

XXXI. LOS GRADOS DE VIDA Y LAS FUNCIONES VITALES

El problema ético-jurídico de la llamada “muerte cerebral”, como criterio para determinar si una persona está efectivamente muerta, constituye un debate de actualidad con la única consecuencia práctica —importante, desde luego— de que, al paciente declarado muerto, se le pueden extraer sin escrúpulos los órganos para trasplantarlos. La cuestión es: ¿está realmente muerto o está vivo? ¿Por qué hay tanto debate? Porque la apariencia externa es que está vivo; sin embargo, hay un diagnóstico que, apoyándose en el cese irreversible de las funciones encefálicas, afirma que, en realidad, está muerto. La muerte en sí no se puede observar sensiblemente, porque es un instante en el que deja de estar presente el alma en el cuerpo, y esa unión de alma y cuerpo es una realidad metafísica, que conocemos por sus consecuencias: que el ser vive, realiza operaciones inmanentes. En el capítulo precedente, al hablar de si se puede demostrar la *existencia* del alma, dijimos que la pregunta misma es un poco extraña, porque, en realidad, llamamos alma a aquello que hace que un conjunto de materia, que sería otra cosa, en realidad sea este ser concreto y vivo, que tenemos delante de nosotros. En efecto, precisamente porque vemos, experimentamos, ese automovimiento del organismo, a lo que llamamos estar vivo, entonces deducimos, por aplicación del principio de causalidad, que tiene que haber una causa de aquello, y a esa causa la llamamos alma, *psique, anima*. En el caso de la muerte, pasa lo mismo: porque observamos alguna realidad, que es incompatible con que el ser esté vivo, afirmamos que ya está muerto, que entonces el alma no está presente en ese conjunto de materia. Si queremos no tener ninguna duda acerca de que un ser está muerto y no vivo, simplemente hay que esperar. La putrefacción es una señal clara de que el organismo está muerto. No obstante, suele ser necesario saberlo antes de que comience la putrefacción. Entonces, los diagnósticos de la muerte se han acercado más al instante de la muerte. Por ejemplo, de alguien a quien ha dejado de latirle el corazón y ha dejado de respirar decimos que está muerto, pero quizá el cadáver está tibio, y hay una inercia sólo biológica por la cual algunos aspectos de la actividad vegetativa

siguen aconteciendo. Después se ha descubierto la no reacción de las pupilas ante la luz como una señal de que de manera efectiva ya ha dejado de funcionar el organismo. Una forma de diagnóstico más reciente, desde mediados del siglo XX, acerca todavía más el diagnóstico de la muerte a un momento anterior a los procedimientos precedentes: putrefacción, cese irreversible de la función cardiorrespiratoria, pupilas que no reaccionan. Se afirma que el organismo no funciona como un todo, y que, por tanto, ha muerto, cuando se produce la llamada muerte encefálica, el cese irreversible del funcionamiento de todo el encéfalo y el tronco encefálico. Los médicos partidarios de este método prefieren hablar de diagnóstico encefálico de muerte, porque, en su opinión, la persona está muerta de verdad.³⁷⁸ No vamos a zanjar el debate, donde hay sólidos argumentos para las dos posiciones —la que afirma y la que niega el valor del diagnóstico encefálico para conocer la muerte real—; pero sí podemos observar que no se puede resolver bien esta controversia sin algún conocimiento antropológico anterior acerca de qué significa estar vivo. La vida causa el funcionamiento del organismo como un todo, y no sólo de alguna de sus partes. En asuntos de este tipo cobra relevancia una profundización no sólo en el concepto de vida, sino también en las funciones que manifiestan la vida.

Los grados de vida son tres: la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectual. Se diferencian de modo esencial entre sí, no solo como las especies biológicas dentro de cada grado, sino más aún, porque observamos tipos de funciones completamente nuevas al dar el salto de un grado de vida al otro. Así como la vida en general se caracteriza por el automovimiento, la capacidad de realizar operaciones inmanentes, y un grado consiguiente de interioridad y de espontaneidad, cada grado superior de vida añade niveles de operaciones inmanentes y de interioridad.³⁷⁹

La vida vegetativa se caracteriza por tres funciones: la nutrición, el crecimiento y la reproducción, que implican un nivel de interioridad del ser, un nivel de autonomía y de espontaneidad en su acción que lo independiza del medio, pero no tanto como los grados de vida superiores. Con eso basta para que haya un vegetal. La relación entre estas tres funciones es necesaria para que exista una especie biológica, es decir, de individuos que se generan y se corrompen. Con la nutrición y el crecimiento se basta el individuo a sí mismo: toma elementos del mundo circundante y los transforma

³⁷⁸ Cfr. Chagas, Carlos (ed.), *The Artificial Prolongation of Life and the Determination of the Exact Moment of Death*, Ciudad del Vaticano, Pontificia Academia Scientiarum, 1986.

