

Según la tradición judeo-cristiana, la primera pareja humana fueron Adán y Eva, creados directamente por Dios. Vivieron en el Paraíso, hasta que, por desobediencia al mandato divino, fueron expulsados y obligados a “ganarse el pan con el sudor de su frente”.

Según la tradición de la filosofía griega, el hombre es un “animal racional” que se distingue de los animales en que posee “razón”, *noûs*, *lógos*, lenguaje, que los latinos llamaron *mens*, *ratio*.

La antropología que va de Aristóteles a Kant es una psicología racional (en Descartes es el tratado *De homine*). La antropología comienza a adquirir con Kant un sentido pragmático que continuará desarrollándose en todo el siglo XIX con los nuevos descubrimientos de la biología, la medicina, la arqueología, la antropología física, etc. Sobre estos nuevos avances de las ciencias naturales, la *Naturphilosophie* del romanticismo e idealismo alemán elaborará especulaciones esotéricas, que la *Naturwissenschaft* del positivismo y las teorías evolucionistas de Darwin echarán por tierra. La antropología científica sustituye a la psicología racional y a las especulaciones de la *Naturphilosophie*.

«El método de la Antropología científica es no solo distinto sino opuesto al de la Psicología racional. Si este partía de la distancia infinita e inconmensurable que había entre el hombre y los demás seres de la naturaleza, la Antropología científica, y muy en particular la evolucionista, actuaba en sentido exactamente contrario a ese: lo que veía eran las semejanzas entre el mundo animal y el humano, de tal modo que las diferencias eran solo de grado. Esto obligaba a encuadrar la especie humana dentro de su contexto natural, fuera del cual carecía de toda realidad. De ahí que todo este movimiento diera origen al nacimiento de la Ecología. Ese término fue acuñado por el médico y biólogo evolucionista Ernst Haeckel, en 1866, en su *Generelle Morphologie der Organismen*. El ser humano no es nada sin su contexto. Hablar de él sin tener en cuenta todo el mundo de la vida, es una pura abstracción.

Esto explica el énfasis que el siglo XIX puso en la búsqueda del lugar que la especie humana ocupa en el conjunto de los seres vivos. Es el tema del “puesto del hombre”. [...]

Este debate sobre el puesto del hombre en la naturaleza tenía una razón de fondo muy importante. El asunto era si la especie humana pertenecía al mismo grupo zoológico que los monos antropoides, y por tanto si podía proceder por evolución de estos.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 420-421]

Tras la revolución científica de los últimos siglos, las ciencias naturales modernas ven al hombre como producto final y tardío de la evolución de los seres vivos, que solo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complejidad y complicación con que se combinarían en él energía y facultades ya existentes en la naturaleza infrahumana.

Las teorías evolucionistas, surgidas con la publicación de *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life* (1859) de Charles Robert Darwin (1809-1882), suscitaron la discusión sobre el puesto de la especie humana en el conjunto de los seres vivos. Charles Darwin, en su libro, se limitaba a insinuar que la teoría de la evolución de las especies se debería aplicar también a la pregunta sobre el origen de los seres humanos. Pero Darwin no aventura ninguna tesis concreta sobre el tema del origen o el puesto del hombre en el conjunto de las especies. El debate surgió después.

PUESTO DEL SER HUMANO EN LA ESCALA DE LOS SERES VIVOS

En la primera mitad del XIX, el idealismo y romanticismo de la *Naturphilosophie* dominó tanto la ciencia como la filosofía. En la segunda mitad del siglo XIX, frente a una filosofía de la naturaleza idealista y romántica, se fue imponiendo otra estrictamente realista y experimental. Fue la reacción del positivismo filosófico al romanticismo idealista. De la confrontación entre idealismo y positivismo en las ciencias naturales y la aparición de las teorías evolucionistas surgió la polémica sobre la peculiaridad de la especie humana y su lugar especial y privilegiado en el proceso de la evolución de los seres vivos. Fue el debate conocido como "el puesto del hombre en la naturaleza": representa la especie humana un salto cualitativo en el proceso evolutivo de las especies o es, por el contrario, una rama más colateral, un eslabón perdido, en el árbol de la evolución.

La filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán

Friedrich Wilhelm Joseph **Schelling** (1775-1854) con su obra *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) sistematizó los principios del conocimiento de los fenómenos naturales y la relación entre ciencias naturales y filosofía del romanticismo alemán.

Fichte partía de la posición del yo, que planteaba la radical dualidad del y el no-yo. Esta escisión suscita en el idealismo alemán el problema de la distinción entre el reino de la naturaleza y el reino de la libertad. Los idealistas ponen en relación estos dos modos tan diversos de ser: naturaleza y espíritu. Este es el problema de Schelling que soluciona recogiendo las aportaciones de la ciencia natural de su tiempo (química y biología), que él interpreta con excesiva libertad y fantasía. La naturaleza es inteligencia en "devenir", espíritu que llega a ser, es un lento despertar del espíritu. Esta vinculación de naturaleza y espíritu se manifiesta especialmente en el organismo vivo o en la obra de arte, cada uno en su esfera respectiva. El absoluto que está en la base de ambos se revela en la historia, en el arte y en la religión.

En el "sistema de la identidad", Schelling establece como puente entre la naturaleza y el espíritu algo que sea espíritu y naturaleza, el momento en el que naturaleza y espíritu son *idénticos*. Hay una zona común en la que la naturaleza es espíritu y el espíritu, naturaleza. Esta identidad no se puede expresar conceptualmente, según Schelling, sino solo mediante la *intuición intelectual (intellektuelle Anschauung)*. Esta *identidad es indiferencia*. De esta identidad decía Hegel que era como la noche, "donde todos los gatos son pardos".

En una tercera concepción o sistema, influido por las ideas evolucionistas, Schelling renuncia a la identidad y explica la realidad como un despliegue o evolución que se va desarrollando en grados: pasa la naturaleza inorgánica a naturaleza orgánica, y de esta a espíritu. La realidad va evolucionando hasta llegar a la forma suprema: la libertad humana. La naturaleza despierta y se va levantando por grados hasta llegar a la libertad.

La *Naturphilosophie* del idealismo alemán parte de la experiencia romántica de la naturaleza, dialoga con la ciencia de la época, pero incorpora también elementos tomados de la teología y de la mística, de la mitología y de la tradición teosófica, como la teosofía de Jakob Böhme (1575-1624), místico y teósofo luterano. Los filósofos románticos de la naturaleza buscan semejanzas, analogías y correspondencia en todo, buscan en las cosas reales símbolos de otras realidades trascendentales. Desde Galileo la ciencia se había alejado de la filosofía. Los filósofos románticos quieren volver recuperar la ciencia para la filosofía, pero interpretan los descubrimientos de las ciencias modernas desde supuestos teológicos y esotéricos, abusando de las generalizaciones y estableciendo conexiones entre fenómenos apoyándose en simples analogías.

La *Naturphilosophie* promueve una visión de la realidad natural muy cercana a la mitología y a la poesía e interpreta los conocimientos alcanzados por las ciencias naturales dentro de los esquemas especulativos de la filosofía idealista. Para Schelling, "la naturaleza no es el espíritu visible, y el espíritu es la naturaleza invisible [...], lo que llamamos naturaleza es un poema cuya maravillosa y misteriosa escritura sigue siendo para nosotros indescifrable. Pero si se pudiera resolver el enigma, se descubriría en él la odisea del espíritu".

Schelling acabó postulando una mitología o una capacidad mitologizadora de la mente humana. Schelling anticipa al neokantianismo de Cassirer, con su idea del mito como forma simbólica de la mente.

«Dos fueron las ideas fundamentales de todo el movimiento de la *Naturphilosophie*: el vitalismo o panvitalismo, por una parte, y la teleología interna, por otra. En el orden externo del conocimiento (*Verstand*) la realidad aparece como múltiple, disgregada, azarosa, etc., pero desde la facultad más elevada de la razón (*Vernunft*) todo adquiere interna unidad, y la realidad muestra su secreta armonía, que en el fondo no hace más que ser expresión de la propia vida divina. De este modo, construyeron un "saber trascendental" sobre la realidad, que en la segunda mitad del siglo el

movimiento positivista buscará pulverizar, proponiendo como alternativa una visión de la realidad que en vez de vitalista será mecanicista, y frente a la teología interna de la naturaleza defenderá su carácter azaroso.» [Gracia, Diego, o. c., p. 540]

La publicación de *El origen de las especies* (1859), de Charles Robert Darwin, sentó las bases de una teoría de la evolución no solo distinta sino totalmente opuesta a las doctrinas de la *Naturphilosophie* y sus místicas especulaciones. Las especies procedían unas de otras por el mecanismo de la "selección natural": proceso de adaptación al medio y sobrevivencia del más apto.

El positivismo de Auguste Comte (1798-1857)

El positivismo de Comte significa la negación de cualquier forma de metafísica. Parte de la convicción de que solo las ciencias físico-matemáticas son capaces de conocer, guiadas por el método de Galileo. Renuncia a fijar las causas primeras de las cosas, para conformarse con la determinación de los hechos por medio de las leyes naturales.

La filosofía del progreso de Comte se basa en una ley histórica, la "ley de los tres estadios", que explica la evolución del saber a lo largo de los siglos, cuya meta es el estadio positivo de la humanidad.

Comte establece la ley fundamental de la historia y del progreso, con tres estadios o momentos del proceso evolutivo de la humanidad: el teológico, el metafísico y el positivo. En este último estadio no reina el Espíritu absoluto hegeliano, sino el cientificismo y la organización racional del mundo.

En el estadio teológico el hombre ve la naturaleza como un conjunto de fuerzas independientes y misteriosas, a las que busca comprender por medio de la determinación de sus causas primeras y últimas. Es el "régimen de los dioses" y pasa por tres etapas: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. El método de conocimiento es la imaginación y la forma social es la teocracia, en la que el poder viene directamente de Dios.

En el estadio metafísico se busca una comprensión absoluta de la naturaleza por medio de la determinación de sus causas primeras. Ahora los agentes sobrenaturales son sustituidos por entidades ocultas de las cosas: es el "régimen de las entidades". En este estadio evolutivo, el conocimiento sigue dependiendo en lo esencial de la imaginación. El poder político se basa en los principios jurídicos y en la tesis del contrato social. Es una época típicamente revolucionaria.

El estadio positivo se opone frontalmente a los anteriores en que su régimen intelectual rechaza la búsqueda de causas primeras y busca limitarse a los hechos y a las leyes que las regulan. Renuncia a buscar los "porqués" y se conforma con el "cómo" o causa inmediata de los fenómenos. El método de la imaginación de los estadios anteriores es sustituido ahora por el de la razón entendida "positivamente". Una vez que se instaure en la sociedad el régimen positivo, se superará finalmente la época de las revoluciones y se alcanzará el equilibrio entre orden y progreso. La sociedad estará gobernada

científicamente, gracias a la nueva ciencia de la Sociología. La sociedad resolverá los conflictos según leyes infalibles.

