto de antropoides. Esto se debe a que lo necesario e imprescindible para que haya lenguaje o comunicación lógica es el conocimiento objetivo o la capacidad para manifestar el modo propio de ser de la cosa conocida, (López Prieto, 2008, p. 490) que como hemos probado sobradamente en este trabajo, es una capacidad exclusivamente humana

Creo que no es necesario alargarse más en la cuestión y entrar a discutir una postura u otra, pues lo que realmente me interesa es la cuestión de la diferencia esencial entre hombre y animal. Por ello sí que considero importante señalar la falta de objetividad científica que en ocasiones muestran algunos defensores del animalismo cuando intentan sobredimensionar la complejidad y precisión de dichos sistemas nerviosos, de conocimiento y apetito comparándolos y equiparándolos con los del hombre. Ya advirtió Heidegger, que para descubrir la verdad del animal, habría que liberar la biología tanto de la concepción fisicalista, como del intento de privilegiar la psicología: “así como antes la biología fue deformada y malinterpretada por obra de la física y de la química, ahora lo sería de nuevo por obra de una psicología tomada groseramente en préstamo del hombre” (Heidegger 1992, p. 278)

Sin embargo se olvidan precisamente de que lo importante no son los medios, por muy complejos, precisos que sean, sino el fin. Y el fin de la estructura orgánica del animal es un fin concreto, finito, limitado, materializado, lo cual hemos visto con el instinto. Por tanto el conocimiento y apetito siguen a ese fin biológico, natural y sensitivo. En el hombre en cambio, puesto que el conocimiento y el apetito son capaces de conocer todo y de elegirlo todo (la voluntad no está atada o determinada por impulsos biológicos) será que el fin del hombre es infinito, inmaterial, espiritual, no solo biológico. Por ello el hombre nace necesariamente incompleto, pues no está limitado biológicamente (lo cual se manifiesta también en su inespecialización biológica como ya hemos apuntado), necesitando de su conocimiento, de la elección, y del tiempo (recordemos cuando hemos dicho que el hombre es una animal temporal) para ir configurando su naturaleza.

Y precisamente por ser el hombre el único ser capaz de tener noción del tiempo, de lo temporal, y por tanto de lo atemporal, de lo permanente, de lo objetivo, de lo finito y de lo infinito, el hombre es el único animal capaz de Belleza, de Amor, de Bien, y de ejecutar algo bello, o con amor, o correctamente. Las categorías infinitas y permanentes solo están al alcance del hombre.

### **3. LA RELACION ENTRE EL HOMBRE Y EL ANIMAL DESDE LA ÉTICA Y EL DERECHO**

#### **A) EL HOMBRE COMO ANIMAL RACIONAL ÉTICO**

##### **1. Introducción**

Ya hemos visto que lo propio del alma humana, de su espíritu es la apertura hacia lo infinito. Esta apertura se manifiesta en lo que el alma puede conocer a través de la inteligencia, es decir, su objeto de conocimiento es infinito y lo es en cuanto a tal, y por otro lado se manifiesta en que el hombre no está completamente limitado en su actuar, sino que más bien se encuentra “condenado” a elegir. De esta vertiente práctica de la que nos ocuparemos en la segunda parte de este trabajo surge la noción de la libertad humana y por ende su condición ética y moral.

El objeto de la Ética es el verdadero ser del hombre, la idea del hombre bueno (Pieper, 1957), por lo que presupone el conocimiento de lo que el hombre es, y que hemos tratado de averiguar en las secciones anteriores. Este “ser” del hombre contiene por supuesto la naturaleza biológica del hombre puesto que es imposible “formular una teoría ética independiente de la biología” (MacIntyre, 1999). ¿Y qué es el hombre entonces? Según la definición clásica, el hombre es un animal social de naturaleza racional. Lo propio de su naturaleza es la inteligencia y la voluntad, diferenciando las funciones de conocimiento y acción. La inteligencia tiende a la Verdad, mientras que la voluntad tiende al Bien. Hemos visto que esta naturaleza humana está incompleta, por lo que “el hombre necesita aprender a ser lo que es porque la biología no se ha resuelto, como a los demás animales” (Barrio, 2002, p.31). El hombre tiene que considerar la realidad antes de ejecutar un acto, pero esto significa moverse en la “irrealidad” (Aranguren 1958). Los caminos para completar esta naturaleza dependen de la elección del hombre, de su libertad. Sin embargo esto no significa que todos los caminos sean iguales. Es más, si todos los caminos fuesen iguales, si la libertad fuese absoluta, estaríamos en el fondo negando la libertad. Si da igual qué elegir porque todas las elecciones son iguales, en el fondo no hay libertad.

He aquí la relevancia de la Ética, descubrir los fines intermedios que conducen a los fines generales de la naturaleza humana (García Cuadrado, 2001), esto es, qué debe hacer el hombre para alcanzar y completar su naturaleza, para perfeccionarse en definitiva, pudiendo distinguir entre acciones buenas o malas. “En el segundo caso el ejercicio de la

libertad consiste en un oponerse a la naturaleza del yo humano; y en el primer caso el yo humano ejerce su libertad actuando en conformidad con su propia naturaleza” (Millán-Puelles, 1994, p-24-25).

Ética deriva de la palabra griega “ethos” que significa carácter, costumbre, habitual, acción humana, conducta Moral deriva del latín “mos-moris” que significa también costumbre. Por tanto ética o moral significan etimológicamente “ciencia de las costumbres o de las conductas (Polo 2010a).

Sin embargo podemos hacer una distinción entre ética y moral. Así la primera sería “la parte de la filosofía que estudia la moralidad del obrar humano, esto es, considera los actos humanos en cuanto son buenos o malos, a la luz de la razón” y la moral (Polo, 2010a). Si bien en ocasiones se emplean indistintamente ética y moral, el término moral tiene una significación más amplia (Ferrater Mora, 1976, p. 288). Siguiendo al filósofo José Luis Aranguren, la moral se divide a su vez en moral como estructura y moral como contenido. Conviene detenerse a explicar esta distinción. Parte de la diferenciación que hace Zubiri entre el comportamiento humano y el animal que distingue entre el “ajustamiento perfecto” entre el animal y su medio frente a un ajustamiento incompleto del hombre con la realidad, que debe hacer ese ajustamiento, tienen que justificar sus actos (Aranguren, 1958). Todo esto ya nos suena del capítulo anterior y de los conceptos de mundo circundante y mundo humano. Por lo tanto, la justificación es la estructura interna del acto humano.