³⁷⁹ Más detalles en Verneaux, *Filosofía del hombre*, cit., pp. 27-31; 85-95.

en su propio ser, y con eso puede desarrollar su potencia hasta llegar a la plenitud posible para cada individuo dentro de la especie. Eso es nutrirse y crecer. Si un individuo hiciera eso y nada más, en algún momento se rompería, moriría y desaparecería. Tiene que haber reproducción, la cual, como se advierte de manera fácil, no se ordena al bien del individuo, sino al bien de la especie. La reproducción, por lo tanto, es una función vegetativa que hace posible la existencia de especies biológicas. Estas se perpetúan en el tiempo gracias a esta función.

La vida sensitiva es la vida de los animales *irracionales*, también llamados *brutos*. Este grado de vida añade tres funciones o potencias operativas: el conocimiento sensible, el deseo o apetito o inclinación sensible y la locomoción. Estas tres funciones inauguran un mundo vital por completo novedoso y mucho más interior, mucho más profundo que el del mero vegetal, porque el animal bruto, ya con el conocimiento sensible, puede relacionarse con un mundo mucho más amplio, y no sólo mediante la asimilación de elementos materiales que incorpora su propio ser, sino mediante el conocimiento, la captación de cualidades sensibles, colores, olores, sabores, etcétera. El viviente adquiere así una mayor autonomía respecto del medio. Precisamente porque conoce esas cosas que están distantes, puede tener una reacción interior respecto de ellas. Esa reacción puede ser de agrado o inclinación hacia lo conocido, captado de alguna manera como conveniente, o de desagrado o inclinación contraria (huida, rechazo, ataque) con relación a lo conocido, captado como inconveniente. Tales potencias de reacción ante lo conocido son los apetitos o tendencias sensibles. Y, por supuesto, esas dos realidades serían incompletas si el animal no pudiera moverse, si el león pudiera ver a la cebra y desear comérsela, pero estuviera clavado al piso como un árbol. Por eso existe la capacidad de moverse, de cambiar de lugar, de acercarse a ese elemento externo que se ha percibido como agradable. Los animales irracionales pueden conocer y desear, y actuar con relación a esas cosas que conocen y desean, cambiando de lugar, moviéndose, y, en fin, matando, comiendo, usando aquellas cosas que necesitan para realizar las demás funciones que están presentes de un modo nuevo en el animal. El animal posee también las potencias vegetativas, pero de una forma más alta. Se nutre, crece y se reproduce de una manera distinta a como lo hacen los vegetales, porque ahora las potencias sensitivas (conocimiento, apetito, locomoción) intermedian o dirigen la actualización de las funciones vegetativas. El animal no podría nutrirse, crecer y reproducirse, si no viera y oyera, si no padeciera el hambre y la sed, si no experimentara deseos y temores, y si no se moviese, impulsado por esos deseos y temores, en un medio más

amplio (se entiende que hablamos aquí de los animales superiores, pero por analogía se puede decir lo mismo de animales sentientes con menos sentidos externos e internos).

Por último, la vida intelectual se caracteriza por añadir, a todas las potencias anteriores, la capacidad de conocer de manera abstracta (*i.e.*, la inteligencia) y la capacidad de desear o tender hacia aquello que hemos conocido de manera abstracta (*i.e.*, la voluntad o apetito intelectual).

La vida intelectual es mucho más intensa, mucho más interior todavía que la vida sensitiva, porque el conocimiento se puede proyectar de manera infinita y eso es también una capacidad de replegarse dentro de sí de modo potencialmente ilimitado. Como seguimos siendo animales, esa potencialidad no la podemos actualizar de forma plena, porque tenemos que conocer cosas sensibles, alimentarnos, etcétera. Somos mortales y necesitamos realizar una serie de actividades prácticas que van más allá del apetito y del conocimiento intelectual.

Las funciones o potencias del alma humana son todas —hasta las más elementales funciones de la persona, de este ser corpóreo-espiritual del que hemos hablado antes— distintas de como se dan en los vegetales o en los irracionales, porque están mediadas o dirigidas por nuestra inteligencia y nuestra voluntad. De forma esquemática podemos verlo de la siguiente manera.

