

XXXVI. SOBRE HOMBRES Y SIMIOS

Desde el siglo XIX, con las teorías de Charles Darwin, ha sido cada vez más importante la cuestión antropológica sobre el lugar del ser humano en el cosmos. La relevancia psicológica, moral y política del asunto no puede resaltarse bastante.

Dos errores contrapuestos nos pueden iluminar acerca de la gravedad del asunto. Por una parte, se puede cometer el error cartesiano, combinado con el utilitarista, de creer que toda la naturaleza no es más que una gran máquina, que está a nuestra disposición. Así nosotros podemos tratar las cosas de una manera opuesta al carácter preciso que tienen como especies dentro del universo. Por ejemplo, se puede tratar a las plantas y a los animales como si fueran cosas inertes, sin atender a su carácter especial de seres vivos. Se obra así contra la naturaleza de algunos seres específicos, por considerar que toda la naturaleza es una materia uniforme a disposición del poder manipulador humano. Se puede así uniformar la mirada sobre todas las cosas que no son humanas, vistas como materia sujeta a la explotación. Después hay un paso muy corto para aplicar el mismo proceso desnaturalizador a la naturaleza humana.

El legado del progresismo, como ideología del progreso indefinido y sin límites (*i.e.*, una deformación del ideal racional del progreso), incluye cierta visión prometeica del hombre como el ser capaz de dominar y transformar toda la naturaleza, de cualquier modo que le resulte útil. Un pequeño paso adicional consistió en extender esta visión al hombre mismo, concebido como una materia que está disponible para su manipulación. Esta visión progresista no admite ninguna crítica de tipo moral. Cuando alguien plantea una objeción a alguna de las manipulaciones tecnológicas de los seres humanos (*v.gr.*, selección embrionaria, manipulación genética, clonación), la visión progresista replica que no se puede censurar a la ciencia, o que no podemos repetir el caso Galileo, o alguna falacia por el estilo. Entonces uno puede mencionarles —disculpas sean dadas por la ironía— otros *grandes avances* de la ciencia manipuladora de la naturaleza, como las bombas ató-

micas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki, que tanto ayudaron a terminar rápido la guerra contra Japón; o las cámaras de gas, un invento muy eficaz para asesinar a millones de judíos juntos; o la guillotina, que aceleró las ejecuciones y las hizo menos dolorosas, un invento tecnológico humanitario que facilitó el terror durante la Revolución francesa. Siempre habrá que preguntarse, pues, si la ética no pusiera ningún límite, ¿adónde nos llevarían algunas derivaciones de la ciencia? El progresista simplifica las cosas; su argumento es muy sencillo: *la ética no tiene por qué entrometarse en la ciencia; no tiene por qué censurar a la ciencia*. Por eso es menester recordarle los casos en que la ciencia ha sido usada para algo distinto a lo que está defendiendo él, y que él mismo puede reconocer como maligno. Lo que hay detrás de la inclinación progresista a no reconocer los límites éticos no es una malicia especial, sino una postura filosófica acerca de la naturaleza (aunque por desgracia, cuando se obra en consecuencia, se puede generar una malicia especial). Con esa visión errada, el dominio que el hombre ejerce sobre la naturaleza en algún momento se vuelve contra sí mismo.

El otro error posible consiste en asimilar al hombre con los animales irracionales en tal medida que no se vea la especial dignidad de la persona humana, cómo ella merece un trato esencialmente mejor al de los seres meramente sentientes, incluso al de los brutos superiores. Esta perspectiva también concluye, como la primera visión dominadora de la naturaleza, en que se pueda trasladar hacia el ser humano la actitud dominadora o manipuladora; pero tiene un origen distinto, un origen sobre todo en la teoría de la evolución de Charles Darwin, ideológicamente manipulada. Charles Darwin fue un hombre honesto. Durante gran parte de su vida fue un buen cristiano. Después, con la teoría de la evolución, que él mismo formuló —de manera simultánea con Alfred Russell Wallace—, pensó que ese nivel de explicación implicaba muchas dudas acerca de la necesidad de postular un creador. Si las especies venían unas de otras, y quizá esta idea de la evolución se puede extender a todo lo que existe, parece que no se necesita afirmar la existencia de un creador. De modo que, sin abandonar su moral victoriana —su honestidad estricta—, incurrió en una especie de escepticismo: a veces parece creer en un creador y otras veces parece ponerlo en duda o negarlo.⁴³⁷