Así, el comportamiento humano ha de ajustar todo acto a la situación. Todo acto para ser verdaderamente humano tiene que ser “justificado”, responder a la realidad, ajustarse a esta. Esta primera dimensión es lo que se denomina moral como estructura. Pero además el acto humano, por ser libre y para conducir hacia los fines de la naturaleza, se ha de ajustar a la norma ética. Esta segunda dimensión sería la moral como contenido. Así los actos pueden ser morales o inmorales, justos e injustos.

La moral como contenido “se monta”, dice Aranguren, sobre la moral como estructura, y no puede darse sin ella. Esto tiene todo el sentido puesto que el hombre por naturaleza ha de ajustarse a la realidad y en un segundo momento, este ajustamiento debe hacerlo conforme a unas normas, o pautas que conducen a los fines que lo perfeccionan, los fines buenos. En el fondo estamos tratando la importantísima cuestión que ya enunciamos en la introducción y metodología del trabajo acerca de la diferenciación entre naturaleza y

actos. Los actos del hombre siguen a su naturaleza, por lo que no pueden existir unos actos de ajustamiento, unos actos libres y por ende morales, sin una naturaleza que ajustar. Por esta razón los animales no tienen moral, porque nacen completos, con su mundo circundante, como ya hemos explicado anteriormente.

Conviene detenerse en uno de los principales atributos de esa racionalidad, como es la libertad y en segundo lugar nos referiremos a condición de ser social. Finalmente, terminaremos profundizando en el concepto de dignidad, el cual será la cuestión clave para conocer el porqué de los derechos y si los animales pueden y deben tenerlos o no.

## **2. El hombre como animal libre**

En la primera parte se han apuntado ciertos aspectos de la libertad, pero considero necesario e imprescindible dedicar una sección a desentrañar la esencia de la libertad humana por ser una de las cualidades esencialísimas de la naturaleza humana. El fundamento de la libertad lo hemos desvelado ya anteriormente, y no es otro que la capacidad real de elección. El hombre al trascender el mundo biológico para instalarse en el “mundo” es capaz de conocer las cosas objetivamente, ampliando infinitamente la posibilidad de conocimiento y de acción, por lo que necesita de la elección, de la libertad. Por el contrario ya hemos explicado que los animales no poseen libertad como tal, pues no conocen objetivamente, sino que conocen aquello que es relevante para ellos desde el punto de vista biológico, esto es, que se encuentre en su mundo circundante. Para un mejor entendimiento de la noción de libertad podríamos dividir el estudio de la libertad en tres tipos siguiendo a Juan Miguel Palacios (Palacios 2013): libertad ontológica, psicológica y práctica.

En cuanto a la libertad en sentido ontológico, se trata de “la indeterminación o inconcreción del ser del hombre a una determinada forma de ser, o, lo que es lo mismo, es la apertura del ser del hombre a muchas posibles maneras de ser” (Palacios 2013, p.12). Como podemos ver la libertad en sentido ontológico es la noción que hemos venido manejando hasta ahora cuando hemos mencionado la libertad a lo largo de este trabajo. Ya sabemos que esa apertura es gracias a la conciencia del hombre, permitiendo al alma humana ser “de alguna manera todas las cosas”, o como decía Heráclito “las fronteras del alma no las hallarás andando por cualquier camino que recorras. Tan profundo es su logos” (Palacios 2013, p.12). No me entretendré mucho más en el sentido ontológico pues creo que ha sido suficientemente tratado a lo largo de este trabajo.

La libertad ontológica es la condición necesaria para la libertad en sentido psicológico, esto es, la libertad de los actos de la voluntad humana (Palacios 2013). La libertad es una propiedad de los actos del querer del hombre, de los actos volitivos. La voluntad es capaz de traer a la realidad estados de cosas que antes no se daban, pero que el hombre había representado previamente. Un ejemplo sería el querer abrir una ventana y abrirla, o por ejemplo querer entender un concepto nuevo y finalmente conseguir entenderlo. El primero correspondería al mundo físico o exterior mientras que el segundo al psíquico interior, y así podríamos poner infinitos ejemplos. Sin embargo ahora pretendo quedarme únicamente con el acto de “querer abrir la ventana” o “querer comprender un concepto nuevo”, desligando estos actos de querer de la ejecución propia, causada por la voluntad. En la ejecución de los actos del querer entra la libertad de coacción o libertad de obrar mientras que en el acto de querer entra la libertad de arbitrio, libre albedrío o libertad interior. Esta última libertad es propiamente la libertad del querer, la libertad en su sentido más propio (Palacios 2013). Mientras que la libertad de coacción es fácilmente anulable mediante el impedimento físico del obrar humano, la libertad interior no puede ser anulada nunca. San Anselmo de Canterbury lo expresa perfectamente así: “el hombre puede ser atado a pesar suyo, porque puede ser atado sin que quiera; puede ser torturado a pesar suyo, porque puede ser torturado sin que quiera; pero no puede querer a pesar suyo, porque no puede querer no queriendo querer. Pues todo el que quiere, quiere su propio querer” (Palacios 2013, p.21). Esta libertad de albedrío es la que hace posible la libertad en sentido práctico.

La libertad en sentido práctico es la que le permite modificarse a sí mismo de tal forma que el hombre en su querer es capaz de moldear, esculpir, tallar su propia alma, sus deseos y voluntades. Esto se ve en que el hombre es capaz de decidir si querer o no querer, dejar arraigar o erradicar un deseo en sí mismo, e incluso anular una necesidad biológica (no comer aun teniendo hambre), algo que jamás podrá hacer un animal. El hombre es por tanto dueño total de sí mismo, autorrealizándose, construyendo, formando y conformando un modo de ser único, irrepetible. Cada hombre por tanto es un mundo.