Las potencias vegetativas funcionan, a cierto nivel, automáticamente, sin intervención de las potencias superiores; pero, considerado el ciclo completo de su funcionamiento, requieren de la dirección racional. Los seres humanos también tenemos que absorber elementos que están fuera de nosotros, y asimilarlos y transformarlos en fuente de energía para la subsistencia de nuestro propio ser. Eso es nutrirse. Sin embargo, necesitamos conocer sensiblemente los alimentos, igual que un león o un gato. Con todo, eso tampoco nos basta para nutrirnos. Nosotros conocemos esos alimentos, además de por los sentidos, con nuestra inteligencia, y podemos seleccionarlos a voluntad. Toda la actividad humana de nutrirse está penetrada de inteligencia y de libertad. Nunca comemos como un animal irracional. Para bien o para mal, la inteligencia está metida hasta en una función tan elemental como alimentarse. Hay gustos culinarios, que no son sólo sensibles. La gastronomía misma es un arte humano en el que se refleja toda la mentalidad de una persona, de una familia, de una cultura. A veces se dice que una persona come como una bestia, pero no existe tal persona. Se le dice así porque engulle todo lo que se le pone por delante, vorazmente, como un león; pero, cuando una persona come así, es porque su inteligencia y su voluntad

buscan en la comida un infinito, que el león no busca. El león se sacia y ya está, va a otra cosa. En cambio, el humano puede comer y comer, y llegar al extremo de los romanos, con sus plumillas y sus vomitorios, o al extremo de otras personas, que usan métodos variados para seguir comiendo y bebiendo más y más. ¿Por qué podemos incurrir en excesos más allá de toda medida racional, pero también más allá de toda medida animal? Porque nos nutrimos con nuestra inteligencia, que tiene una penetración infinita; porque, cuando queremos con la voluntad el alimento, nunca podemos querer sólo el aspecto material del alimento. Siempre queremos alguna otra cosa, hasta el punto de que la persona golosa en el fondo busca la felicidad, la felicidad infinita. Eso busca al comer más y más. No la va a encontrar, pero esa es la forma en que somos los seres humanos: así abordamos la nutrición, una función vegetativa.

Hay una serie de operaciones que ocurren en nosotros y que no están mediadas por la inteligencia, pero incluso en ellas podemos intervenir, como el crecimiento. El crecimiento se produce de forma vegetativa, sólo por alimentarse, pero uno se puede alimentar bien o mal. Los padres, cuando el niño no crece lo suficiente, se preocupan: hay que alimentarlo más, llevarlo al médico o hacer que haga deporte. Incluso del crecimiento, que puede parecer algo vegetativo y automático, y que lo es en gran medida, nos ocupamos de manera intelectual. La medicina, la dietética y la educación mental y física tienen que ver con el crecimiento, pues crecer para un ser humano no es de forma vegetativa únicamente, sino que también crecemos física, anímica, psíquica y espiritualmente; todo esto es crecimiento. El crecimiento puede parecer una potencia nada más vegetativa, pero se aplica a todos los niveles.

La procreación humana está todavía más mediada por la inteligencia y la voluntad. El cardenal Ratzinger, en su intervención en la Universidad Católica en 1988, explicó la diferencia entre *reproducción* y *procreación*.³⁸⁰ Se pueden *reproducir* las cosas meramente materiales, como se fabrican mil ejemplares de un automóvil. Asimismo, se pueden *reproducir* los animales y los vegetales, porque cada uno de ellos es un individuo dentro de una especie, intercambiable por otro individuo. La situación es distinta en el caso del ser humano: por la espiritualidad del alma,³⁸¹ cada individuo es un fin en sí mismo; es *al mismo tiempo* un individuo de la especie y un ser que trasciende

³⁸⁰ Cfr. Ratzinger, Joseph, “Una mirada teológica sobre la procreación humana”, *Cuaderno Humanitas*, núm. 20, 2008.