EL PUESTO DEL SER HUMANO EN LA NATURALEZA

En el debate sobre “el puesto del hombre en la naturaleza”, los científicos idealistas defendieron la tesis de que la especie humana tenía un lugar de excepción en el árbol de la evolución biológica, de modo que no se podía pensar en un salto cualitativo a partir de la línea evolutiva de los antropoides.

Uno de los máximos defensores de esta tesis fue el biólogo británico **Richard Owen** (1804-1892) con sus obras *Lectures on the Comparative Anatomy and Physiology of the Invertebrate Animals: Delivered at the Royal College of Surgeons, in 1843*. London, 1843, y *Lectures on the Comparative Anatomy and Physiology of the Vertebrate Animals: Delivered at the Royal College of Surgeons of England, in 1844 and 1846, Part I. Fishes*. London 1846-81.

El paleontólogo y anatomista británico Richard Owen (1804-1892) es una de las figuras centrales de la biología decimonónica. Estuvo enormemente influenciado por la *Naturphilosophie* del idealismo y romanticismo alemanes, y más en concreto por la biología de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) y Lorenz Oken (1779-1851), naturalista alemán y uno de los representantes más sobresalientes de la *Naturphilosophie* romántica. El sistema de Oken está basado en la idea de Schelling de las fuerzas antagonistas que, tratando de anularse, son responsables de la actividad que gobierna a todos los objetos, vivos e inertes, que componen el Cosmos.

En 1807 Lorenz Oken publica su obra *Sobre la significación de los huesos del cráneo*, donde expone la teoría de que el cráneo es un conjunto de varias vértebras modificadas, cada una de ellas asociada a uno de los sentidos. Esta teoría está, para Oken, profundamente vinculada a su filosofía: los huesos representan el polo terroso y pasivo de la Naturaleza y los nervios el polo solar y activo (creatividad de la materia). Oken estableció un paralelismo entre las vértebras del cráneo y las que conformaban la columna vertebral, de modo que la cabeza repetía la estructura del tronco. Richard Owen llevó a sus últimas consecuencias la teoría vertebral del cráneo de Oken. Siguiendo las ideas románticas sobre la naturaleza, Owen defendió la absoluta singularidad de la especie humana.

Tras la publicación de *El origen de las especies*, se enfrentó a Charles Darwin a propósito de la teoría de la evolución por selección natural. Owen admitía la teoría darwiniana de la evolución por selección natural solo para la evolución de las especies animales, pero no para la especie humana.

En cuanto a la cuestión de si la especie humana pertenece al mismo grupo zoológico que los monos, es decir, si puede proceder por evolución de los antropoides, Richard Owen defendió la singularidad de la especie humana. Según Owen había que crear una nueva subclase taxonómica que encuadre al ser humano y lo distinga de los demás mamíferos. Elaboró así una nueva

taxonomía para separar al ser humano de los primates. La especie humana pertenecería a la subclase *Archencephala*, que distinguía a la especie humana del resto de los primates por la especial morfología del cerebro humano.

La ascendencia común puede explicar la homología, pero no la define. De hecho, señala Owen, existen estructuras homólogas no ya entre diferentes especies, sino en un mismo organismo (las vértebras, por ejemplo), que no tiene sentido atribuir a la comunidad de descendencia.

La concepción de Owen de la *scala naturae* no era la de una escala lineal, sino que la consideraba repleta de ramificaciones, concepción que hereda de Karl Ernst von Baer. Dentro de cada categoría taxonómica, Owen creía en la existencia de un desarrollo gradual y progresivo.

Al igual que Darwin, Owen concibió la evolución como un proceso de divergencia creciente, pero se negó a aceptar que una fuerza externa a los propios organismos como la selección natural pudiera explicar este proceso. Al contrario, Owen atribuyó esta divergencia histórica a dos grandes fuerzas internas: una fuerza estructural, que regularía las semejanzas, y una fuerza adaptativa, que daría lugar a la diversificación de las formas. La selección ambiental de la variación fenotípica no es suficiente para explicar por qué se generan ciertas formas y no otras.

Thomas Henry Huxley (1825-1895), *Evidence as to Man's Place in Nature*. Londres, 1863, fue un Defensor de la teoría de la evolución. Aunque en un principio se opuso a la teoría de Lamarck sobre la transmutación, tras la publicación de *El Origen de las Especies*, de Darwin, Huxley se convirtió en el primero y más acérrimo defensor de la teoría de la evolución por "selección natural", ganándose así el apodo de *Darwin's bulldog* (el Bulldog de Darwin).

Fue famoso su debate en 1860 con el obispo de Oxford, Samuel Wilberforce, en el que preguntado por el obispo si era heredero del mono por vía materna o paterna, Huxley le contestó con una frase mordaz: «prefiero descender de un simio antes que de un obtuso como usted».

Una de las conclusiones importantes a la que llegó Huxley en sus investigaciones de anatomía comparativa fue que las aves evolucionaron a partir de dinosaurios, mayormente, los carnívoros pequeños (Theropoda). Esta idea es apoyada ampliamente hoy en día.

Huxley se enfrentó a Owen en el terreno de la homología y la teoría del arquetipo. Huxley admitió las homologías especiales, interpretándolas como debidas a la ascendencia común, pero rechazó las homologías seriales (en particular, la teoría vertebral del cráneo).

Huxley se concentró en el estudio de los orígenes del ser humano, y concluyó que el homínido estaba emparentado con los monos. En esto se opuso a Richard Owen, para quien el ser humano se diferenciaba claramente del resto de los animales por la estructura anatómica de su cerebro. Para Huxley este argumento no concordaba con los hechos contrastados, y fue

refutado en varios artículos y conferencias, resumidos en 1863 en *Evidence as to Man's Place in Nature*. Este libro estaba llamado a ser el origen de un género literario muy cultivado en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX: el lugar del hombre en la naturaleza.

Según Huxley, el hombre difiere menos del chimpancé y del orangután que estos del resto de los monos; la diferencia entre el cerebro del chimpancé y el del hombre es poco menos que insignificante si se la compara con la que existe entre el cerebro del chimpancé y el del lemúrido. Huxley probó que las peculiaridades morfológicas del cerebro humano de las que hablaba Owen no eran tales. Las diferencias entre los seres humanos y los chimpancés eran menores de las que se daban entre estos y los primates más pequeños.

En resumen, la especie humana debía ser considerada zoológicamente como una más del grupo de los primates. El puesto del ser humano en la naturaleza es el de un primate algo particular y de características singulares, características provocadas por el mismo mecanismo que posibilitó las otras diferencias entre los animales, según la teoría de la evolución de las especies establecida por Darwin.

Pero si la evolución fue la que provocó la aparición de la especie humana sobre la tierra, ¿cuál fue el mecanismo concreto causante de esta aparición? Para Huxley, ese mecanismo fue el mismo que dio origen a las demás especies.

«Pero esto es lo que comenzó a verse problemático. Los nuevos argumentos no eran ya los de las peculiaridades morfológicas del cerebro humano, sino el hecho sorprendente de que los especímenes humanos tiene características biológicas muy "primitivas", en el sentido de "no especializadas". Ello significa que filogenéticamente tienen mucho de "arcaicas", lo cual hace muy difícil verlas como el término o fin de la evolución, en vez de como algo biológicamente muy originario. Especialización quiere decir pérdida de plenitud de posibilidades encerradas en un órgano no especializado, en favor del desarrollo máximo de una de esas posibilidades a costa de las demás. [...] La ley de Dollo afirma que las funciones perdidas no pueden recobrase nunca. Dado que tales atrofiaciones son procesos parciales interno de las especializaciones, la ley afirma el carácter de irreversibles que tienen las especializaciones ya conseguidas, en su calidad de metas finales de la evolución orgánica; metas que se alcanzan en todos los mamíferos, pero no en la especie humana. Desde el punto de vista biológico no cabe imaginar que los órganos ya especializados pudieran retroevolucionar hacia forma no especializadas, es decir, a aquellas que contienen toda la plenitud de posibilidades. Como comenta Arnold Gehlen, "este problema es el fundamental en la doctrina del origen y procedencia del hombre: poder probar que los órganos esencialmente humanos no están especializados; es decir, que son embrionarios o arcaicos".

La gran dificultad de aplicación de la teoría evolucionista a la especie humana está en que el proceso evolutivo tiende a la especialización, en

tanto que en el caso humano parece como si lo no especializado procediera de lo especializado. [...] Gehlen añade que quien quiera situar a la especie humana en el tronco de los primates, necesitará, por ello, añadir una "hipótesis suplementaria" que dé razón de por qué en este caso no se cumple la ley de la irreversibilidad evolutiva de Dollo".» [Diego Gracia, o. c., p. 544]

La ley de irreversibilidad de Dollo (ley de Dollo, principio de Dollo o ley de la irreversibilidad evolutiva) es una hipótesis propuesta en 1893 por el paleontólogo belga de origen francés Louis Dollo afirma que «un organismo nunca regresa exactamente a un estado anterior, incluso si se encuentra en condiciones de existencia idénticas a aquellas en las que ha vivido anteriormente... siempre guarda un rastro de las etapas intermedias por las que ha pasado». Una vez que un organismo ha evolucionado en cierto modo, no volverá exactamente a una forma anterior.

La aseveración a menudo se interpreta erróneamente afirmando que la evolución no es reversible, o que las estructuras y órganos perdidos no pueden reaparecer de la misma forma por ningún proceso de devolución. Según Richard Dawkins, la ley es «en realidad solo una declaración sobre la improbabilidad estadística de seguir exactamente la misma trayectoria evolutiva dos veces, en cualquier dirección». Stephen Jay Gould sugirió que la irreversibilidad excluye ciertas vías evolutivas una vez que han surgido formas amplias. Esto es sólo válido a nivel de especie, y no es válido, por ejemplo, a nivel de caracteres individuales de las especies.

Hermann Klaatsch (1863-1916), biólogo, médico, anatomista, antropólogo físico y evolucionista alemán – *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*, Jena, 1911 –, fue el oponente de Thomas Henry Huxley. Para Klaatsch la especie humana tiene peculiaridades muy "arcaicas" y evidencia un carácter inadaptado, deficitario y poco especializado, frente al muy especializado de los antropoides. Esto le llevó a concluir que el ser humano es un mamífero más primitivo que los monos antropoides, e incluso que la mayoría de los mamíferos. Todos los mamíferos, por estar especializados en su adaptación al medio, están determinados y se encuentran en un callejón sin salida desde el punto de vista biológico: no pueden evolucionar, no pueden salir de sus mecanismos biológicos predeterminados. Solo la especie humana, muy primitiva y muy poco especializada biológicamente, dispone de una capacidad de evolucionar muy elevada, a costa de una falta de adaptación al medio.