### **3. El hombre como animal social**

Hemos visto en el primer capítulo del trabajo como el hombre al nacer “prematamente” necesita de un ambiente social para completar ese desarrollo extrauterino. La necesidad de sociedad permanece durante toda la vida del hombre, es intrínseca a su naturaleza. Aristóteles en su libro *Política* afirma que un individuo humano que no vive en sociedad,

o es más que un hombre (un dios) o es menos que un hombre (una bestia) aunque posea naturaleza humana (Aristóteles, 2011).

La ordenación del hombre hacia la comunidad, hacia la sociedad es algo innegable. Necesitamos de la sociedad no solo para sobrevivir, sino para desarrollarnos completamente como humanos, de acuerdo a nuestra naturaleza. Por tanto el fin de la sociedad es la felicidad humana. Por eso para Aristóteles la ciencia más importante es la Política, pues tiene como objeto la ordenación de la vida social hacia la felicidad: “debemos intentar determinar, al menos esquemáticamente, cuál es este bien y a cuál de las ciencias o facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Esta es, manifiestamente, la política” (Aristóteles, 1985, 1094a-b)

Lo social en el hombre es una muestra inequívoca también de su ser ético. Me explicaré. Podríamos decir que es un animal ético incluso antes de llevar a cabo ninguna actuación, puesto que las circunstancias en las que vive (yo soy yo y mi circunstancia) le interpelan moralmente, y en sus circunstancias esta la sociedad. Un concepto clave en esta cuestión de la ética en lo social es el de comunidad moral que más adelante desarrollaré, y que está íntimamente ligado con el Derecho. El Derecho se caracteriza por su condición social, la necesidad de que existan relaciones entre los hombres (Almoguera Carreres, 1999). Dejamos de momento esta cuestión del Derecho y de la comunidad moral para adentrarnos en el concepto de Dignidad para después retomar esta cuestión considerando la Dignidad como condición humana.

#### **4. La Dignidad del hombre**

El problema de la dignidad del hombre es la cuestión más importante de la labor que nos atañe. Comencemos por definir lo que entendemos por dignidad: “preeminencia o excelencia por la cual algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio” (Millán-Pueles, 1984, p.457). No cabe duda de que el concepto de dignidad es la piedra angular de la cultura occidental<sup>2</sup>, e inspiradora de lo político, jurídico y económico (más en la teoría que en la práctica). Sin embargo, nos encontramos ante un concepto con una gran problemática detrás que podríamos simplificar en la cuestión de su fundamentación. La siguiente pregunta sería si el hombre es el único ser digno, o con

---

<sup>2</sup> En la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en el preámbulo se dice “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”.

dignidad. En este apartado intentaré responder a ambas preguntas que como veremos se encuentran íntimamente ligadas: ¿por qué decimos que el hombre tiene dignidad? ¿Es la dignidad exclusiva del hombre? Finalmente terminaré destacando las principales consecuencias que tiene que el hombre tenga dignidad.

### *a) El fundamento de la Dignidad*

Si decimos que el hombre posee dignidad, es porque posee una preeminencia o excelencia que resalta entre los otros seres. No debemos confundir el poseer una excelencia determinada con el poseer unas cualidades determinadas. Volvemos a la cuestión de naturaleza y acto. La dignidad del hombre deriva de las características de su naturaleza, no de su capacidad de ejercer actos. Ya he explicado esta cuestión por lo que no me extenderé más en ella. No entraré a desarrollar tampoco la cuestión de persona humana, pues considero que el contenido del primer capítulo lo desarrolla suficientemente.

Lo que sí debe aclararse es el fundamento de la dignidad, esto es, si decimos que el hombre es digno por razón de naturaleza o porque nos concedemos ese “privilegio” recíprocamente. En primer lugar tenemos la fundamentación de Kant: “la humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello precisamente estriba su dignidad” (Millan-Puelles, 1976, p.99-100). Kant entiende que la autoposición libre es el valor intrínseco de la persona y de ahí deriva su valor absoluto. Este valor absoluto Kant lo llama dignidad y por ella el sujeto es denominado persona (Bastons, 1989). Sin embargo, Kant no da como tal una fundamentación de la dignidad, pues se limita establecer el deber de respetarla. Por otro lado tenemos la fundamentación jurídico-positivista que entiende que el hombre es el que se otorga a sí mismo dignidad (García Cuadrado, 2001). Sin embargo el hecho de que la concepción de la dignidad quede a merced de lo que el propio hombre considere no es muy tranquilizador. Esto significaría que la dignidad puede dejar de ser absoluta a todos los seres si se decidiese así, lo cual no tiene ningún sentido. Así, “o hay un fundamento metafísico para reconocer esa especial dignidad a todos los ejemplares de la especie humana o ésta sólo se puede atribuir al hecho histórico contemporáneo de que la comunidad internacional se ha puesto mayoritariamente de acuerdo en reconocerla” (Barrio, 2002, p.132).

En mi opinión, la dignidad proviene del ser del hombre, de su estatuto ontológico (Spaeman, 1989). Toda persona es digna por el hecho de ser de la especie humana. Por

tanto persona digna vendría a ser un pleonasma (Polo, 2010b). La persona es valiosa por sí misma, y por tanto valiosa absolutamente, por lo que no puede ser nunca instrumento: el hombre es un fin en sí mismo. Hasta aquí parecería que estamos ante la misma fundamentación Kantiana. Todavía falta un elemento que las diferencia. Es cierto que la persona tiene un valor absoluto. Pero cabe matizar que este es un valor absoluto relativo, esto es, ese valor absoluto proviene de una instancia superior que hace al hombre respetable ante los demás (García Cuadrado, 2001). Esta instancia superior es el Absoluto radical del cual todo depende, esto es Dios. La dignidad incondicional de la persona radica en que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, la Persona Absoluta que ha querido al hombre como fin en sí mismo, dándole libertad, el carácter de persona y la posibilidad de relacionarse con Él (Lobato, 1997).