⁴³⁷ Cfr. Finnis, *Ruptura, transformación y continuidad...*, cit., pp. 19-21. En relación con Charles Darwin, véase Reale y Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, cit., t. III, pp. 336-341.

Algunos intelectuales de Occidente, después de él, como Aldous Huxley, pensaron que la teoría de la evolución les ofrecía una oportunidad y un alivio respecto de las creencias religiosas, de modo que ya contaban con algo que les permitía ser ateos con un buen nombre. Nótese el momento histórico en el que nos situamos: en la Inglaterra victoriana, todavía muy puritana, donde se sigue percibiendo la gravedad del ateísmo como posición vital. Hoy, en los albores del siglo XXI, han pasado más de ciento cincuenta años y las cosas son distintas. Ahora nadie tiene la necesidad de ser *ateo con buen nombre*. Así, si soy ateo, soy ateo sin excusas: eso ya tiene un buen nombre; si soy agnóstico, soy agnóstico y punto: no debo buscar ninguna teoría científica para basar mi postura religiosa. Sin embargo, lo que muestran estas biografías de hombres como Huxley es que no son casos aislados, sino que se formaron asociaciones de personas más o menos intelectuales que encontraban en ellas y en esas ideas “científicas” (en realidad, ideológicas) el sustento social para poder adoptar y cultivar esas creencias radicales, que iban en contra del orden social oficial. La teoría de la evolución, por lo tanto, tuvo un impacto moral y político inmediato, aparte del impacto que produjo en el cambio de mentalidad de muchísimas otras personas que no usaron la teoría de la evolución como refugio para sus creencias ateas, personas que mantuvieron la fe que tenían y buscaron una forma de hacerla compatible con la teoría de la evolución en lo que tuviera de científica.⁴³⁸

Cuando surge la teoría de la evolución, algunas iglesias cristianas la condenaron, las más literalistas en la interpretación de la Biblia, usualmente llamadas *fundamentalistas*. Otras iglesias la condenaron sólo por un tiempo, como algo escandaloso, como hizo la Iglesia de Inglaterra. Por lo tanto, para los anglicanos no fue tan difícil aceptar la teoría de la evolución. La Iglesia católica no se pronunció sobre el tema durante algunos años, mientras no se estudiara a fondo el asunto. Es la actitud habitual de la Iglesia: se demora un tiempo en pronunciarse sobre cuestiones que implican algo científico y algo moral o de fe religiosa. En este caso, los cristianos vieron de modo claro que la teoría de la evolución iba históricamente unida a un camino de increencia y a una nueva visión acerca del hombre. La teoría en sí misma quizá podía rescatarse, pero el hecho histórico fue que se usó como un arma intelectual para convencer a mucha gente de que no se necesita la llamada “hipótesis de Dios” porque tenemos esta nueva ciencia que nos

⁴³⁸ Cfr. Orrego, Fernando. “Juan Pablo II y La Teoría de la Evolución”, en *Humanitas*, núm. 5, 1997, pp. 79 y 80 y Artigas, Mariano, *Las fronteras del evolucionismo*, Madrid, Libros MC, 1985, pp. 78 y 79.