El carácter deficitario del ser humano, su arcaísmo biológico, lleva a suponer que durante su evolución tuvo que vivir en un medio especialmente propicio, un auténtico "paraíso", pues de no ser así hubiera desaparecido como especie, ya que un ser no especializado, antes de adquirir una inteligencia instrumental, solo pudo haber sobrevivido en el "seno maternal de la naturaleza" (A. Gehlen).

Según Hermann Klaatsch, fue el antropoide el que se alejó de la línea humana y no al revés.

«Para Klaatsch el hombre posee un árbol genealógico propio que alcanza hasta el terciario, es decir, que las formas primitivas, en las que existían dispositivos para propiedades específicamente humanas, las continuaron educando, evolucionando lentamente hacia el hombre, mientras que los demás primates, aun cuando procedentes de la misma raíz, no pudieron seguir el ritmo de esa evolución, permanecieron atrás y más pronto o más tarde intentaron otros caminos que los alejaron de la línea humana, de tal manera que en verdad (para decirlo de un modo grosero) el hombre no procede del mono, sino que el mono procede del hombre.» [Gehlen, Arnold: *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987, p. 109]

Se sabe que cuanto más adaptada o especializada está una especie, más difícil es que evolucione. La especie humana es la que menos adaptada está al medio, por lo cual parece más "primitiva" que las otras especies. La especie humana hay que situarla en un lugar especial dentro de la evolución de las especies. Es un árbol genealógico propio, más antiguo que el de los antropoides.

«Cuanto más evolucionada, mayor grado de adaptación al medio tiene una especie, y cuanto menos evolucionada se halla, más inadaptada es. Esto es lo que dio lugar a la amplia literatura sobre el "carácter deficitario" de los individuos de la especie humana. El representante más caracterizado de esta tesis en el mundo cultural español fue don Miguel de Unamuno. En el alemán, el texto que de algún modo cierra la polémica o la sitúa a un nuevo nivel, propio ya del siglo XX, fue el que escribió en 1928 el filósofo alemán Max Scheler y que lleva el título *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, el puesto del hombre en el cosmos.» [Diego Gracia, o. c., p. 545-546]

EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

La peculiaridad de la especie humana desde el punto de vista biológico consiste en su sorprendente inadaptación biológica al medio, su "inmadurez" e "inespecificidad" biológicas, su capacidad para suplir tal deficiencia creando cultura, pensamiento, "vida del espíritu". Este tema del mundo del espíritu comenzó a interesar no solamente a los biólogos sino también en los filósofos.

Max Scheler (1874-1928), filósofo alemán, de gran importancia en el desarrollo de la fenomenología, la ética y la antropología filosófica, publicó en 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (*El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938) con el propósito de ubicar el ser del hombre en la totalidad de los entes, o del cosmos. Este ensayo corresponde a la última obra del filósofo.

Siguiendo las tesis de Klaatsch, Scheler hace una dura crítica de las teorías que reducen al ser humano a la condición de *homo naturalis*. Pero, según la propia biología, la especie humana es un fracaso biológico, "un callejón sin salida de la naturaleza".

«Todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo y de Dios?» [Max Scheler: "Acerca de la idea del hombre", en *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, Gesammelte Werke, Band 10. Bouvier, 1954-1998].

«Basado en los estudios y aportaciones de la biología, y muy en especial en los de Klaatsch, autor al que cita repetidamente, y siempre de modo laudatorio, Scheler asume la conclusión de los estudios biológicos, ciertamente extraña y negativa, de que lejos de ser la especie humana la "coronación del desarrollo vital", en ella "la vida ha dado un *faux pas* y se ha metido en un callejón sin salida". Es lo que llevó al escritor y filósofo español Miguel de Unamuno [1864-1936] a hablar del "sentimiento trágico de la vida": "El hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad". Es la enfermedad propia de un inadaptado al medio, y por tanto de quien no cumple con las leyes de la evolución biológica. Por eso, añade Scheler, no tienen razón quienes hacen del ser humano el último y máximo desarrollo de la evolución, la especie en la que la capacidad instrumental ya presente en los animales adquiere su máximo desarrollo, dando origen a lo que conocemos con el nombre de "civilización". Porque ello no explica lo que de veras es propio y característico del ser humano, que es lo no instrumental, el mundo del espíritu y de la cultura. Cultura no se identifica con civilización. Y lo propio y específico del ser humano no es la "civilización" instrumental sino la "cultura" espiritual.» [Diego Gracia, o. c., p. 549]

Scheler dirá que habrá que encontrar el quid que diferencie al hombre de los otros reinos. Las especies zoológicas son el *reino de la vida*, la especie humana es el *reino del espíritu*. El espíritu se opone a la vida. En cuanto a los griegos, hallaron esa diferencia "cualitativa" en la "razón" o logos.

Scheler preferirá, en cambio, la palabra "espíritu", por la que lo estrictamente humano puede captar intuitivamente las esencias de todos los seres y vivir instalado -solamente él- en el mundo de los valores. Así, hombre es tanto como ser espiritual, o "persona".

«Lo específico del ser humano es tener una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esta palabra para caracterizarlos es *espíritu*. Y denominamos *persona* al *centro* activo en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales "de vida", que, considerados por dentro, se llaman también centros "ánimicos".» [Scheler, A.: *Philosophische Weltanschauung*, 1968, p. 27]

La idea de persona de Scheler no significa una sustancia, como en la concepción antigua y medieval, sino que es el centro de los actos

espirituales. El mundo del espíritu es no solo distinto sino opuesto a la vida biológica; el ser humano es "el asceta de la vida", el animal "que sabe decir no", que sabe poner entre paréntesis (la *epoché* de la fenomenología) el mundo de la vida.

Scheler rechaza el dualismo cartesiano. Alma y cuerpo son caras de un mismo ente. El alma no es una sustancia, y menos una sustancia localizada en ninguna parte del cuerpo, como sostenía Descartes. Pero esta estricta supresión de la diferencia entre cuerpo y alma deja en pie, sin afectarla, la distancia radical entre la "vida" y el "espíritu".

La propiedad fundamental del ser espiritual es la libertad total ante la presión de lo orgánico. Es libre, asimismo, ante los requerimientos del mundo circundante. Está abierto al mundo. Ese mundo le ofrece resistencias y a través de ellas se constituyen los "objetos". Decir "espíritu", es decir "objetividad". A todas estas diferencias el hombre añade la conciencia de sí, por la cual puede objetivarse a sí mismo y a todas sus vivencias psíquicas.

«Comparado con el animal, que dice siempre sí a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad (...) En este sentido ve también Sigmund Freud en el hombre el represor de sus impulsos, en su obra *Más allá del principio del placer*. Y sólo porque es esto, puede el hombre edificar sobre el mundo de su percepción, un reino ideal del pensamiento; y, por otra parte, puede canalizar, sublimándola, la energía – latente en los impulsos reprimidos–, hacia el espíritu que habita en él.»

«La propiedad fundamental de un ser "espiritual" es su *independencia, libertad o autonomía existencial frente a los lazos y la presión de lo orgánico*, de la "vida", de todo lo que pertenece a la "vida".» [Max Scheler: *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 55]

«La conciencia de sí mismo, la conciencia del mundo y la conciencia de Dios definen eso que Scheler denomina "el puesto del hombre". ¿Dónde? Desde luego no en la naturaleza, ni en la vida, sino en el espíritu, en el mundo del espíritu. Por ello, el ser humano es espiritual. Es también un ser natural. Y en la lucha entre ambos está el drama de la existencia humana, aquel en que consiste el puesto de los seres humanos en el cosmos.

Parecería que con Scheler los problemas quedaban ya definitivamente resueltos. Pero no fue así. Lo que Scheler hizo fue aceptar la animalidad del ser humano en cuanto que este es *homo naturalis*, pero negándosela en el orden del espíritu. El ser humano, en tanto que *homo spiritualis*, no solo está por encima de la naturaleza, sino que se opone a ella.

Este tema de la "oposición" es típico de toda la escuela fenomenológica. Oposición es *epoché* [del griego ἐποχή 'suspensión'], transliterado a veces también como epoché o epokhe, concepto de la filosofía griega, utilizado principalmente por la corriente escéptica y en los tiempos modernos fue por la fenomenología de Edmund Husserl]. Al realizar la *epoché*, el ser humano se opone a la naturaleza, colocándola entre paréntesis, quedándose a solas

con el sentido esencial, que es el propio y definitorio de la vida del espíritu. Pero esto conduce a un dualismo casi tan peligroso como el antiguo, la división de la realidad humana en cuerpo y alma. Por otra parte, lo que se necesita es un concepto unitario del ser humano, no basado en *una* cualidad suya (razón, espíritu, etc.) sino en todo él.

Esta es la labor que se propuso la Antropobiología alemana de la primera mitad del siglo XX. Como resultado de toda ella, Arnold Gehlen publicó en 1940 un libro titulado *El hombre, su naturaleza y posición en el mundo* (Salamanca: Sígueme, 1987). Se trata de una respuesta directa a Max Scheler y de un intento de dar explicación adecuada, unitaria y coherente, al tema planteado por Huxley.» [Diego Gracia, o. c., p. 553-554]

EL PUESTO DE LOS SERES HUMANOS EN EL MUNDO

Arnold Gehlen (1904-1976)

En *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlín, 1940 (*El hombre, su naturaleza y posición en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1987), Gehlen inicia su reflexión por oposición a Scheler.

Max Scheler, según Gehlen, tuvo el mérito de situar la pregunta por el hombre en un nuevo contexto: en lugar de las antiguas concepciones que consideraban al hombre desde la perspectiva religiosa de su relación con Dios, Scheler lo compara con los otros animales. Desde un punto de vista meramente biológico, la diferencia entre el hombre y los otros animales es solamente de grado, pero Scheler, que sigue siendo fundamentalmente religioso, afirma que existe una diferencia esencial: sólo el hombre posee espíritu. Con ello, dice Gehlen, Scheler superó el antiguo dualismo que enfrentaba cuerpo y alma, pero lo sustituye por uno nuevo, el que enfrenta espíritu y cuerpo animado.