Pero para que el hombre sea capaz de vivir plenamente, de ser consciente de esta dignidad, y puesto que ya hemos explicado que no puede ser completamente persona sin la comunidad, es necesario el reconocimiento recíproco de la dignidad (Cortina, 2009). Seguramente para tener plena conciencia de la propia dignidad es necesario el reconocimiento recíproco de los demás. Me parece interesante el ejemplo que pone la filósofa Cortina en relación al respeto a la dignidad de la persona como algo exclusivamente humano: “un animal puede dañar, pero no humillar, puede sufrir, pero no saberse despreciado por ser violados sus derechos. Un ser humano necesita su autoestima para vivir bien y ello depende del trato que los otros le dispensan” (Cortina, 2002, p.202).

***b) ¿Es el hombre el único animal con Dignidad? Hablar del valor interno de los animales aquí***

Si atendiendo a la definición que hemos dado al comenzar este apartado, la noción de dignidad es ciertamente excluyente, en la medida que destaca una cualidad propia del hombre consecuencia de su naturaleza en contraposición con el resto de seres. La tiene el hombre en cuanto tal, como la razón, la inteligencia, la libertad que hemos desarrollado ya, lo cual conlleva una diferenciación esencial con los otros seres. Así, los animales no tienen Dignidad en el sentido que le hemos dado, esto es, no son un valor absoluto, ni siquiera un valor absoluto relativo, como en el caso del hombre.

El actuar del hombre respecto al animal siempre ha de partir de lo que el animal es. Por lo tanto a la hora de relacionarnos con los animales resulta determinante aclarar si

podemos darles un valor, en qué consiste este valor, si merecen una consideración moral por nuestra parte y el alcance de esta consideración moral.

El trato se debe o se puede dispensar a los animales, y en general a todo ser, depende sin duda del valor que estos tengan. Ahora bien, esclarecer, valorar o poner en su sitio cada cosa no es nada fácil. Tenemos autores como Kant que no reconociendo un valor como tal a la naturaleza, sí afirma en su obra *“La metafísica de las costumbres”* (Kant, 1989) que el hombre tiene unos deberes indirectos con respecto al mundo natural por los sentimientos de belleza que despiertan en el hombre, lo cual predispone al hombre a respetar lo realmente valioso, el hombre. El valor de estos entes sería puramente instrumental, en la medida que sirven para. Estos deberes no serían morales puesto que solo existe obligación moral con aquellos seres que valen por sí mismos. Por otro lado tenemos autores que defienden que los animales poseen un valor interno e inherente por el hecho de sentir una vida, que los hacen iguales a los hombres, como sería Tom Regan.

En mi opinión ambas posturas son erróneas pues les falta caer en la cuenta de que valor interno no equivale a valor absoluto, por lo que algo con valor interno puede tener a su vez un valor relativo. Me explicaré. Siguiendo la distinción de Christine Korsgaard sobre los valores, lo opuesto a valor intrínseco es valor extrínseco, mientras que lo opuesto de valor instrumental es valor final (Korsgaard, 1996). Los animales poseen un valor intrínseco, esto es, tienen un valor en sí mismos, como la Naturaleza y los demás seres que pertenecen a ella, pero este valor no es final, esto es, no es por sí mismo, sino que es relativo (claudica ante otros valores absolutos, como el hombre), e instrumental (sirve para satisfacer otros valores, aunque con matices). Este valor interno, proviene en cierta forma del mismo fundamento de Regan, esto es, que tienen una vida. Pero el fundamento último de este valor es el ser criaturas, es decir, haber sido creados. Por tanto se llega a que el fundamento es el cuidado de la creación de Dios, puesto que tal y como dice en el Génesis, “Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera”.

El valor interno de los animales, implica en palabras de Günther Patzig que “los animales no tienen derechos frente a los hombres, pero los hombres tienen deberes frente a los animales” (Patzig, 1984, p.74). Ahora sería necesario determinar qué tipo de deberes tenemos los hombres con respecto a los animales. Estos deberes son de muy diversa índole y naturaleza, pues tocan tanto el ámbito de la responsabilidad en el cuidado de la naturaleza como los deberes que se derivan de la interacción directa con los animales. Pero los deberes del hombre hacia los animales o la naturaleza, no les convierten en

titulares de derechos, esto es, no son sujetos morales, sino objetos morales, porque no poseen una entidad moral por sí mismos, sino un valor en sí mismos. Esta diferenciación es el quid de la cuestión de la relación hombre animal. Toda actuación del hombre con respecto al animal está impregnada de moralidad en tanto que esa acción es humana. Por tanto el hombre puede actuar de forma inmoralmente humana con determinadas conductas hacia los animales o la naturaleza. Estas actitudes podrán ser juzgadas como crueles o malvadas pues muestran del hombre crueldad o maldad. “Es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar sin necesidad sus vidas” dice el Catecismo de la Iglesia Católica en su número 2418.

*c) Consecuencias: la comunidad moral y los derechos.*

**1. Comunidad moral**

En este punto explicaré el concepto de comunidad moral e indagaré en quiénes forman parte de dicha comunidad. Se trata de un concepto muy propenso a la confusión por estar compuesto de dos palabras a las que se le pueden dar diferentes significados, como son comunidad y moral. Desde mi perspectiva, y retomando la afirmación que hice anteriormente sobre que el hombre es el único animal ético y por lo tanto el único animal moral, en el fondo hablar de comunidad moral es en cierta forma un pleonasma como ahora explicaré. El hombre no es únicamente un ser ético por naturaleza. También es un ser social por naturaleza, lo cual implica que la comunidad en el hombre, no solo es necesaria para su supervivencia y para el desarrollo de sus capacidades (las cuales, como ya se ha explicado, son infinitas) sino que además debe preocuparse por el desarrollo de las capacidades de los otros miembros de la comunidad.