³⁸¹ Cfr. *infra* cap. XXXV.

su propia especie. Los seres humanos *no se reproducen* simplemente, sino que *procrean*, participan en la creación al poner las condiciones biológicas para que comience a existir un ser que es corporal y también espiritual, indisolublemente. Las consecuencias de reducir la procreación a la reproducción no son triviales, sino que privan de sentido a la misma discusión racional, que se cierra a comprender el nivel superior. Así dice Ratzinger:

Si yo considero como algo real únicamente la *reproducción* y juzgo todo lo que sobrepasa ese nivel, y que se expresa en el concepto de *procreación*, como perteneciente a un lenguaje inexacto y científicamente sin importancia alguna, ¿no he negado quizás en ese modo la existencia de lo que es específicamente humano en el hombre? Pero entonces, ¿quién puede discutir todavía verdaderamente con alguien y para qué sirve hablar aun de la racionalidad del laboratorio y de la racionalidad misma de la ciencia?³⁸²

La procreación humana no está mediada sólo por el conocimiento sensible y por el deseo que le sigue (*i.e.*, por el sentimiento y la pasión amoroso-sexual que mueven al animal bruto, macho y hembra), sino también, además, por el conocimiento intelectual y por el apetito intelectual, que es la voluntad. Por eso, la procreación en el ser humano no es una mera actividad sexual disparada de modo automático por el conocimiento sensible y por un deseo irracional, que sigue de forma instintiva a ese conocimiento sensible. En parte es eso, aunque muy mitigadamente en comparación con los brutos, pero es mucho más que eso. Nosotros podemos ordenar nuestra procreación de una manera que supera infinitamente el instinto, no para hacer de la actividad sexual algo menos intenso, sino para hacer de ella algo más intenso y placentero que el sexo instintivo del bruto, algo más extendido en el tiempo y más configurador de la vida. Esta es una verdad antropológica, que tiene sus consecuencias en el orden racional del acto humano procreador. No hay una moral de la procreación humana —la ética matrimonial— que se nos imponga, como desde afuera, a los seres humanos, como si fuéramos unos animales llenos de instintos naturales y espontáneos, a los que alguien mete en una jaula racional, que es la moral. Si alguien se siente así, es que vive como un hámster.

Algunas realidades antropológicas muestran el carácter intrínsecamente racional, éticamente ordenado, de la procreación humana. Consideremos, en primer lugar, el sentido del pudor, que nos inclina a cubrir la intimidad.

³⁸² Ratzinger, Joseph, “Una mirada teológica sobre la procreación humana”, *cit.*, p. 22.

Los animales brutos no se cubren sus partes íntimas; no se visten. Nosotros sí lo hacemos, porque podemos hacer una diferencia entre los ámbitos en los que va a tener un sentido humano el mostrar, el entregar, el entregarse en esa intimidad, y otros ámbitos en los cuales esa exhibición anula la intimidad y desvaloriza públicamente la entrega corporal. La diferenciación entre lo privado e íntimo y lo público y visible está directamente surcada por la conciencia de un grado muy alto de actividad personal, que es la procreación. Para el animal bruto, en cambio, reproducirse no es algo especialmente elevado en relación con alimentarse o cumplir cualquier otra función biológica. En cambio, el ser humano advierte en la procreación — incluso de manera intuitiva, intelectual y sensible a la vez— algo que es muy elevado y, por tanto, que debe ser tratado con un respeto especial. Entonces se cubre, manifiesta o no su intimidad según unas circunstancias especiales. Esa particular conciencia de la intimidad da origen al pudor, el pudor es una virtud moral, pero no es la virtud lo primero, sino que lo primero es la realidad antropológica del cuerpo humano como una manifestación de la persona, que en realidad es la persona misma, que tiene distintos niveles de intimidad. No es lo mismo mostrar la cara —aunque en la cara hay un gran nivel de intimidad también— que mostrar los órganos sexuales. Entre lo más visible del carácter público de la persona, que es su rostro y su mirada, y lo más representativo de su máxima intimidad, que es su órgano genital oculto a las miradas, hay distintos niveles de vinculación con el ámbito de la intimidad: los brazos y las piernas, por ejemplo, se ocultan en situaciones públicas formales y representativas, pero no en el deporte; los pechos femeninos, que marcan una diferencia sexual, se ocultan más que el torso masculino; incluso la cabellera puede adquirir connotaciones de intimidad en las culturas más pudorosas. El sentido del pudor revela, pues, que la actividad procreadora y lo que a esa intimidad se acerca está mediada por la conciencia intelectual del propio ser y de su profundidad metafísica.