explica el origen de las cosas. Entonces es comprensible el impulso inicial de todas las tendencias religiosas a decir que esta teoría evolucionista estaba en el error. La Iglesia católica evitó caer en esa tentación y esperó a examinar bien los conocimientos científicos para ver qué aspectos eran hipotéticos y cuáles eran rigurosos. Después de estudiar el asunto, lo dejó como una cuestión de libre investigación científica. Más adelante, varias décadas después, cuando se volvió a plantear el tema en el ámbito católico y cuando mucha gente utilizó la teoría de la evolución para afirmar que el ser humano en su totalidad no era más que materia que cambiaba, entonces la Iglesia intervino con la encíclica *Humani generis* (1950), del Papa Pío XII. Allí se afirma lo siguiente:

El Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente —pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios—. Mas todo ello ha de hacerse de manera que las razones de una y otra opinión —es decir, la defensora y la contraria al evolucionismo— sean examinadas y juzgadas seria, moderada y templadamente; y con tal de que todos se muestren dispuestos a someterse al juicio de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defender los dogmas de la fe. Pero algunos traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y ello, como si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija la máxima moderación y cautela en esta materia.⁴³⁹

La teoría de la evolución, como teoría científica opinable, se refiere de forma exclusiva al cambio y a la evolución de la materia del mundo, incluso al origen que puede tener el cuerpo humano. Esto es algo que puede investigarse de manera libre en el ámbito científico. El Papa les dice así, a los católicos, que no hay nada contradictorio con la fe católica en todo ese conjunto de hipótesis evolucionistas, si se las refiere sólo al cambio de la materia. Tal es el llamado evolucionismo mitigado, que hace que la ciencia se confine sólo a su ámbito explicativo, que es el del cambio de las realidades materiales, las únicas que la ciencia puede medir. A la vez, en esa misma en-

⁴³⁹ Pío XII, *Humani generis*, n. 29.

cíclica, el Papa condena lo que se llamó después el evolucionismo extremo o la ideología evolucionista, que ya no es ciencia. En efecto, si se pretende usar esta teoría para explicar el origen del alma, que no es algo material sino espiritual, o para explicar si Dios existe, entonces se extralimita una supuesta ciencia, ya no es una ciencia rigurosa porque va más allá de su objeto. Siempre se debe afirmar, no sólo por fe, sino también por razón natural,⁴⁴⁰ que cada alma humana es creada por Dios *ex nihilo*, y que, por tanto, no hay ninguna teoría científica que pueda servir de excusa para negar la existencia de Dios —como lo hacían esos científicos del siglo XIX— o para refutar la espiritualidad e inmortalidad del alma racional.

Uno puede leer el estado actual de la discusión acerca de estas teorías y puede ver que hoy hay un debate a nivel científico acerca de cuál es el verdadero alcance de la teoría de la evolución. Van desde los que admiten formas de evolución al interior de especies muy semejantes entre sí, pero nada más allá de eso, hasta los que piensan que la teoría de la evolución debe aplicarse al universo entero, lo cual significa usar la palabra evolución de una manera muy analógica.⁴⁴¹

Ahora bien, cuando la teoría de la evolución tiene este impacto en la mentalidad corriente, que diluye la diferencia entre el hombre y los animales irracionales, entonces estamos en presencia de una operación ideológica y cultural de vasto alcance, que afecta primero a nuestra comprensión de nosotros mismos como especie, pero luego también a nuestro aprecio de la propia individualidad. Cada uno va a tener problemas mucho mayores que los que antes tenía cualquier persona para ser consciente de su propia identidad y de su dignidad eminente. Digámoslo de la siguiente manera. En una época muy cristianizada, por ejemplo, en el siglo XII, decirle a un niño, en el catecismo, que todos los seres humanos somos imagen y semejanza de Dios, era algo claro y sencillo. Está en la Biblia; es lo que enseña la Iglesia, y, en fin, tú mismo ves la diferencia que hay entre los hombres y los animales que andan por ahí en el campo: estamos muy por encima de ellos y nuestra inteligencia es un chispazo de la inteligencia divina. Somos imagen y semejanza de Dios, como simples criaturas, y después, como cristianos por la gracia, somos hijos de Dios. No hay un problema de identidad ontológica del niño, nada de crisis de identidad, o cosas por el estilo tipo siglo XX. O más bien las crisis de identidad están al nivel que en la actualidad igual vemos, cuando un

⁴⁴⁰ *Cfr. infra* cap. XXXVIII.