Creo que el estatuto ético de una persona, el entrar a formar parte de la comunidad moral, viene determinado por tener dignidad. Eso es lo que convierte a una persona merecedora de respeto, un sujeto con estatuto ético, un fin en sí mismo en definitiva. “La comunidad humana tiene motivos morales para sentirse moralmente obligada a proteger sus miembros” (Cortina, 2009, p. 189), lo cual conllevará a que, una vez se organice jurídicamente dicha comunidad, se reconozcan derechos y deberes jurídicos y políticos. Como reza el brocardo jurídico, *ubi societas ibi ius*. El Derecho tiene como fin ordenar la vida social, y ordenarla de forma justa, esto es, procurando el respeto y desarrollo de las capacidades de la naturaleza humana, porque precisamente la Justicia es, siguiendo a Josef Pieper, “la capacidad de vivir en la verdad con el prójimo” (Pieper, 1957, p.28) y añade que solo el hombre objetivo puede ser justo.

Para que haya Justicia debe haber un prójimo, para que haya Derecho debe haber un prójimo. ¿Quiénes podemos identificar como prójimos en la comunidad moral? La Real Academia de la Lengua define prójimo como “individuo cualquiera” en su primera acepción, y como “persona respecto de otra, consideradas bajo el concepto de la solidaridad humana” en su tercera acepción.

Para Adela Cortina los miembros de esta comunidad moral, o los prójimos, han de cumplir los siguientes criterios: que tenga sentido justificar una acción ante ellos, por ser capaces de aceptarla o rechazarla, ser capaces de reconocer la dignidad y vulnerabilidad de otros y la suya propia, y necesitar dicha comunidad para desarrollar su naturaleza potencial. Concluye esta filósofa que solo la especie humana presenta estas características, por lo que los animales no pueden pertenecer a la comunidad moral. Decir comunidad humana es lo mismo que decir comunidad moral y viceversa, por eso es en cierta forma un pleonismo (Cortina, 2009).

Una crítica que se le puede hacer a este razonamiento es el hecho de que si los animales son excluidos de dicha comunidad moral por no poseer unas ciertas capacidades, también deberían ser excluidos ciertos grupos de personas por carecer de dichas capacidades a causa de enfermedad o de edad. Sin embargo aquí hay que recordar la aclaración que hice en la metodología de este trabajo al distinguir entre naturaleza y acto. La diferencia radica en que los animales no poseen en su naturaleza esa característica, en cambio las personas la poseen en su naturaleza aunque no la puedan ejercer, por lo que no por ello deja de ser un hombre y por lo tanto persona. “Un pájaro sin alas no es un pez, y un ser humano seriamente discapacitado no es un mono” (Cortina, 2009, p. 188)

En la pretensión de inclusión de los animales en esta comunidad moral percibo un cierto intento de dotar de un mismo estatus moral al hombre y al animal, lo cual, como ya he explicado al hablar del valor de los animales, sería menospreciar la naturaleza del hombre. Podemos decir que los animales están en la comunidad moral sin ser miembros de la misma, por lo que se ven afectados por las acciones del hombre. Así, como toda acción del hombre es una acción moral y ética, el hombre no puede olvidar que en la forma de actuar con los animales debe de estar presente también la ética.

## **2. Los Derechos Humanos y Jurídicos**

Debo aclarar previamente que las afirmaciones jurídicas o con consecuencias legales que pueda realizar, no tienen por qué partir de la filosofía jurídica que fundamenta los sistemas

legales actuales, por ejemplo en cuanto a lo que Derecho positivo, derechos subjetivos, maltrato animal como delito se refiere. Mi intención con este trabajo no es dilucidar si en los ordenamientos jurídicos actuales tendría o no sentido conceder derechos a los animales en aras de una mejor protección del medio ambiente o para asegurar el no maltrato a estos. Mi reflexión apunta al fundamento de lo que son los derechos subjetivos reconocidos legalmente.

La pregunta sobre el fundamento de los derechos humanos tiene todo tipo de respuestas posibles, desde los que afirman que dichos derechos emanan de la naturaleza humana o iusnaturalistas hasta lo que proclaman que los derechos no existen previamente al pacto político, sino que son una creación humana, llamados positivistas. La línea que yo seguiré en este trabajo es la primera, la iusnaturalista, afirmando que los derechos humanos no se conceden sino que se reconocen, pues son anteriores a la organización política. Los derechos humanos hunden sus raíces en la naturaleza humana, cuyo fundamento es la búsqueda de una vida feliz, la vida como proyecto y vida además que sea buena, por lo que existen capacidades que permiten alcanzar los fines buenos de la vida. “El concepto de los Derechos Humanos solo es comprensible como la garantía jurídica de unos valores que son previos e independientes de todo acto de valoración. Antes de que esos valores sean estimados de hecho, son de derecho estimables. El valor, por tanto, es inderivable de los hechos” (Barrio, 2000, p.135)

Como ya hemos visto, el hombre tiene libertad puesto que no toda elección es igual. La naturaleza humana apunta hacia unos fines buenos de los cuales surgen los derechos subjetivos. Los derechos subjetivos son como dice Don Federico de Castro, el poder jurídico por excelencia, constituido por un haz o conjunto unitario de facultades cuyo ejercicio y defensa se encomienda al titular del mismo, en beneficio de éste (Rogel Vide, 2018), y que se protegen con el objetivo de facilitar la consecución de dichos fines buenos.

Por esta razón la persona en sentido jurídico es un sujeto de derechos, y también de obligaciones, como remarca Don José Castán (Castán, 1963). Fines que son buenos por dos razones intrínsecamente ligadas: porque acercan al hombre a su perfección, y porque se alcanzan libremente. Sin libertad ontológica no hay fines buenos ni malos. Por lo tanto donde no hay libertad ontológica no hay derechos.

Hemos de admitir que la noción de derecho no refleja a una cualidad natural del hombre, como es la razón, la libertad, la voluntad, el afecto, por lo que su comprensión teórica es verdaderamente complicada, adquiriendo sentido realmente en su aplicación práctica.