Atendamos, en segundo lugar, a una circunstancia que no es sólo física, ni casual, que diferencia el acto procreador humano de la actividad reproductora animal. Los seres humanos, cuando procrean, involucran toda la superficie de sus cuerpos, y lo hacen de frente. En cambio, los animales irracionales sólo necesitan poner en contacto sus órganos genitales. Lo demás es irrelevante. Si la finalidad objetiva, de la que el bruto es inconsciente, es reproducirse para conservar la especie, y si no hay una unidad profunda de los individuos que realizan el coito —esa unidad propia del amor espiritual entre los cónyuges—, lo único que se necesita es poner en contacto los órganos sexuales. En cambio, en el ser humano el contacto es de frente. La

cara, los pechos, los órganos genitales, las piernas, todo entra en contacto y todo simboliza y realiza la unión de las personas que se complementan en la entrega recíproca de la intimidad corporal. La persona es la totalidad, no es una parte del cuerpo (ni mucho menos un yo independientemente definido respecto de su cuerpo). Luego, la procreación involucra a la persona entera, hasta el punto de que, como dice la expresión del *Génesis*: “Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne”.³⁸³ La procreación está mediada por la identidad espiritual de las personas y por sus potencias racionales: el conocimiento intelectual de la otra persona como única e irrepetible y la donación amorosa que afirma su existencia como digna de un compromiso espiritual previo al intercambio corporal. El acto procreador —el coito con toda su elaboración cultural—, en lo que puede parecer más animal y que mucha gente lo trata como si fuera irracional e instintivo, representa lo que es más espiritual: la unión de conocimiento y de amor entre dos personas, un varón y una mujer, que se complementan afectiva, sexual, biológica, psicológica y espiritualmente. De esta manera se niega todo dualismo, que el espíritu y el cuerpo estén cada uno por su lado, pues hay unidad de cuerpo y espíritu. Toda una serie de instituciones sociales, culturales, etcétera, son intrínsecamente constitutivas del acto procreador al modo humano. Así como existen la gastronomía y los restaurantes para la nutrición, existen también el cortejo, el noviazgo, la boda, el matrimonio con sus exigencias, la protección social de la familia, etcétera, como creaciones culturales y naturales a la vez, enraizadas en el cumplimiento de una función que aparentemente sólo es biológica, la procreación. Lo más alto se apoya en lo más bajo, como nos recuerda C. S. Lewis, citando el clásico de espiritualidad católica *La imitación de Cristo*: “Lo más alto, dice la *Imitación*, no se sostiene sin lo más bajo”.³⁸⁴ No lo anula, sino que lo eleva a un nivel superior; no lo rebaja, ni prescinde de él, sino que lo necesita y así lo eleva. No deja de ser verdad que la procreación tiene como finalidad intrínseca, racional, la conservación y propagación de la especie humana; pero cada nacimiento es una novedad absoluta, es un origen nuevo, pues ese niño tiene valor en sí mismo, es un fin en sí mismo, con un sentido que no disminuiría aunque desapareciera toda la especie humana.³⁸⁵

³⁸³ *Gn.*, 2: 24.

³⁸⁴ Lewis, Clive Staples, *Los cuatro amores*, trad. de María Luz Huidobro, Santiago, Editorial Universitaria, 1988, p. 12.

³⁸⁵ Véanse explicaciones análogas o complementarias sobre la antropología de la sexualidad y de la procreación en Marías, Julián, *El tema del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981,

En definitiva, incluso las funciones vegetativas existen en los seres humanos como aspectos de su ser corpóreo-espiritual, y se ejercitan mediadas y dirigidas tanto por el conocimiento y el apetito sensibles como por la inteligencia y la voluntad. Las funciones cognitivas y apetitivas, tal como se dan en el ser humano, se manifiestan en los dos niveles, el sensitivo y el espiritual. El nivel sensitivo también se hace presente, como es obvio, en la nutrición, el crecimiento y la procreación; pero el ser humano es capaz de algo más alto, que es el conocimiento intelectual de los objetos de sus inclinaciones sensibles a comer y a procrear. En el caso de la procreación, se conoce de forma intelectual a la otra persona, se descubre un fin en sí mismo —cosa que el animal bruto no puede hacer— en un otro que adquiere prioridad respecto de uno mismo. El apetito intelectual, que es la voluntad, es la fuente del amor espiritual. La palabra amor ha sido tan degradada y hasta pervertida que el Papa Benedicto XVI consideró necesario escribir una encíclica sobre el amor. El Papa intentó rescatar el amor, que está en el núcleo identitario del cristianismo, de profundas confusiones, de reducciones, de interpretaciones egoístas. En el extremo, intentó rescatar la misma idea de Dios, que es amor, de su instrumentalización en servicio del mal:

En un mundo en el cual a veces se relaciona el nombre de Dios con la venganza o incluso con la obligación del odio y la violencia, éste es un mensaje de gran actualidad y con un significado muy concreto. Por eso, en mi primera Encíclica deseo hablar del amor, del cual Dios nos colma, y que nosotros debemos comunicar a los demás.³⁸⁶

La misma inteligencia que permite penetrar en la otra persona y afirmarla como un tú, que media en la función procreadora del ser humano, posibilita también objetivarla, convertirla en objeto de manipulación, de placer egoísta y, por tanto, pervertir la función procreadora: porque esa función procreadora ya no se integra en una entrega amorosa y racional, ordenada; se aleja de su finalidad objetiva personal y social.

Observábamos antes sobre la nutrición que el que se alimenta de modo equilibrado, saludable y elegante, y el que se alimenta como un cerdo, con gula, los dos están penetrando con su inteligencia en eso que es la nutrición, pero uno para realizarla de la mejor manera: ordenada, contenida, virtuosa, y el otro para explotarla en busca de una felicidad que la comida no pue-

pp. 20-24; García Cuadrado, *Antropología filosófica*, cit., pp. 124-139, y Gómez Pérez, Rafael, *Problemas morales de la existencia humana*, Madrid, Magisterio Español, 1980, pp. 129-187.

³⁸⁶ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n. 1.

de dar. Algo análogo sucede con la procreación. La voluntad humana va a buscar el amor en la procreación de una forma que puede ser ordenada o puede no serlo. De ahí la necesidad de clarificar el sentido verdadero del amor.³⁸⁷

En el hombre, aparte de las potencias cognoscitivas sensibles, hay una potencia cognoscitiva intelectual (*i.e.* la inteligencia), y hay dos potencias apetitivas sensibles y una intelectual (*i.e.* la voluntad), y la capacidad de moverse y de actuar sobre las cosas exteriores. En esta capacidad de actuar sobre el medio externo somos el animal menos dotado, el más débil de todos los animales. Santo Tomás, comentando a Aristóteles, afirma que nuestra debilidad en el plano biológico se explica porque no tenemos ninguna especialización; como animales no estamos determinados a ser herbívoros o carnívoros, o a ser depredadores de una especie específica, ni a ser depredados por otra; estamos abiertos a todas las posibilidades de dominio, pero también de cuidado de la naturaleza subhumana, y tenemos, en reemplazo de una piel gruesa, unas garras fuertes, un oído fino, una visión amplia, en lugar de todas esas potencias en las que los animales irracionales nos ganan, tenemos la razón y las manos. La razón permite dominar sobre y cuidar del resto de la creación material, y las manos son el instrumento de todos los instrumentos.³⁸⁸

En efecto,

si la mano no desempeña ningún papel “arquitectónico” toda su actividad puede desplegarse en el ámbito “funcional”, y si no está especializada para ninguna función determinada y tiene por otra parte una movilidad indefinida y una precisión de movimientos muy alta, entonces puede convertirse en el “instrumento de los instrumentos”. La mano humana aparece así como el correlato somático del intelecto humano: puede aprehenderlo todo, puede manejarlo todo, y tiene — en el ámbito de lo pragmático — una apertura a la infinitud que se corresponde con la del intelecto. Desde este punto de vista se puede comprender bien la tesis de Anaxágoras de que el hombre es “el ser más inteligente porque tiene manos”, y también se puede comprender así la corrección que Aristóteles hiciera de esa tesis formulándola de este otro modo: el hombre no es el ser más inteligente porque tiene manos, sino que tiene manos porque es el más inteligente.³⁸⁹

³⁸⁷ Cfr. Pieper, Josef, *Las virtudes fundamentales*, cit., pp. 463-476.

³⁸⁸ Cfr. Choza, *Manual de antropología filosófica*, cit., pp. 134 y 135.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 135.

Con estas dos diferencias tan claras —la razón y las manos: la apertura infinita al ser y la capacidad de adaptar la acción a cualquier realización técnica—, podemos suplir todo lo que en nuestra naturaleza biológica parece ser inferior a los animales irracionales. Si fallamos en el uso de la razón, en cambio, podemos parecer —pero nunca ser— las peores de las bestias salvajes. Detengámonos un poco más, pues, en esas potencias propiamente humanas, diferenciadoras, de cuyo buen uso depende la perfección de todas las potencialidades de la persona.