⁴⁴¹ *Cfr.* Artigas, Mariano, “Desarrollos recientes en evolución y su repercusión para la fe y la teología”, *Scripta Theologica*, núm. 32, 2000, pp. 249-273.

niño no sabe quién es su padre, por ejemplo, o no ha tenido afecto familiar, y, por tanto, eso influye en su propia capacidad de lo que muchos llaman hoy “autoestima”. Esto también pasaba en otras épocas. Cuando alguien ve quebrado lo máspreciado que tiene, que es su propia familia, y ve rotos los vínculos con su propio origen, esa es una de las causas más profundas, a nivel antropológico y psicológico, de las crisis del sentido de su propia valía y de identidad personal. Pero hay un nivel más profundo, que es el de si uno puede conocerse a sí mismo con independencia de saber quién es su padre o su madre o ambos; si uno, con independencia de esos lazos parentales tan preciosos, más allá de ellos, puede considerarse a sí mismo como algo más que un simple animal domesticable, manipulable, como algo más que un simple resultado azaroso de la mezcla de la materia. La fe cristiana y la razón natural estaban muy unidas, aunque la fe cristiana introdujo un cambio en la visión clásica del hombre y una gran profundización. Después de la ideología de la evolución, en cambio, tras ese gran movimiento de personas que abusaron de las evidencias científicas para configurar una imagen del hombre reductivista, entonces sí que surge un problema de identidad personal, de crisis de recta seguridad en uno mismo. De hecho, a uno que tiene la visión clásica del hombre, apoyada en la fe y en la razón, le llama mucho la atención que haya tantos que encuentren el motivo para estar satisfechos o contentos consigo mismos en cosas materiales externas, esos millones de personas haciendo filas para comprar un *iPod*, o el primer *iPhone*, durmiendo a la salida de las tiendas de Apple. *I need one!, I need one!*, gritan, con un alarido histérico que parece sustituir esta serena convicción: *yo soy imagen y semejanza de Dios*. Se cumple en cada persona lo que dice Karl Jaspers sobre la filosofía en general y la cultura: “Si suprimo algo que es absoluto para mí, automáticamente otro absoluto ocupa su puesto”.⁴⁴² Muchas veces es sólo tener dinero o poder lo que lleva a alguien a comportarse con una seguridad en sí mismo que no procede de la conciencia de su propia dignidad como imagen y semejanza de Dios, sino de algo externo.

Hay una visión de sí mismo que está corrompida. La riqueza y el poder son los dos grandes corruptores del alma, en todas las épocas y en todos los lugares; pero que esa imagen degradada se haya enraizado en toda una teoría acerca de lo que es el hombre, eso nos ha venido, en la modernidad, con la teoría de la evolución. El hombre visto como un simio evolucionado, y nada más, es una falta de pensamiento. Es curiosa la coincidencia de dos

⁴⁴² Jaspers, Karl, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madrid, Universidad de Puerto Rico, 1958, vol. I, p. 285.

autores ateos, Martin Heidegger, un antisemita ateo, y su discípula Hannah Arendt, ella judía y atea, con el Papa Benedicto XVI. Los tres afirman que una de las explicaciones más importantes de la crisis de la modernidad ha sido la falta de pensamiento,⁴⁴³ es decir, el no ir a fondo en las cuestiones, porque en este tema antropológico tampoco hay que ser un genio para darse cuenta de las diferencias esenciales entre el hombre y un hámster.