«Hay que desterrar en primer lugar la idea antiquísima (presente también en Scheler como telón de fondo) de que el hombre reúne en sí esferas de vida que han sido construidas por separado en la naturaleza. La idea viene a ser que en la naturaleza existirían seres instintivos inferiores; animales algo superiores con costumbres y memoria; otros todavía más elevados con inteligencia práctica, y por fin el hombre, que uniría en sí todos esos mundos, coronándolos con su espíritu humano; sería un microcosmos. De modo parecido pensaba ya Aristóteles y es ese esquema el que ha de ser descubierto y suprimido, ya que falsea desde un principio la relación entre el hombre y los animales.» [Arnold Gehlen, o. c., p. 26]

La especie humana procede por evolución de las especies anteriores y no puede reclamar para sí un puesto especial en el árbol de la evolución. Pero su inmadurez biológica, su condición biológica profundamente deficitaria, sí le coloca en un lugar especial respecto a todas las especies de su entorno. Por esta especial condición biológica, Arnold Gehlen denomina al ser humano *Mängelwesen* (*Homo inermis*), ser constitutivamente deficitario, no en el sentido de "defectuoso", ya que la inmadurez biológica no significa un

defecto sino de un déficit, pero un déficit que le proporciona una ventaja que lo diferencia de las demás especies, ya que su inadaptación e inmadurez biológicas le hacen posible abrirse de forma creativa al mundo y crear el "mundo de la cultura".

Gehlen considera al hombre desde la perspectiva de la acción, «la actividad destinada a modificar la naturaleza con fines útiles al hombre» (*Antropología filosófica*, Paidós, Barcelona 1993, p.32). Esta idea de la acción se asemeja a la defendida por el filósofo y escritor francés, Premio Nobel de Literatura en 1927, Henri Bergson (1859-1941), autor que tuvo gran influencia en el pragmatismo americano a través del filósofo y psicólogo estadounidense William James (1842-1910). El mismo Gehlen reconoce la influencia del pragmatismo en dicha concepción, en la que también resuenan influencias de Nietzsche. De la acción surge la conciencia, que da respuesta a las exigencias de los procesos vitales: el lenguaje, la memoria o la imaginación son instrumentos de un substrato orgánico irracional.

Este punto de partida le permite superar el dualismo de Scheler y seguir, no obstante, distinguiendo entre el hombre y el animal: la diferencia esencial está en el hecho de considerar el hombre como un ser deficitario, un ser carente de defensas y como inacabado que, para sobrevivir, debe construir su propio mundo. Este mundo, esta segunda naturaleza es la cultura, que implica una concepción del mundo y que implica también alguna forma de conocimiento, que Gehlen considera verdadero en la medida en que se revela fértil y productivo para la acción.

Ya desde Nietzsche y Schopenhauer se ha pensado que la razón de la supervivencia de un ser tan deficitario como el humano desde el punto de vista biológico hay que buscarla en la inteligencia. El ser humano, como ser abandonado por sus instintos e inadaptado al medio, como ser deficitario biológicamente, necesita la inteligencia para sobrevivir. La función de la inteligencia es primariamente biológica, hace viable una especie que de otro modo tendría comprometida su supervivencia.

La tesis de Arnold Gehlen es que el ser humano debe ser considerado como un ser unitario y no dividido en estratos o planos diferentes y antagónicos entre sí. Bergson y Scheler han sustituido el clásico dualismo de cuerpo-alma por un nuevo dualismo: inteligencia-espíritu. Para Gehlen toda clase de dualismo es inaceptable. La realidad del ser humano es profundamente unitaria, unidad que procede de su propia estructura biológica.

Donde la ciencia clásica veía un único mundo, que comprendía dentro de sí a todas las especies vivientes jerárquicamente ordenadas, Jakob von Uexküll (1864-1944), biólogo y filósofo alemán báltico, uno de los pioneros de la etología antes de Konrad Lorenz, propone una infinita variedad de mundos perceptivos, todos igualmente perfectos y conectados entre sí como en una gigantesca partitura musical, y, a pesar de ello, incomunicados y recíprocamente excluyentes, en cuyo centro están pequeños seres familiares, y, al mismo tiempo, remotos en los que su unidad funcional con el ambiente parece aparentemente tan alejada de la del hombre y los

animales denominados superiores. El animal vive en un "medio" (*Umwelt*), mundo perceptible en el que un organismo existe y actúa como sujeto. El medio tiene como característica el ser cerrado y exigir respuestas bien definidas. El medio siempre es específico, determinado y concreto. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos estrechos y en los más amplios.

El ser humano como ser biológico se caracteriza, por el contrario, por su radical inespecificidad, indeterminación y apertura. Según Scheler, el ser humano, en tanto que ser natural, vive en un "medio" precario y la función específicamente humana es crear un "mundo" que no anula el medio, sino que convive con él en conflicto permanente.

Arnold Gehlen, por el contrario, opina que el ser humano no tiene "medio". Lo inespecífico, indeterminado y abierto que define el "medio" del ser humano es lo que llamamos "mundo". Los humanos carecen de medio, de modo que no viven dramáticamente el conflicto entre medio y mundo, como creía Scheler, sino que su medio es el mundo: "El concepto biológicamente definido de medio no es aplicable al hombre, ya que lo que es el medio para los animales, es para el hombre su 'segunda naturaleza', es decir, la esfera de la cultura". No existe el *homo naturalis* y su lugar no es el "cosmos" (Scheler) sino el "mundo" (*die Welt*). El ser humano es constitutivamente espiritual y mundano. La visión de la especie humana desde el animal no es una visión auténticamente biológica: "En el caso del hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único que la naturaleza no ha intentado nunca ni en otra parte ..., cualquier intento de hacer proceder al hombre *directamente* del animal (simios) entorpecería en verdadero análisis de la situación". Fue un error de los filósofos y teóricos de la antropología aceptar los supuestos de los biólogos, llenos de prejuicios. El nuevo enfoque y planteamiento no ha de ser ni biológico ni antropológico, sino "antropobiológico", que vea en el ser humano un "diseño especial de la naturaleza", que marca una nueva dirección evolutiva no probada antes. La característica de la evolución humana no es la estabilidad sino la inestabilidad, la apertura, el desequilibrio. En el ser humano el equilibrio no viene dado por la naturaleza, sino que es la tarea propia de la realidad humana. El ser humano es el único animal que tiene que proporcionarse su propio equilibrio: "Su existencia se transforma en su propia tarea y actividad: para él ya es una realización considerable el haber prolongado la vida, la supervivencia un año más".

Hay que elaborar una biología auténticamente humana y una antropología rigurosamente biológica. El puesto del ser humano no está en la naturaleza, ni en el cosmos sino en el mundo. Hay que concebir la realidad humana como una totalidad, sin dualismos alma-cuerpo, cuerpo-espíritu, y sin superposición jerárquica de estratos.

EL PUESTO DE LA PERSONA HUMANA EN LA REALIDAD

Tesis básica de Xavier Zubiri (1898-1983)

«La inteligencia humana es siempre y necesariamente sentiente y, por tanto, todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico. La inteligencia lo único que hace es actualizar las cosas en una formalidad nueva, completamente distinta de aquella otra que parece darse en los animales. Esta nueva formalidad es la que Zubiri llama formalidad de realidad. Los animales se mueven en otro orden, a otro nivel, en el interior de otra formalidad, que es la de estimulidad. Eso es, piensa Zubiri, lo que parecen evidenciar los datos experimentales.

Pero la inteligencia no emerge desde la nada sino en el interior de unas estructuras progresivamente más complejas. El sistema nervioso desgaja o autonomiza una función peculiar en las especies animales. La neurofisiología lleva tiempo queriendo identificar con rigor esa función. Charles S. Sherrington dijo que se trataba de "integración". Richard M. Brickner, que de "significación". Zubiri cree que no se trata de una cosa ni de otra, sino de "formalización".

El sistema nervioso, en efecto, permite al animal aprehender formalmente las cosas de cierta manera: como signos que desencadenan una respuesta, hasta el punto de que todo lo aprehende de ese modo y no puede no hacerlo así. El ser humano es una especie de animal más, pero que tiene la peculiaridad de aprehender las cosas de forma nueva, no como meros signos sino como realidades. Esto se debe a su sistema nervioso, concretamente a su capacidad de formalización, que al hacer posible tan espectacular salto Zubiri califica de "hiper-formalización". El incremento de la capacidad de formalización, y el paso de la formalización a la hiper-formalización son resultado del proceso evolutivo. Lo cual permite a Zubiri enfrentar el tema del puesto del ser humano en la evolución biológica. Aquí "hiper" no tiene el sentido de "superior" o de "mayor", sino el de salto hacia una formalización estrictamente nueva y distinta de las anteriores.

En la primera mitad del siglo se hizo frecuente ver la especie humana como una "anomalía" evolutiva. El filósofo y sociólogo alemán, Helmuth Plessner [(1892-1985), uno de los impulsores de la antropología filosófica], habló de la "excentricidad" de los individuos de nuestra especie, y Arnold Gehlen (1904-1976) calificó a la especie humana de "carencial" (*Mängelwesen* - 'ser deficitario'). Zubiri no está de acuerdo con ellos y ve en la apertura e inespecificidad biológica del ser humano un salto evolutivo de enorme trascendencia, ya que exige la intervención de la inteligencia para asegurar una respuesta y, por tanto, abre un ámbito nuevo que es nada menos que la libertad.

Con la hiperformalización se produce un salto cualitativo que hace surgir algo radicalmente nuevo. Eso nuevo es la "formalidad de realidad", la actualización de las cosas no como meros estímulos que suscitan respuestas sino como realidades. Entre la formalidad de estimulidad, propia del animal, y la formalidad de realidad, hay la misma diferencia que los antropobiólogos evidenciaron y describieron entre animales con propiedades biológicas muy determinadas, y por tanto muy ajustadas a su medio, y el caso peculiar del ser humano, caracterizado por su inespecificidad e indeterminación, o como

prefiere decir Zubiri, por su "apertura". El ser humano está "abierto al mundo", en tanto que el animal está "encerrado en su medio" [enclavado, encerrado en un medio específicamente determinado], dice Zubiri en coincidencia con los argumentos y las enseñanzas de los neurobiólogos. [...]

La inteligencia es una cualidad biológica más, como otra cualquiera, y por tanto tiene una función biológica básica, la de hacer viable una especie que, desde todos los demás puntos de vista, aquellos que tan detenidamente habían estudiado los biólogos y antropólogos, estaba condenada al fracaso y, por tanto, a la desaparición. La función de la inteligencia humana es primariamente biológica, como que se trata de un rasgo fenotípico más, en principio parangonable a todos los otros, el color de los ojos o la potencia muscular. [fenotipo: Conjunto de caracteres visibles que un individuo presenta como resultado de la interacción entre su genotipo y el medio. Genotipo: Conjunto de los genes que existen en el núcleo celular de cada individuo].» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 560-562]

Los animales, en general los seres vivos, o están ajustados al medio o desaparecen. Es lo que expresa Darwin con "supervivencia del mejor adaptado" (*the survival of the fittest*). Dice Zubiri que el animal vive en "justeza" natural, pues de no ser así estaría condenado al fracaso, a la muerte. La "justeza" es la condición propia del animal viviente, mientras que, en el ser humano, la adaptación no le viene de sus propiedades naturales, sino que es algo que el ser humano tiene que llevar a cabo mediante la inteligencia y sus proyectos. El ser humano no está adaptado por naturaleza, él tiene que hacer su adaptación, su propio ajustamiento al medio.