Sin embargo, esto no implica que su fundamentación sea algo baladí, todo lo contrario. La fundamentación de los derechos humanos es una forma implícita de afirmar o no que existe en el hombre una naturaleza que para su perfección echa mano de una auténtica libertad para la consecución de unos fines buenos o malos. En definitiva en la fundamentación de los derechos está en juego la absolutamente relevante cuestión de la concepción del hombre, que es el tema principal de este trabajo.

Así no es de extrañar que Nietzsche afirmase, negando que los derechos humanos procedan de la naturaleza humana, que los derechos constituyen una de las ramificaciones de la sombra de Dios (Conill, 1997). Se trata de una afirmación increíblemente suspicaz. Afirmar que los derechos se fundamentan en la naturaleza humana, y que esa naturaleza tiende a unos fines que, como hemos visto a lo largo de este trabajo, no se limitan al ámbito material sino que trascienden al espiritual, es en cierta forma intuir que en el hombre existe una realidad espiritual que no puede proceder de la materia, sino del Espíritu, de Dios.

Los derechos realmente aparecen cuando la sociedad se decide a reconocerlos. En este sentido es necesario diferenciar, según Paul Ricoeur, el autorreconocimiento que las personas realizan de sí mismas y el reconocimiento mutuo, al que pertenece la noción de derecho, y que permite el desarrollo a través de la libertad de las capacidades para llevar una vida buena. Siguiendo este razonamiento, no podríamos hablar de derechos de los animales pues estos no son sujetos de derechos recíprocos ni de autorreconocimiento (Cortina, 2009).

Los derechos legales o positivos no hacen sino juridificar y así tutelar legalmente unos derechos eminentemente naturales, que surgen de la naturaleza humana, de su Dignidad. Por tanto, estos derechos son exclusivamente humanos, pues solo el hombre tiene dignidad como tal. Mi postura por tanto es radicalmente contraria a la de Jeremy Bentham, que este considera que los únicos derechos existentes son los legales. Para Bentham los derechos naturales son “absurdos con zancos”, pues “no existe ningún derecho que no deba ser abolido cuando su abolición sea provechosa para la humanidad” (Bentham, 1987, p. 53) Mi celo por negar la concesión de derechos a los animales sienta

su base en el hecho de que creo que los derechos son emanaciones de la Dignidad, del valor intrínseco y absoluto del hombre, por lo que ningún ser que no posea esa cualidad de naturaleza es digno, por tanto titular de derechos y por tanto no se le pueden reconocer jurídicamente los mismos.

Por estas razones el filósofo Leopoldo Prieto define animalismo como “la actitud caracterizada por el estado de confusión intelectual acerca de las fronteras que delimitan el reino animal y humano”. En sentido restringido por animalismo este autor entiende aquella “doctrina que sostiene la idea de la existencia de Derechos de los animales, o al menos, de la relevancia moral de sus intereses”. (López Prieto, 2008, p. 17). El animalismo no contempla al hombre tal cual es, ya que “desconoce su realidad espiritual e interpreta su compleja naturaleza, simplificándola y degradándola a la sola animalidad”. (López Prieto, 2008, p. 17) En la primera parte hemos tratado de clarificar esa frontera entre el reino animal y el del hombre. Esta segunda parte ha tratado la cuestión de los derechos de los animales, de su pertenencia a nuestra comunidad moral y la relevancia moral que para el hombre deben sus los intereses.

## CONCLUSIÓN

Para responder a la pregunta de cómo debe ser la relación entre el hombre y el animal, y las consecuencias que han de derivarse de dicha relación, como la posible concesión de derechos a estos últimos, es necesario preguntarse qué es el hombre, qué es el animal y si existe una diferencia esencial entre la naturaleza de uno y otro.

Para la comprensión completa de la naturaleza humana ha de hacerse desde una perspectiva holística que incluya en su análisis las aportaciones de ciencias como la biología, la psicología, la antropología o la metafísica. Este será el enfoque de la llamada antropología filosófica que se desarrolla en el siglo XX. Reduciendo al hombre a un mero animal, estudiando al hombre solo desde la biología o la zoología no se comprende la complejidad de su naturaleza. Del mismo modo que no hay que reducir la naturaleza humana a animalidad, no se debe confundir la naturaleza, esto es, el ser, con los actos que se derivan de esa naturaleza.

La peculiaridad del hombre es una naturaleza a la vez corporal o material y espiritual. No se presentan como dos dimensiones opuestas o enfrentadas, sino armonizadas. Tal es así, que las características biológicas que presenta el cuerpo humano son el correlato físico del alma humana racional. Si lo propio de la razón humana, de su inteligencia, es una apertura a todos los seres, una apertura al infinito ya que el alma es en cierta forma todas las cosas, el cuerpo humano presenta unos rasgos biológicamente inespecializados, indeterminados. A una apertura fisiológica le sigue una apertura racional o viceversa. Estos rasgos los hemos denominado “primitivismos” en tanto que se caracterizan por su aparente no evolución, o mejor dicho, evolución regresiva de la especie humana. Entre estos hemos destacado el cráneo, la mandíbula o las manos. Estos rasgos también son llamados neotémicos, puesto que son rasgos fetales que mantienen en la edad adulta. Esta neotenia se ha conseguido gracias al adelanto del parto en la especie humana, lo cual convierte al bebé humano en un nidífuga con rasgos de nidícola. El nacimiento prematuro permite no solo fijar los rasgos primitivos, “indeterminados”, sino que permite una adaptación y captación mayor del mundo que le rodea, puesto que al nacer incompleto el hombre necesita de su entorno, sobre todo social para completarse. La “incompletud” de la naturaleza humana es un rasgo esencial, y que se manifestará también en la necesidad ontológica del hombre de elegir, de ejercer la libertad como luego veremos.