Un famoso experimento pone un tazón con azúcar, que atrae a las abejas exploradoras, dan vueltas alrededor, vuelven al panal, hacen su danza y después llegan todas las demás abejas exactamente al mismo lugar. Se demuestra que las abejas se comunican entre sí y que emiten señales basadas en su movimiento. Son señales que indican un lugar preciso. Nosotros nos demoramos cientos de miles de años en llegar al GPS; las abejas, nada. El experimento tiene una segunda parte: se pone el tazón con azúcar, viene la abeja exploradora, lo descubre, vuelve feliz a comunicar su hallazgo; pero, entre tanto, los científicos ponen el tazón con azúcar a medio metro de distancia, y otro tazón vacío en el lugar donde estaba el bote lleno de azúcar. Cuando llegan las otras abejas se dan vueltas un rato sobre el tazón vacío y se vuelven a su panal. No reparan en el otro. ¿Qué pasa? Sucede que no tienen capacidad para desprenderse de lo concreto, de lo comunicado.⁴⁴⁴

En otro experimento, a un mono lo ponen en una balsa, con un balde de agua, le muestran que eso es agua, lo mojan un poquito, y después ponen un obstáculo de fuego entre él y la comida. Entonces el mono toma el agua y apaga el fuego y llega a la comida. Luego hacen el mismo experimento, pero dejan el balde vacío. El mono se desespera ante el fuego, y no puede apagar el fuego, aunque tiene agua debajo de la balsa.⁴⁴⁵ No es capaz de darse cuenta de que él está flotando arriba del agua y de que ella le ayudaría a apagar el fuego. El agua, para él, es una superficie lisa, cristalina, que refleja el sol. No se da cuenta de que es el agua que sirve para apagar el fuego. No tiene capacidad de abstracción. Hay experimentos científicos para mostrar el alcance de la *inteligencia* en estos animales. Y no tienen esa capacidad de abstraer. Los científicos que piden que los delfines sean catalogados como *personas no humanas*, entonces, reducen la inteligencia a la capacidad

⁴⁴³ Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, n. 19; GA 9, p. 314; y Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, cit., pp. 27 y 28.

⁴⁴⁴ Cfr. Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, cit., pp. 336-339. Sobre el experimento, cfr. Von Frisch, Karl, *The Dance Language and Orientation of Bees*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993 [1a. ed. 1967], y Gould, James L., "Honey bee recruitment: the dance-language controversy", *Science*, vol. 189, n. 4204, 1975, pp. 685-693.

⁴⁴⁵ Cfr. Pardo, Antonio, *Cuestiones básicas de bioética*, Madrid, Rialp, 2010, p. 82.

de relacionar elementos, es decir, a la capacidad de resolver problemas. La verdad es que algunos problemas se pueden resolver sin la inteligencia, sólo con los sentidos internos.

En efecto, de la razón, como algo distinto al conocimiento sensible, derivan un montón de diferencias que se pueden descubrir entre el hombre y el animal bruto: la libertad de elegir, es decir, de ponernos por encima de nuestros instintos; la cultura, esa capacidad de que, a partir de lo que somos en nuestra naturaleza biológica, podemos añadir realidades artificiales, pero que están en continuidad con esa naturaleza biológica. Nada de esto se da en los animales. Entre las categorías metafísicas, hay una que llamamos posesión o *habitus*, que sólo tenemos los seres humanos, según Aristóteles, y que consisten en llevar algo, como llevar anteojos, vestido, etcétera. Los animales irracionales no tienen eso, porque ellos están bien dotados por su instinto y por sus características biológicas para el cumplimiento de sus actividades sólo biológicas: alimentarse, crecer, reproducirse... Los que más se acercan a crear cosas que van más allá de la individualidad siempre lo hacen de la misma manera, como con una programación instintiva; por ejemplo, los pájaros, que hacen nidos. Hay unas especies de pájaros que hacen nidos y son monógamos. Las abejas hacen sus panales. Pero el ser humano crea en otro sentido (nunca en su sentido absoluto, de hacer algo *ex nihilo*), y crea realidades e instituciones que van más allá de todo lo que está en su biología. No hay nada en su biología que lo predetermine a construir una ciudad o un edificio, o un avión o una computadora. Su biología es la base de muchas realidades culturales, pero no las explica del todo. El matrimonio, por ejemplo, y la familia, como instituciones culturales, trascienden y a la vez integran los datos biológicos. Los animales más gregarios, cuando establecen relaciones de pareja, lo hacen por instinto, no por una institución culturalmente conformada o concretada, como pasa con el ser humano. Nosotros tenemos que pensar cuál será la mejor manera de organizar socialmente la procreación y la educación de los hijos. Y entonces, por encima de la inclinación sexual y en continuidad natural y racional con esa inclinación, hay una configuración cultural del matrimonio y de la familia, que son instituciones a la vez naturales y culturales. Eso hace posible que fallemos, como podemos construir aviones que se caen; podemos constituir matrimonios que fallen, en su particularidad, a pesar de regular adecuadamente la institución matrimonial, como asimismo instituciones matrimoniales que fracansen, como, por ejemplo, se ha visto en las culturas poligámicas o divorcistas.