«El hombre, a diferencia del animal, no se limita a ajustar con justeza su organismo al medio ambiente, sino que, entre la realidad externa y su propia realidad, el hombre interpone inexorablemente una posibilidad que establece el tipo de ajustamiento; es decir, hace justeza, y al hacerla tiene que justificarla (*justificare*). Es la justificación. La justificación no es sólo la dependencia del ajustamiento respecto de una posibilidad, sino que implica la preferencia de una posibilidad entre otras.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 361]

Frente a las tesis de autores como Klaatsch, Scheler, Plessner o Gehlen, que sostienen que la especie humana se caracteriza por su condición biológicamente deficitaria e inmadura, Zubiri defiende que la especie humana no se puede definir por lo que tiene de menos, por sus carencias, sino por lo que tiene de "más", por el "hiper" de su hiper-formalización. Mientras que el animal dispone de un estímulo que asegura la respuesta adecuada en cada situación, el ser humano "queda en suspenso ante sus propias estimulaciones", teniendo que darse cuenta y hacerse cargo de la situación. Sus estímulos no suscitan respuestas sino algo formalmente distinto: realidades. Esta versión a la realidad propia del ser humano ha surgido por "emergencia" desde sus estructuras biológicas. El órgano que lleve a cabo esta versión a la realidad es el cerebro que formaliza el sentir

animal y hiperformaliza en el ser humano el inteligir, cuyo resultado es la "formalidad de realidad". La función del cerebro no es "integrar" (Sherrington), sino "formalizar".

«Si hubiera que resumir en un sola todas las aportaciones de Zubiri al debate que se inició a mediados del siglo XIX, a propósito del puesto del ser humano en la escala de los seres vivos, esta sería que no se trata de un puesto en la naturaleza, ni en el cosmos, ni tampoco en el mundo, sino en el piélago de la realidad. Esto es algo para lo que los autores previos habían sido completamente ciegos. La novedad cualitativa que caracteriza y define a la especie humana es la actualización de las cosas como realidades, o más brevemente, la formalidad de realidad, a diferencia de lo que denomina formalidad de estimulidad, la propia, según los datos que le ofrecían la biología, la etología y la psicología, de las especies animales. Lo propio y específico del ser humano es la actualización de las cosas como reales. De ahí la definición que Zubiri da en estos años del ser humano, definición que ya no abandonará en el resto de su vida, como "animal de realidades" (EM 63). [...]

Zubiri considera absurda la afirmación de Arnold Gehlen de que la especie humana es "excéntrica" y "deficitaria", debido a sus "carencias", a la no-adaptación, la no-especialización y, en última instancia, a su "primitivismo" y su carácter "no-evolucionado". Más bien sucede lo contrario, que es la ruptura del puro arco estímulo-respuestas, es decir, la "suspensión" de la respuesta y la indeterminación biológica lo que le asegura la adaptación al medio de modo nuevo, abriéndole a un nuevo nivel, que ya no es el de la formalización a secas sino el de la hiper-formalización. Lo que Gehlen ve como negativo, Zubiri piensa que tiene un carácter estrictamente positivo: no se trata de un "no" sino de un "hiper". Y es que eso que en el orden biológico aparece como "indeterminación", hace posible nada menos que la "libertad". La hiperformalización abre al ser humano al piélago de la realidad y le exige proyectar libremente sus posibilidades de vida.

Ya no se trata de *Mängelwesen*, condición carencial, sino de *offenes Wesen*, condición abierta. Algo completamente distinto.» [Diego Gracia, o. c., p. 563-565]

LA INTELECCIÓN HUMANA: INTELIGENCIA > LOGOS > RAZÓN

La intelección y sus modos

«La filosofía moderna no comienza con el saber sin más, sino con ese modo de saber que se llama "conocimiento". La crítica es así Crítica del conocimiento, de la *epistéme*, o como suele decirse, es "*epistemología*", ciencia del conocimiento. Ahora bien, pienso que esto es sumamente grave. Porque el conocimiento no es algo que reposa sobre sí mismo. [...] Porque lo primario del conocimiento está en ser un modo de intelección. Por tanto, toda epistemología presupone una investigación de lo que estructural y formalmente sea la inteligencia, el *Nous*, un estudio de "*noología*". La vaga idea del "saber" no se concreta en primera línea en el conocer, sino en la

intelección en cuanto tal. No se trata de una psicología de la inteligencia ni de una lógica, sino de la estructura formal del inteligir.

A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.

Pero esto es ante todo una ingente vaguead, porque no se nos ha dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia conceptúe y juzgue de ellas. Pero, sin embargo, no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene "en propio", "de suyo", y no solo en función de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión, pero en cuanto está aprehendido como algo que es "en propio". Es lo que llamo formalidad de realidad. [...]

No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente una sola facultad, la inteligencia sentiente. [...] Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectual es aprehensión de realidad. Por tanto, el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, sentir es en el hombre un modo de inteligir.

¿Cuál es la índole formal de este acto? Es lo que llamo la mera actualidad de lo real. [...] Actualidad no es carácter de algo en acto sino de algo que es actual; dos cosas muy distintas. [...] Actualidad es un estar, pero un estar presente desde sí mismo, desde su propia realidad. [...] Pues bien, la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente. [...]

Ahora bien, la intelección tiene distintos modos, esto es, hay distintos modos de mera actualización de lo real. Hay un modo primario y radical, la aprehensión de lo real actualizado en y por sí mismo: es lo que llamo aprehensión primordial de lo real. Pero hay otros modos de actualización. Son los modos según los cuales lo real está actualizado no solamente y en por sí mismo, sino también entre otras cosas y en el mundo. No se trata de "otra actualización" sino de un despliegue de su primordial actualización: es por esto re-actualización. Como la intelección sen sentiente, resulta que estas reactualizaciones son también sentientes. Son dos: el logos y la razón, logos sentiente y razón sentiente. El conocimiento no es sino una

culminación de logos y razón. El logos y la razón no necesitan llegar a la realidad, sino que nacen de la realidad y están en ella.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 11-14]

«La intelección sentiente misma es transcendental. No es transcendental en cuanto momento conceptivo, ni tampoco por ser constitutiva de lo real como objeto. Es transcendental porque, por ser actualidad común, la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad. Es la apertura de la realidad la que determina la apertura misma de la intelección sentiente. Y por esto es por lo que la intelección sentiente misma es transcendental.

De ahí que la intelección sentiente está transcendentalmente abierta a otras intelecciones. Las diversas intelecciones no constituyen un edificio por acoplamiento mutuo de ellas, es decir, porque a una intelección se le "añada" otras que la perfilen, organicen o amplíen, sino que por el contrario todo esto tiene lugar, y tiene lugar necesariamente, por la índole transcendentalmente abierta de cada intelección.

Podría pensarse que la apertura de una intelección a otras se refiere al contenido de las intelecciones. No es así. La apertura concierne a algo mucho más radical: al modo mismo de la actualidad común. Esta actualidad común puede adoptar modos diversos. Esto es, hay diversos modos de actualización. Cada uno de ellos está abierto a los demás. Y esta apertura de los modos de actualización en cuanto tales es lo que constituye formalmente el fundamento transcendental de toda lógica, mejor dicho, de todas las intelecciones cuya articulación estudia la lógica.

Conviene subrayar ya lo que estimo ser un error de la filosofía antigua, según la cual intelección es logos. Todo lo que tiene la intelección serían tan sólo momentos del logos; por tanto, formalmente la intelección sería logos. Pero pienso que esto es falso. En lugar de "logificar" la intelección es menester "inteligizar" el logos. Pues bien, inteligizar el logos es considerarlo como un modo de actualización intelectual "común". [...] El logos es intelección solamente porque es un modo de actualizar lo ya inteligido en la intelección, modo transcendentalmente determinado por la actualización en la aprehensión primordial de realidad. La intelección tiene otros modos que no son el modo del logos. Pero todos estos modos son justamente eso: "modos".» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 167-168]

Formalidad de estimulidad y formalidad de realidad

«Entre el hombre y el animal no hay, en primer lugar, ninguna discontinuidad evolutiva; hay realmente una evolución, cuyos mecanismos, alcance y caracteres podrán ser discutibles, pero innegablemente existe una evolución en el orden somático, que coloca al hombre centro de la línea evolutiva.

Pero esta continuidad evolutiva innegable deja en pie un hecho que también necesita interpretación, que es la irreductible, la esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre respecto de sus dimensiones sensitivas.

Pero esta irreductibilidad tampoco implica discontinuidad. He pensado muchas veces en ello y lo he expresado ante ustedes: el animal reacciona ante estímulos, el hombre reacciona ante realidades. Pero, ¿por dónde empieza el hombre, tanto el individuo recién nacido como, a fortiori, la historia entera de la especie humana? El individuo lo primero que aprehende como realidad es su propio estímulo, realidades estimulantes. El mero hecho de decirlo indica que la distinción y el matiz es enormemente sutil y casi evanescente. Justamente por eso no hay cesura en la evolución.

A pesar de que hay una esencial irreductibilidad, no hay cesura ninguna del desarrollo evolutivo dentro de la especie humana y respecto de sus orígenes animales.

Desde el punto de vista meramente filosófico, se puede entender por hombres lo que acabo de indicar: un animal que, efectivamente, tiene inteligencia, y que como tal va a trascender en su curso evolutivo de lo que es la vida animal. El animal es un ente enclasadado, el hombre no lo es. El animal está más o menos adscrito a climas determinados, el hombre está abierto a casi todos los climas del universo, etc.

Pero, con todo ello, no se quiere decir, sino que el hombre es animal inteligente. Ahora bien, ni en el niño individualmente tomado ni en la especie humana en sus orígenes coincide el ser inteligente con lo que estrictamente llamamos ser racional. Al fin y al cabo, a las muy pocas semanas de nacer el niño tiene uso de la inteligencia, pero no tiene uso de razón sino hasta mucho más tarde. Dentro de la estructuración del desarrollo primero evolutivo y después del desarrollo histórico, la humanidad solo lentamente, a través de milenios, ha pasado del estadio de ser animal inteligente a ser animal racional.

Ahora bien, teológicamente solo este último es el que cuenta. ¿Dónde se coloca el animal racional? La Iglesia no se ha pronunciado todavía. No es forzoso pensar ni remotamente que el primer animal racional sea precisamente el primer hombre que ha habido en la escala evolutiva de la tierra. Ni remotamente.