La “incompletud” del hombre contrasta con la “completud” de la naturaleza animal. Los conceptos de mundo circundante y de significación nos muestran la perfecta adaptación de cada animal con su medio, con su mundo circundante, tanto en el aspecto cognoscitivo (estímulos que puede percibir) como en el operacional (acciones que lleva a cabo para conservar su vida), a su medio circundante. Esta unidad entre el animal y el mundo circundante es únicamente biológica, esto es, tiene como único fin la conservación de la vida. Así, el medio de conocimiento de la realidad del animal es el instinto, que se caracteriza por su precisión, concreción, automatismo (que no mecanicismo) y estar orientado a la acción. En función de la complejidad orgánica del animal, la respuesta a los instintos es más o menos automática, permitiendo en los animales superiores como los mamíferos una cierta distancia o conciencia mayor entre el estímulo y la respuesta. Este distanciamiento es eminentemente sensible, no pudiendo trascender el plano biológico como lo trasciende el hombre.

Si bien en el hombre están presente también los instintos, su naturaleza instintiva esta atenuada, puesto que la naturaleza del hombre trasciende lo biológico. Por esta razón el hombre no está adaptado a ningún mundo circundante en concreto y a todos al mismo tiempo. Esta inadaptación del hombre supone que todos los objetos para él tienen una significación, pero esta significación es esencialmente diferente a la del animal. Y aquí radica la diferencia esencial del hombre y el animal. La significación de los objetos para el hombre va más allá de la mera significación biológica, que sin duda está existe en este. Esta significación, este interés que despiertan los objetos en el hombre no solo se le presentan en su vertiente biológica útil, sino como objetivamente son.

Esto es posible gracias a la inteligencia. La inteligencia se diferencia del instinto en que es capaz de distanciarse de los estímulos sensoriales y disociar el estímulo, el conocimiento de la realidad, de la acción. De tal manera que este distanciamiento, que le llamamos conciencia, permite además al hombre separarse biológicamente de la realidad para acercarse a ella objetivamente, tal cual es. Por eso se dice que el hombre es un ser espiritual además de corporal, porque es capaz de trascender lo biológico. Ahí está la diferencia radical entre la naturaleza del hombre y del animal. El hombre es un animal racional.

Y aún más, al ser capaz de conocer las cosas objetivamente, es capaz de conocerse a sí mismo (reflexividad), y al conocer su ser, su yo, su propia vida adquiere significación en sí misma. Y al descubrir su vida como significativa también descubre que está incompleta,

que no se sacia con los meros estímulos biológicos, pues es capaz de algo cualitativamente mayor. Es capaz de descubrir lo que las cosas son objetivamente, realmente. Gracias a esta facultad de la razón para descubrir lo que las cosas son y la naturaleza incompleta del ser humano, este es el único animal que participa de la construcción de su mundo circundante, el cual está llamado a ser todas las cosas, esto es, el mundo circundante del hombre es el mundo en sí mismo.

Así, siendo el hombre el único animal que construye conscientemente (porque es capaz de conocerse el mismo objetivamente, cosa que los animales no puede hacer) su mundo, es el único animal que tiene la noción del tiempo, el cual necesita y del cual es víctima a la vez. El hombre para dar significación a su vida necesita del tiempo, por eso el hombre es proyecto.

Esta necesidad de construir su vida, de completarse implica que necesita elegir, ya que no está determinado por los instintos animales. Así aparece en el hombre la libertad ontológica (cuyo objeto es el Bien), que unida a la objetividad en el conocimiento de la realidad (cuyo objeto es la Verdad) hacen que el hombre sea capaz de distinguir entre lo bueno y lo malo. La libertad en el hombre es ontológica, psicológica y la práctica. El hombre por tanto es un animal ético. La naturaleza ética del hombre no obvia su naturaleza biológica.

Para completarse el hombre necesita además de su libertad, a los demás seres humanos, por lo que el hombre es un animal social. Esta necesidad de la sociedad hace que la ética humana no solo se muestre como un elemento personal del individuo que necesita construirse, sino que además se dirige hacia los demás. Por eso, el termino comunidad moral es un pleonismo. Toda comunidad es humana y por tanto moral. El Derecho, y los derechos son la consecuencia de la naturaleza ética y social del hombre. Estos derechos son anteriores a su concesión jurídica, pues emanan de la Dignidad humana.

La Dignidad es esa condición exclusiva de la naturaleza humana que destaca o prevalece sobre los demás seres. El fundamento último de la Dignidad humana, del valor absoluto “relativo” de la persona, el que da sentido y razón a la especialidad de su naturaleza frente a los demás seres y que hemos probado y detallado en el presente trabajo, no es otro que la existencia de un valor aún más absoluto, que es Dios. Las personas son un fin en sí mismas puesto que son imagen y semejando del Fin y Absoluto, de la Causa Primera que es Dios.

Los animales no tienen Dignidad, y por tanto no pertenecen a la comunidad moral humana ni pueden ser titulares de derechos. Sin embargo, el hombre tiene una serie de deberes directos para con ellos puesto que su naturaleza es un valor en sí mismo pero no por sí mismo (tienen valor interno y a la vez instrumental). Todo trato del hombre hacia los animales es un trato moral, en tanto que toda acción del hombre es moral, ya sea moral como estructura y/o moral como contenido.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adloff, P (1924). *Eingie besondere Bildungen an den Zähnen des Menschen und ihre Bedeutung für die Vorgeschichte*: Anatomischer Anzeiger.
- Adloff, P (1941). *Bemerkungen zur Beurteilung des Gebisses von Sinathropus Pekinesis*. Anatomischer Anzeiger.
- Almoguera Carreres, J. (1999). *Lecciones de Teoría del Derecho*. Madrid: Reus.
- Alonso, C.J (2010). *Evolución, Evolucionismo*, en González, A.L. (ed.), *Diccionario de Filosofía* (424-432). Pamplona: EUNSA.
- Aranguren, J.L. (1958). *Ética*. Madrid: Alianza Universal textos.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1988). *Sobre el alma*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2011). *Política*, Madrid: Espasa.
- Aristóteles (2014). *Metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Artigas, M. (2003). *Filosofía de la Naturaleza*. Pamplona: EUNSA.
- Bailey, J. (1995). *Evolution and Genetics*, Nueva York: Oxford University Press.
- Barrio, J.M (2002). *Elementos de Antropología Pedagógica*, Madrid: Rialp.
- Bastons, M. (1989). *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*. Pamplona: EUNSA.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2009). *Wild Justice. The moral lives of animals*. Londres: The University of Chicago Press.
- Bentham, J. (1987). Anarchical Fallacies. En Waldron, J (ed.), *Nonsense on Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. Londres: Methuen.
- Bergson, H. (1973). *La evolución creadora*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Buytendijk, F.J. (1965). *L'homme et l'animal. Essai de psychologie compare*. París: Gallimard.
- Castán Tobeñas, J. (1963). Teoría de la relación jurídica. La persona y los derechos de la personalidad. Las cosas. Los hechos jurídicos. En Castán Tobeñas, *Derecho Civil español, común y foral*. Madrid: Reus.
- Catecismo de la Iglesia Católica
- Choza, J. (1985). *Antropologías positivas y antropología filosófica*. Tafalla: Cenlit.
- Conill, J. (1997). *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