La música, el arte, todo eso es cultura, se crea por encima de lo biológico e instintivo. Después, el ser humano es en esencia religioso. El siglo XX es el

primero en el cual ha habido masas de gente que se consideraba atea, es decir, muchísima gente que en forma explícita se declaraba atea. Sin embargo, la religión renace allí donde se la quiso destruir. La religión está ínsita en la naturaleza racional del ser humano: porque tiene razón, el hombre es capaz de ir más allá de lo sensible. Por lo tanto, intenta buscar una conexión con el origen último de toda esta realidad que existe. Los antropólogos empíricos, allí donde encuentran cultura, arte, religión, saben que esos huesos no son de simios superiores, sino de humanos. La religión va unida a la creencia en Dios o en dioses y usualmente también a la creencia en la inmortalidad del hombre, de su alma, de su espíritu. Asimismo, los signos de creencia en la inmortalidad, como lo son ciertas formas de enterramiento, de culto a los antepasados, etcétera, son tomados por los antropólogos como una señal de que allí se encuentra un asentamiento humano, por muy primitivo que haya sido. El hombre es, pues, un animal religioso porque es racional.

Enseguida, Aristóteles dice que el hombre es un animal político; hay animales gregarios, es decir, que forman una sociedad, porque viven juntos en manada, pero la politicidad del hombre no se refiere a las simples relaciones instintivas de una manada, sino que se refiere a relaciones personales que, cuando se llega a la culminación, dan origen a la constitución de una ciudad. El matrimonio y la prohibición del incesto, en la especie humana, originan relaciones del todo únicas, que no se dan en ninguna otra especie biológica, de ser padre e hijo, hermano, primo, marido y mujer, y así se va extendiendo la sociedad siempre en relaciones interpersonales. En las especies biológicas hay apareamiento entre macho y hembra, pero después la sucesión de los pequeños simios engendrados, por ejemplo, no establece ninguna relación entre ellos. En el ser humano, surgen formas de autoridad que no son equivalentes al dominio del macho más fuerte sobre la manada. Hay algunos filósofos que piensan que eso es la política, el dominio del más fuerte sobre la manada. En la medida en que los humanos se han convertido en una masa amorfa, manipulable, esta tesis se convierte en una realidad (una profecía autocumplida). Pero no es que sea así la política en su esencia. Por el contrario, la política es esencialmente autoridad de hombres libres sobre hombres libres con vistas al bien común. Incluso se pueden turnar en el mando, y no es contrario a la dignidad de ninguno de ellos el mandar ni el obedecer. Eso implica una politicidad esencial, que pone al hombre por encima del animal. Por eso también los filósofos políticos ven una cierta degradación en el hombre que es puramente privado, es decir, el hombre que se dedica solo a sus negocios, y a comer, crecer, reproducirse. ¿Qué diferencia hay entre esto y una planta, o entre esto y un simio? Los filósofos políticos