Por consiguiente, todas las demás formas serían como esbozos progresivos encaminados a la constitución del hombre racional. Serían pre-rationales pero no pre-hombres. Serían simplemente ensayos que la naturaleza, bajo la acción del principio espiritual que Dios infunde en los animales, ha ido realizando hasta llegar al nivel del hombre racional.

Dondequiera que sea, el *homo sapiens* no constituye una excepción dentro de la historia de la humanidad, como la humanidad constituye, sin embargo, una excepción desde el punto de vista intelectual, pero no una excepción desde el punto de vista somático.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 238-240]

«El hombre al igual que el animal siente en impresión el calor, el sonido, el peso, etc. Pero hay una diferencia esencial con el animal. Porque lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de la alteridad. El hombre siente "lo otro" no meramente como algo que es un signo de respuesta: no siente tan sólo que el calor *calienta*, sino que siente que el calor *es caliente*. Sus caracteres son caracteres que el calor tiene en propio, son caracteres que caracterizan a lo que el calor es "de suyo". El contenido no consiste en afectar al hombre, sino que consiste en ser algo "de suyo" está o no esté afectando al hombre: en esto consiste ser real. El animal siente el estímulo "estimúlicamente". La alteridad es en el animal *formalidad de estimulidad*. Pero el hombre siente este mismo estímulo en formalidad distinta: en *formalidad de realidad*. Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estimulícas. Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano. Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. El sentir humano es otra cosa que el sentir animal. El hombre siente lo sentido no "estimúlicamente", sino "realmente". Según este momento de alteridad, según este momento de formalidad, el hombre siente en impresión un modo de alteridad distinta a la que siente el animal. No sólo siente calor, no sólo siente que el calor *calienta*, sino que siente impresivamente que el calor "es caliente", siente la realidad. Por esto el hombre siente la realidad impresivamente: tiene lo que llamo *impresión de realidad*. El hombre tiene la capacidad de sentir la realidad. Esta impresión de realidad no es una segunda impresión añadida a la impresión del calor, sino que es tan sólo un momento, el momento de formalidad de una impresión unitaria y única: la impresión de la realidad caliente.

La impresión de realidad tiene una gran complejidad, porque cada sentido siente la formalidad de realidad de un modo distinto. Los sentidos se distinguen entre sí no sólo por el contenido de la nota sentida, sino también por el modo de sentir la realidad.» [Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 33-34]

Formalización animal e hiperformalización humana

«No hay duda ninguna de que el campo de realidad es un campo abierto. No hay duda ninguna de que el hombre –y en esto comparte su condición con el animal– percibe las cosas mediante lo que he llamado la formalización de ciertos caracteres. He puesto miles de veces este ejemplo: a un cangrejo se le puede amaestrar a capturar una presa sobre una roca. El cangrejo lo hace así. En cambio, llega un momento en que el experimentador coloca la presa colgada de un pequeño hilo, pero encima de la roca. El cangrejo es incapaz de aprehenderla, ¿por qué? Porque el cangrejo probablemente no tenido una visión de la roca y una visión de la presa, sino que ha tenido una visión del conjunto "roca-cangrejo-presa".

Esta es la función de formalización. La riqueza del campo perceptivo depende de las capacidades formalizadoras –puramente fisiológicas, por otra parte, desde el punto de vista del contenido de las cosas– del viviente en cuestión, y en este caso del hombre. Sí, pero el hombre formaliza las cosas en una dimensión además distinta. Hace esto, y sin esto no percibiría cosas. Pero formalizada la cosa, desde los mecanismos de formalización que el hombre pueda poseer, el hombre ha formalizado el conjunto de notas como algo que pertenece justamente a la realidad. Es decir, como una sustantividad, que es cosa distinta.

No se crea que esto es una mera dilucidación, una elucubración. Hay personas que tienen probablemente una incapacidad de formalización de las fisonomías, que les impide reconocer a una persona fuera de las funciones que esté ejecutando en un orden determinado. Realmente, lo pasan muy mal. Esto puede ocurrir efectivamente.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 117]

«Aprender la realidad no es solo un acto exclusivo y elemental de la inteligencia, sino que es su *acto radical*. El hombre es un animal hiperformalizado. La autonomización en que la formalización consiste se ha trocado en el hombre en hiperautonomización, es decir, se ha trocado de signo en realidad. Con lo cual, el elenco de posibles respuestas adecuadas a un estímulo es tan grande que la respuesta queda prácticamente indeterminada. Esto significa que en el hombre sus estructuras sentientes ya no le aseguran la respuesta adecuada. Es decir, la unidad de suscitación, modificación tónica y respuesta, quedaría quebrada si el hombre no pudiera aprender los estímulos de una manera nueva. Cuando los estímulos no son suficientes para responder adecuadamente, el hombre suspende, por así decirlo, su respuesta, y sin abandonar el estímulo, sino más bien conservándolo, lo aprende según él es en propio, como algo “de suyo”, como realidad estimulante; esto es aprende el estímulo, pero no estímuloicamente: Es el acto radical de la intelección. La intelección surge precisa y formalmente en el momento de la superación de la estimulidad, en el momento de aprender algo como real al suspender el puro sentir.

Por tanto, la comprensión de realidad es el acto exclusivo, es el acto elemental, y es el acto radical y primario de entender; es decir, la comprensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del entender.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980/1991, p. 77-78]

«La marcha de la evolución de la vida es progresiva en formalización, ese carácter en virtud del cual se van creando esos recortes formales que constituyen la independencia de las cosas, de las acciones respecto de las cosas del medio, y de los aspectos del tono vital en el interior de un ser vivo.

Esa es la formalización que alcanza, en grado muy rico, el animal. Pero llega un punto en que esa formalización sube de grado y se convierte en hiperformalización. Esto sucede cuando en un animal la formalización

alcanza un grado tal, que el elenco de respuestas que suscita en una acción no está asegurado por las propias estructuras del animal; no garantizan la adecuación de la respuesta.

En ese caso el hombre, animal hiperformalizado, ejecuta una operación muy trivial y muy elemental, pero en la cual hay, sin embargo, una innovación fabulosa en el Universo, que es precisamente: hacerse cargo de la realidad. La hiperformalización constituye precisamente al animal que se hace cargo de la realidad, de modo que pueda continuar la estabilidad de la especie.

Hacerse cargo de la realidad significa por lo pronto que las cosas ya no son mero estímulo, sino que se presentan como algo que son "de suyo" –cosa que no le acontece al animal–. Las cosas son de suyo y el animal es de suyo; pero no funcionan en la estimulación como siendo de suyo, sino como mera y simple estimulación en cuanto tal. En cambio, en el caso del hombre los caracteres primarios y radicales de las cosas son precisamente ser realidad. El más trivial de los estímulos, a las pocas horas de nacer un niño es sentido por éste (el niño no podrá enunciarlo así, ni que decir tiene) como una realidad que es de suyo. Y en su virtud, el *medio* se convierte en algo completamente distinto. El medio no se convierte en un conjunto de cosas de unos sistemas estimulantes, sino en algo distinto: el inmenso, el indefinido campo de la realidad, que es lo que llamamos *mundo*.

Al hacerse cargo de la realidad, en virtud de esa función, las cosas no se presentan al hombre como medio sino como mundo. Lo cual, dicho en otros términos, significa primero que el hombre es radical y constitutivamente una *esencia abierta*. Abierta precisamente al carácter de realidad de las cosas. No está enclavada, pendiente de la cualidad de los estímulos, sino que está, en principio por lo menos, abierta a la realidad de las cosas. Y, ni que decir tiene, abierta en primera línea a su propia realidad. No da sus respuestas únicamente en virtud de la talidad de las suscitaciones, sino que da esas respuestas haciéndose cargo de la realidad, y de lo que a él realmente le va a acontecer. *Estructuralmente*, el hombre es un animal de realidades.

Ahora bien, el ser animal de realidades envuelve una magna consecuencia para la sustantividad. Porque la sustantividad no se limita entonces a ser algo de suyo, sino que carácter de realidad es vivido en las acciones que ejecuta este viviente humano, este animal hiperformalizado, este animal de realidades. Y en su virtud la realidad no simplemente es algo que está funcionando en la vida, sino que es algo *para* lo que la vida está funcionando.

Abierta a sí misma como realidad, la sustantividad del hombre no solamente es de suyo, sino que es una forma especial "de suyo", que consiste en ser "suya". No es lo mismo ser suyo, que ser de suyo. Todas las realidades son de suyo. Solamente la realidad humana (por lo menos sólo las esencias abiertas) son realidades que son suyas, además de ser de suyo. Y el ser suyo es justamente lo que llamamos *persona*.

Esta es la verdadera sustantividad, la radical sustantividad. El hombre es *estructuralmente* animal de realidades; *modalmente* es realidad "suya":

persona. Todas las demás sustantividades que he ido exponiendo aparecen evolutivamente, como un *primordium* cada vez más próximo a esta sustantividad del animal hiperformalizado que es el hombre, que es la persona. La persona es una esencia abierta. Una esencia abierta ante todo y sobre todo (y por eso es persona) a su propia realidad, y en ella a la realidad de las demás cosas precisamente en tanto que reales.» [Zubiri, Xavier: *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 205-207]

Intelección y conciencia

«La filosofía moderna no sólo ha hecho de la intelección un acto de conciencia, sino que ha extendido esta idea a todos los actos humanos. Ahora bien, esto es falso. La conciencia no tiene sustantividad ninguna. No existen actos de conciencia. Existen tan sólo actos conscientes. Y de estos actos, algunos como la intelección son ciertamente todos conscientes, pero no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos. El resto de los actos no son forzosamente conscientes. [...]

Cuando la filosofía moderna ha partido de la "conciencia-de" (*Bewusstseinvon*) ha cometido un doble error inicial. En primer lugar, ha identificado esencialmente "conciencia" y "conciencia-de". Pero esencial y radicalmente la conciencia es "con-ciencia"; y sólo a través de la "conciencia-en" se constituye la "conciencia-de". Pero además la filosofía moderna ha cometido un error todavía más grave: ha identificado intelección y conciencia. Con lo cual intelección sería un "darme-cuenta-de". Y esto es falso porque solo hay "conciencia" porque hay actualidad común, esta actualidad que es el carácter formal constituido de la intelección sentiente.» [Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1980 / 1991, p. 162-163]

EL HOMBRE ES ANIMAL INTELIGENTE Y NO ANIMAL RACIONAL

El hombre no es un "animal racional", como siempre lo definió la filosofía griega y medieval. La razón y el logos no son lo primario del conocimiento, son solo modalidades (ulteriores) de la "impresión primordial de realidad". La inteligencia en la impresión primordial percibe las cosas bajo la formalidad de "realidad": como algo "de suyo" y "en propio". Por tanto, el hombre es "animal inteligente" y como la inteligencia es impresión de realidad, el hombre es "animal de realidades".