- Ferrater Mora, J. (1976). Voz “Moral” en *Diccionario de Filosofía abreviado*. Buenos Aires: Edhasa.
- Ferrater Mora, J. (1976). Voz “Naturaleza” en *Diccionario de Filosofía abreviado*. Buenos Aires: Edhasa.
- Gadamer, H.G (1975). *Nueva antropología, I: Antropología biológica*. Barcelona: Omega.
- García Cuadrado, J.A. (2001). *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. Barañain (Navarra): EUNSA.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Gehlen, A. (1961). *Anthropologische Forschung*. Hamburgo: Rowohlt.
- Gehlen, A. (1963). *Studien Zur Anthropologie und Soziologie*. Nuwied: Luchterhand.
- Gould, S.J. (1977). *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1930), ed. von Herrmann, F.-W (1983) [traducido por J. Alberto Ciria como Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad. Madrid: Alianza, 2007].
- Kant, I. (1962). *Padagogik*, en KGS IX.
- Kant, I. (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Klaastch, H. (1936). *Das Werden der Menschheit und die Anfänge der Kultur*. Berlín, Verlag Haus Bong.
- Koehler, W. (1925). *The Mentality of Apes*. Nueva York: Harcourt & Brace.
- Korsgaard, Ch. (1996). *Creating the Kingdom of ends*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lobato, A. (1997). *Dignidad y aventura humana*, Salamanca: S. Estebam.
- Lorenz, K. (1986). *Fundamentos de etología*. Barcelona: Paidós
- Lucas, R. (2007). *L’orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*. Cinisello-Balsamo: San Paolo.
- MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues?* Londres: Duckworth.
- Millán-Puelles, A. (1976). *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (1994). *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (1976). *Sobre el hombre y la sociedad*. Madrid: Rialp.
- Millán-Puelles, A. (1984). Voz “Persona”, en *Léxico Filosófico*. Madrid: Rialp.

- ONU (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Obtenido de [http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR\\_booklet\\_SP\\_web.pdf](http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf)
- Ortega y Gasset, J. (1966) *Una interpretación de la Historia Universal*. En Ortega y Gasset, J. (1946-1983) *Obras Completas*, Lección I. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J (1962). *La caza y los toros*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Palacios, J.M (2013). *La condición de lo humano*. Madrid: Encuentro.
- Patzig, G. (1984). Okologische Ethik-innerhalb der Grenzen blosser Vernunft. En Elster, H.J (ed.), *Umweltschutz-Herausforderung unserer Generationen*, Stufienzentrum Weikersheim.
- Pieper, J. (1957). *La Prudencia*. Madrid: Rialp.
- Plessner, H. (1983). *Mensch und Tier, en Conditio Humana*. VIII, 52-65.
- Plessner, H. (1981). Die Stufen in die Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie. PGS IV.
- Plessner, H. (1983). Mensch und Tier. *Conditio Humana* PGS VIII, 52-65.
- Polo Maragoto, V. (2010a). *Apuntes de Ética: Conceptos Fundamentales*.
- Polo Maragoto, V. (2010b). *Filosofía I Bachillerato*.
- Portmann, A. (1969). *Die Biologie und das neue Menschenbild*, Stuttgart: Belser-Press.
- Portmann, A. (1944). *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basilea: Schwabe
- Portmann, A. (1970). *Entläßt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*. Munich: Piper Verlag.
- Prieto López, L. (2008). *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reagan, T. (1999). *Poniendo a las personas en su sitio*. Teorema, 18/3, 17-38.
- Real Academia Española. Voz “prójimo”.
- Révész, G. (1940). Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache. *Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen* 43, (n.9-10), 44 n.1.
- Rogel Vide, C. (2018), *Personas, animales y derechos*. Madrid: Reus.
- Scheler, M. (1968). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.
- Schindewolf, O.H (1975). Filogenia y antropología desde el punto de vista de la paleontología, *Nueva Antropología*, I, 258, Barcelona, Omega.
- Sermonti, G. (1996). *Il tao della biología. Suggerimenti sulla comparsa dell'uomo*. Turín: Lindao.

- Sermonti, G. (2000). La neotenia avanza nell'uomo, *Rivista di biología/Biology Forum* 93, 377-381.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Singer, P. (2002). *Una vida ética. Escritos*. Madrid: Taurus.
- Spaeman, R. (1989). *Lo natural y lo racional*. Madrid: Rialp.
- Thorpe, W. (1958). *Learning and Instinct in Animal*. Londres: Methuen & Co.
- Tinbergen, N. (1951). *The Study of Instincts*. Londres: Oxford University Press.
- Von Uexküll, J. (1956b). *Bedeutungslehre*. Hamburgo: Rowohlt.
- Von Uexküll, J. (1956a). *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Hamburgo: Rowohlt.
- Westenhöfer, M. (1948). *Die Grundlagen meiner Theorie vom Eigenweg des Menschen*. Heidelberg, Carl Winter.
- Zubiri X. (1998). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (1964). El origen del hombre. *Revista de Occidente* 54, 146-173.