piensan que todavía falta algo, algo esencial: la filosofía, la contemplación de la verdad, el tiempo fuera del negocio, y la política, pues la mirada hacia los asuntos públicos y la acción directiva hacia el bien común ponen al hombre por encima del animal. En este punto es superior el progresismo al liberalismo. Los liberales tienden a privatizarse, mientras que los progresistas piensan que el ciudadano no puede ser plenamente ciudadano si se privatiza; debe estar en el ámbito público de alguna manera. El hombre es un animal político, y eso lo destaca por sobre los animales gregarios. En una comunidad política también podemos distinguir entre aquellos seres humanos que viven interesados en los asuntos públicos —no siempre ejerciendo cargos públicos, sino también viviendo como ciudadanos activos— y aquellos que viven sólo como animales gregarios. Aristóteles pensaba que esto era vivir como esclavos, aunque fueran libres de manera aparente.

Por último, cabe mencionar el lenguaje como diferencia esencial entre el hombre y los animales irracionales. En sentido estricto, más allá de la analogía de la comunicación sensible entre los brutos, sólo el animal racional habla. Por cierto, cabe hacer una comparación. Los animales irracionales se comunican por señales, y sus señales son siempre una voz concreta o un movimiento concreto que expresa otra realidad concreta, pero que no pasan por la significación de algo abstracto. Por eso, los signos que usan los animales son naturales, es decir, son los mismos en todos los individuos de la especie. Las señales que hacen las abejas son iguales en todas las abejas, para indicar cosas muy concretas. Los animales que nosotros conocemos más, que son los animales domésticos, también expresan su interior mediante signos exteriores, concretos. Los seres humanos también lo hacemos; por ejemplo, podemos gritar de dolor, o llorar. Un perro puede aullar, pero cuando aúlla expresa algo que le pasa por dentro. En los animales irracionales hay comunicación de estados interiores mediante la expresión de señales exteriores e incluso hay comunicación entre ellos utilizando estas voces. Un perro puede ladrar a otro comunicándole ira, una amenaza de lucha, o al revés, temor si va huyendo, y los delfines igual. Es curioso: los científicos que hacen experimentos con delfines han descubierto estos códigos tan precisos, tan increíbles, como medios exteriores de comunicación, pero hay algo que no han descubierto, y es que haya grupos de delfines con idiomas distintos, es decir, que tengan signos convencionales. Nosotros los seres humanos tenemos signos convencionales, esto es, sonidos concretos, pero aquello que significan depende de un acuerdo, de una convención. Dos seres humanos a los que les den un martillazo en el pie van a emitir un signo natural más o menos similar, un grito y una expresión de ira, quizá,

o de dolor o tristeza; pero si quieren expresar eso lingüísticamente lo van a hacer de modo distinto dependiendo del idioma que hablen. En castellano, vamos a decir, por ejemplo, “me duele”; pero *me duele* es la expresión abstracta de una cosa muy concreta. La diferencia entre la labor del médico y la del veterinario, o entre el médico y el pediatra, es que el animal bruto por naturaleza no posee la habilidad del lenguaje y el niño pequeño todavía no ha desarrollado su lenguaje abstracto. El lenguaje del hombre con uso de razón expresa el dolor, pero lo expresa pasando por una convención y un concepto abstracto, el concepto abstracto de dolor. Hay un dolor concreto, pero también un concepto abstracto de dolor. Yo puedo decir: “Me duele”, “me alegra”. Por eso los humanos podemos mentir, y los animales no pueden mentir. ¿Por qué no pueden mentir los animales? Porque no pueden separar la expresión que emiten de aquello que sucede en su interior. En cambio, nosotros podemos hacerlo, y no sólo porque seamos libres de mentir, sino que podemos de hecho mentir porque poseemos la capacidad de separar nuestro lenguaje de lo que está dentro y que es expresado por el lenguaje. El hombre es el único animal que habla.