«Comoquiera que sea, las ideas son algo irreal. Contra lo que la Filosofía, lo mismo de Platón que de Aristóteles, ha pretendido, a saber: que lo ideal es lo sólido por excelencia, aquello que es un κείμενον (kéimenon) plenario en sí mismo, hay que afirmar que justamente al revés, que lo ideal, en tanto que ideal, es siempre y solo irreal, incluso cuando la idea es un momento estructural de la realidad.

Es fácil decir que en todos los hombres se realiza el εἶδος (*eidos*) hombre [término de una visión intelectual, de una visión mental y noética que se

llama idea]. Supongamos que uno diera una definición: "animal racional". Esto es evidente que se cumple en tanto hombre. Pero el hombre, además de ser animal racional, tiene muchas notas y caracteres que están entreverados con la idea del animal y del racional, empezando por que el animal tiene muchos caracteres y notas. Y, naturalmente, todos esos caracteres liman un poco la arista precisa del animal racional, para darle justamente una configuración de la que el animal y el racional no son más que un momento, que no es el único ni está aristadamente precisado y determinado. y la prueba está en que no basta mirar a los hombres entre sí para saber que son animales racionales.

Aun en el caso de que tomemos el εἶδος (*eidos*) como tal, el εἶδος animal racional, en tanto que tal, es perfectamente irreal. Podrá ser real su realización; iesto es otra historia" Pero, en tanto que idea, el animal racional es tan irreal como un espacio de infinitas dimensiones continuas, el espacio de Hilbert, etc. [...]

Piénsese en el postulado de las paralelas, ¿cuándo ha visto nadie las paralelas en la Tierra? Una recta, ¿cuándo la ha visto nadie? Y esto, cualquiera que sea la definición que se dé de la recta, por ejemplo, la distancia más corta entre dos puntos. Sobre una esfera, un arco de meridiano es una línea que tiene todos sus puntos en la misma dirección. Y, sin embargo, no son rectas en el sentido euclidiano de la palabra.

La geometría euclidiana es tan irreal como la más abstracta y aparentemente patológica de todas las demás geometrías (que ni son patológicas, ni nada parecido, bien entendido).» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 54-55]

«¿Cuál es la dirección de esta evolución? ¿Se trata del paso de pre-hombres a hombres? No lo creo. Es innegable que todos sentimos una cierta resistencia a llamar hombres a todos esos tipos de "humanidad". Es que estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como "animal racional", es decir, un animal dotado de plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión y en tal caso nos resistimos, con sobrado fundamento, a llamar hombres a tipos tales como el pitecántropo y más aún al australopiteco, aunque su industria denotara inteligencia. Pero si por un esfuerzo llamamos hombres a estos seres, propendemos a considerarlos como "racionales". Ambas tendencias brotan de una misma concepción: el hombre como animal racional. Ahora bien, pienso que esta concepción es insostenible. El hombre no es animal racional, sino animal inteligente, es decir, animal de realidades. Son dos cosas completamente distintas, porque la razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia; y la inteligencia no consiste formalmente en la capacidad del pensamiento abstracto y de la plena reflexión consciente, sino simplemente en la capacidad de aprehender las cosas como realidades. Animal inteligente y animal racional son, pues, cosas distintas; éste es sólo un tipo de aquél. Y ello es verdad tanto si consideramos su evolución paleontológica; en ambos aspectos y dimensiones, el animal inteligente no es forzosamente un animal

racional. El niño, ya a las poquísimas semanas de nacer, hace innegablemente uso de su inteligencia; pero no tiene, sino hasta dos años más tarde, ese uso especial de la inteligencia que llamamos "uso de razón". El niño ya desde sus comienzos es animal inteligente, pero no es animal racional. Pues bien, dentro de la línea evolutiva interior a la especie humana, el hombre ha sido desde sus orígenes en el cuaternario un animal inteligente, ha hecho uso de su inteligencia. Incluso los australopitecos del villafranchense, si tuvieron cultura creadora, serían rudimentarios pero verdaderos hombres. La falsa identificación del animal inteligente con el animal racional es el origen de muchas de las dudas sobre la hominización de los australopitecos, y de que muchos hablen tímidamente de que, si tienen inteligencia, son solo potencial o virtualmente lo que más tarde será el hombre. Pienso, por el contrario, que si poseyeran cultura creadora tendrían inteligencia, en sentido que he expuesto, y entonces deberíamos revolvemos a llamarles no virtualmente sino formalmente hombres. Lo que sí es verdad es que serían virtualmente racionales. No hay por qué reservar el vocablo y el concepto de hombre tan solo al animal racional. Todos estos tipos humanos, solo lentamente, a lo largo de muchísimos milenios, han ido evolucionando progresivamente desde su nivel de animal inteligente al nivel de animal racional cuya plenitud es el *homo sapiens*.

¿Cuándo llegó a ser? En el fondo, esta pregunta es absurda. Sería absurdo pretender precisar, con un calendario y un reloj en la mano, cuál es preciso momento en que el niño adquiere uso de razón. Esta adquisición no es cuestión de "momentos", sino que es un "proceso" de maduración humana, variable además con los individuos. Como tal, está sometido a oscilaciones e incluso a regresiones, aunque sea por corto tiempo; la maduración no es ni puede ser un proceso rectilíneo. Pues bien, es igualmente quimérico pretender precisar cronológicamente el estadio evolutivo en que "por primera vez" la humanidad se hace racional, *sapiens*. Es un proceso evolutivo de racionalización no-rectilíneo, que no está cumplido de una vez para todas en un solo tipo humano. Más aún, ni siquiera está *uniformemente* alcanzado; aparecen a veces formas, como esas "pre-*sapiens*" entre los neandertales, que atestiguan la verdad de lo que estamos diciendo. Es que dentro de un mismo estadio hay puntos (incluso geográficamente discernibles) que en la línea de la evolución ascendente poseen mayor potencialidad evolutiva que otros, en los que sucede lo contrario, acabando los hombres por desaparecer de ellos. Por ser un proceso, solo podemos decir que hay estadios evolutivos, como el del arcántropo, que con seguridad no son racionales, y que hay estadios, como el del hombre de Cromagnon, que son plenamente racionales, *homo sapiens*. Entre tanto, los hombres se van racionalizando.

Por consiguiente, **el hombre es animal inteligente y no animal racional**. [...] Todos los tipos humanos anteriores al *homo sapiens* son no "pre-hombres" sino verdaderos hombres, pero no racionales sino "pre-racionales". Solo los homínidos inteligentes serían los auténticos pre-hombres. Los tipos hominizados anteriores al *homo sapiens* serían como esbozos progresivos, orientados evolutivamente a la constitución del *homo sapiens*, del animal

racional. Es la evolución no de lo infrahumano a lo humano, sino la evolución humana de la inteligencia a la razón. El *homo sapiens* no constituye una excepción en la historia evolutiva de la humanidad, sino que hacia él va dirigida ésta.» [Zubiri, Xavier: "El origen del hombre" (curso 1949), en *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 82-86]

RACIONALIDAD – EMOCIONES – SENTIMIENTOS

«Una verdad sin interés puede quedar eclipsada por una falsedad emocionante». [Aldoux Huxley]

«La creciente complejidad del mundo hace más complicado el recurso a unas explicaciones racionales, y ya no digamos científicas, no siempre al alcance de todos. Si se le añade el convencimiento, generalizado entre algunos, de que su emoción funda derechos (si sienten X, tienen derecho a que X les sea concedido, es su razonamiento), el cocktail está servido.» [Manuel Cruz, filósofo]

«El problema de los sentimientos es que son privados. Hablamos de nuestros sentimientos, me los puede describir a mí, pero se trata de una interpretación que yo no puedo verificar. Los sentimientos son inaccesibles en el caso de los animales. Puedo especular sobre ellos, pero no lo sabemos. Las emociones siempre se expresan en el cuerpo: en la voz, en la presión sanguínea, en el rostro, en la temperatura. Por eso podemos estudiar las emociones de un perro o de un primate.

P. Estudiando a los primates se aprenden muchas cosas de los seres humanos, por lo menos en sus libros. ¿Cree que la distancia entre nosotros y ellos es mucho menor de lo que nos gusta pensar?

R. La gente minimiza las emociones en su propia vida. A nosotros, los humanos, nos gusta pensar que somos racionales y que tomamos todas nuestras decisiones basándonos en lógica. Los filósofos como Kant o los antiguos griegos se centraban en nuestra capacidad racional, pero eso excluye el cuerpo y las emociones. La racionalidad está sobrevalorada. Somos mucho menos racionales de lo que pensamos. Cada vez hay más investigaciones que lo demuestran y tendemos a minusvalorar las emociones. La mayoría de las decisiones que tomamos se basan en emociones, no en la racionalidad.» [Frans de Waal, primatólogo]

«Lo que sucede ahora es que estamos dando más valor cognoscitivo a las emociones que a la razón. A la intuición se le ha puesto en un altar, y se otorga a las emociones la función de conocer y decidir. Todo esto es una reacción contra la modernidad, que encumbró a la razón. Luego se empezó a decir que, bah, la razón no se entera bien de nada, que la verdad es fascista, y se dio gran prestigio a la inteligencia emocional. Eso nos está complicando las cosas. Si las emociones están mal organizadas, las consecuencias son fatales. Las emociones dan para lo que dan, ha de haber un control que filtre el impulso. La empatía, por ejemplo, está muy bien valorada, de acuerdo, ¿pero si se usa para mal? La empatía suele ser un arma de los timadores, de los manipuladores... La emoción puede ser la

energía que nos mueve, pero siempre ha de estar sometida a baremos racionales y éticos.

Es preciso introducir, en la educación muy especialmente, superestructuras que sirvan para controlar todo lo que emerge del cerebro, incluso por debajo de nuestra conciencia, para frenar la relación inmediata entre un deseo y la acción destinada a satisfacerlo, hay que introducir una especie de freno que contemple el largo plazo, las consecuencias de nuestros actos, etc. Esa es la tarea de la inteligencia ejecutiva, que ha sido descrita por los neurólogos y que está localizada en los lóbulos frontales del cerebro. Esta inteligencia ejecutiva es la más completa: nos da una visión de las cosas, capta los datos, los interpreta, los guarda y, luego, ofrece respuestas a las preguntas o a los problemas. Esta inteligencia ejecutiva es la que sirve de freno a las emociones, a las meras intuiciones, la que analiza y organiza nuestras ocurrencias y les da pase o no les da pase para integrarlas en un proyecto. La inteligencia ejecutiva es la que proporciona normas para evitar el zarandeo emocional, el vaivén de las emociones.» [José Antonio Marina, entrevista en *El Mundo* - 30/11/2016]

LA UNIDAD SUSTANTIVA DE CUERPO Y PSIQUE

«La realidad sustantiva humana es la propia de un animal de realidades. Es una realidad y cuyas dimensiones *todas* pertenece intrínseca y formalmente la animalidad. El hombre es la unidad de un animal de realidades. ¿En qué consiste esta unidad?

El hombre es un complejo sistema de notas. Unas son de carácter físico-químico. Pero hay otras que son irreducibles a las anteriores no por razón de su complejidad sino por su propia naturaleza. Constituyen lo que solemos llamar psiquismo. Pero al hablar de psiquismo es necesario evitar confusiones.

La primera, más que confusión, es la identificación que se viene estableciendo por la filosofía moderna entre psiquismo y conciencia. Y esto no es verdadero. Una cosa es que la conciencia fuera la *ratio cognoscendi* de lo psíquico (cosa por lo demás discutible), otra que sea la conciencia la *ratio essendi* de lo psíquico. Lo psíquico no es lo consciente. Lo psíquico es un tipo de realidad que, por ser lo que es como realidad, puede a veces, y no siempre, ser consciente. El psiquismo como realidad es "ajeno" a toda conciencia. Y no digo que es "previo" a toda conciencia porque esta expresión podría sugerir que lo psíquico consiste en ser el prenuncio de la conciencia. Y no es así. Sea o no consciente, lo psíquico es de suyo lo que es anteriormente a toda conciencia. He aquí la primera confusión que era necesario evitar.

Pero hay una segunda confusión no menos nefasta que la anterior. Se propendería a creer que la conciencia es lo propio de todo acto "superior" (intelectivo, sentimental, volitivo, etc.), mientras que lo que aquí llamamos psíquico sería propio tan sólo de lo vegetativo y de lo sensitivo. Pero esto es falso. Porque aun suponiendo que todo lo "superior" fuera consciente (cosa

también discutible), sin embargo, la conciencia no tiene en esta esfera sustantividad ninguna. Es tan sólo el carácter de algunos actos, de los actos conscientes. No hay "conciencia" sino "actos conscientes". Pues bien, dentro de estos mismos actos, lo que tiene de acto realmente ejecutado es por su propia índole anterior a lo que tienen de conscientes, y es fundamento de éste su carácter consciente. Tanto más que al ser conscientes estos actos, no nos es consciente toda la realidad psíquica de los actos mismos. Lo mal llamado "superior" no es idéntico a lo consciente.

En definitiva, lo psíquico es un momento de mi realidad irreductible a lo físico-químico, pero esta irreductibilidad no está constituida por la conciencia. Lo psíquico es realidad unitariamente vegetativa, sensitiva y "superior", y es como realidad anterior a toda conciencia.

Esto supuesto, el hombre como realidad es una unidad, pero no una unidad de sustancia, sino la unidad de una sustantividad, esto es, la unidad coherencial primaria de carácter psíquico. No es, pues, una unidad sustancial sino una unidad estructural. Por tanto, a la realidad física de cada nota le es físicamente constitutivo el ser desde sí misma "nota-de" todas las demás, esto es, del sistema. El "de" es un carácter estrictamente "físico". La sustantividad consiste formalmente en la suficiencia constitucional de un sistema de notas. El momento físico-químico de esta sustantividad no es, como suele decirse, "materia" ni siquiera "cuerpo" (cosas ambas asaz vagas), sino que es precisa y formalmente "organismo", esto es, una especie de subsistema parcial del sistema total. Y el aspecto psíquico de esta sustantividad tampoco es, como suele decirse, "espíritu" (término también muy vago). Podría llamarse alma si el vocablo no estuviera sobrecargado en el sentido especial, muy discutible, archidiscutible, de una entidad "dentro" del cuerpo, etc. Prefiero por eso llamar a este aspecto simplemente "psique". La psique es también sólo un subsistema parcial. Pues bien, el hombre no tiene psique y organismo, sino que es psíquico y orgánico. Pero no se trata de una unidad aditiva de dos sustancias, sino de una unidad sistemática de notas. Porque organismo y psique no son sino dos subsistemas parciales de un sistema total, de una única unidad sistemática, de una única sustantividad. Ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna. El hombre no es psique "y" organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente "psique-de" este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente "organismo-de" esta psique. La psique es desde sí misma orgánica y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del "de" es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo. Y posee carácter "físico". Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye una unidad sistemática de la sustantividad humana.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 47-49]

«La sustantividad humana tiene un conjunto de notas parcialmente comunes con el animal superior, por las que surge de un *phylum* determinado. Son las notas corporales que constituyen lo que llamamos *cuerpo humano*. Pero la sustantividad humana tiene un conjunto de notas parcialmente distintas de

las de un animal superior. Son las que llamamos notas psíquicas humanas, a cuyo conjunto llamo *psique* humana. La llamo así para evitar que se considere ese conjunto de notas como una sustancia o al menos como principio sustancial, es decir, para evitar lo que vulgarmente llamamos "alma". La *psique* no es alma, esto es una sustancia interior al cuerpo que sería también sustancia. La realidad sustantiva humana es un sistema de notas, psíquicas unas (*psique*), corporales otras (*cuerpo*). *Psique* y *cuerpo* no solamente no son sustancias, sino que cada uno es solamente un sistema *parcial* de notas de la sustantividad humana. Por eso las llamo "sub-sistema" del sistema de la sustantividad humana. Tienen ciertamente muchos caracteres de un sistema, pero les faltan algunos caracteres esenciales para serlo, por ejemplo, su clausura estructural. Es lo que expresa el prefijo "sub". Sólo por abstracción pueden llamarse sistemas. Como estricto sistema no hay sino la sustantividad humana.

En su virtud no hay una acción del "*alma*" sobre el "*cuerpo*" ni de este sobre aquélla, sino una acción única, la acción entera no de la sustancia sino de la sustantividad humana que es siempre y sólo psico-somática, pero con dominancias distintas en unos casos de las notas corporales y en otros de las notas psíquicas. Como influencia no hay más influencia que la de un estado psico-somático sobre otro estado psico-somático. No hay *psique* "separada" del *cuerpo*. *Psique* y *cuerpo*, por tanto, no sólo no son sustancias, sino que tampoco son sustantividades *yuxtapuestas*, ni tan siquiera sustantividades *unidas*, porque ni la *psique* ni el *cuerpo* tienen sustantividad. No hay *unión* sino *unidad* sistemática. Sólo desde un punto de vista fragmentario y abstracto pueden considerarse estos subsistemas como sistemas, al igual que podemos hablar de un sistema nervioso a diferencia de otros sistemas corporales; ninguno de ellos es plenamente sistema, sino que son momentos parciales y abstractos del único sistema, el sistema del organismo vivo. En su virtud todo lo psíquico es corpóreo; y lo corpóreo es psíquico. Esta unidad es justo la unidad de la realidad humana. Lo que llamamos *psique* y *cuerpo*, repito, no son sino subsistemas de notas de un sistema único, del sistema de la sustantividad humana, psico-corpórea.

Esto no es un materialismo. Primeramente, porque el concepto de materia que aquí expongo es distinto del concepto de materia que ha dado lugar a lo que se ha llamado materialismo. Y en segundo lugar porque el materialismo consiste en decir que no hay más realidad que la material. Ahora bien, decir que toda realidad mundanal sea solamente material, incluso si se adopta el concepto de materia que aquí he expuesto, es algo absolutamente falso. Por eso mejor que *materialismo* llamaría yo a esta conceptualización *materismo*.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, pp. 455-457]

«Ni *psique* ni organismo son un sistema por sí mismos, sino que cada subsistema es sistema solo en virtud de una consideración mental, no arbitraria, pero tampoco adecuada a la realidad. En su realidad física solo hay el sistema total; tanto en su funcionamiento como en su estructura reales, todas y cada una de las notas psíquicas son "de" las notas orgánicas,

y cada una de las notas orgánicas es nota "de" las notas psíquicas. El hombre, pues, no "tiene" psique y organismo, sino que "es" psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tiene cada uno de por sí sustantividad ninguna; solo la tiene el sistema. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo. Digamos, de paso, que cuando el cristianismo habla de supervivencia e inmortalidad, **quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad entera. Lo demás no es de fe. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico.** Esta identidad numérica y física del "de" es lo que formalmente constituye la unidad sistemática de la sustantividad humana.» [Zubiri, Xavier: *Escritos menores (1953-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 107]

«El hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica. Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica. Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de muertos. No sé lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma. Sea de ello lo que fuere, la realidad del hombre es intrínseca y formalmente psico-orgánica. Y en su virtud, se comporta con las cosas en tanto que realidad.» [Zubiri, Xavier: *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 7]

NATURALEZA Y ESPÍRITU

«La metafísica medieval ha pecado porque funda la dimensión personal en la natural; el Idealismo parece pecar en sentido inverso, yuxtaponiéndole a la persona su carácter natural. No se trata, pues, de yuxtaponer sino al revés: de hacer ver que el espíritu, si tiene cuerpo o natura, no lo tiene extrínsecamente, sino que, por el contrario, la persona o el yo trascendental tiene una natura porque le es indispensable. [...]

El hombre no *tiene* sino que es una naturaleza.» [Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, p. 258]

«Por primera vez en la metafísica aparecen en Hegel tres elementos, cada uno de los cuales, aislado, ha circulado y constituido, a veces, la esencia de una época entera. El primero, *¿qué es el ser?* El desenvolvimiento de la idea del ser constituya la evolución de la metafísica desde Platón hasta Hegel.

El segundo arranca de Grecia, pero no aparece hasta Descartes formulado como tal por él mismo: la verdad. Naturalmente que sobre la verdad ἀλήθεια [*alétheia*] ha especulado el pueblo griego, pero orientado hacia el ser. Sólo Descartes hace de la verdad el centro de la meditación filosófica. No le preocupa qué son las cosas, sino qué es mi verdad sobre ellas.

Y, en tercer lugar, **un elemento extraño al pensar griego, cuya introducción significa toda la filosofía moderna. El concepto de *espíritu*.** Aristóteles nos

habla de ánima, ψυχή [psyché, 'principio de la vida'], pero entre este concepto y el que expone San Agustín existe un abismo. El concepto de espíritu no ha salido de Aristóteles. Europa se ha encontrado filosofando sobre la base del espíritu. Hasta el punto de que cuando Hegel escribe su metafísica, la llama *Fenomenología del espíritu*, esto es, manifestación del espíritu.

Estos tres elementos han trascendido con relativa autonomía. El griego habló y escuchó en la verdad. Pero para él la verdad es ἀλήθεια [*alétheia*], es descubrimiento de lo que es el ser. El tercer elemento fue introducido por los teólogos alejandrinos. Ha servido de lazo inicial de la filosofía durante la Edad Media y Moderna. El espíritu es aquel ente que posee la capacidad de entrar en sí mismo para poder con ello adquirir la verdad sobre las cosas, el ser de ellas. Estos son los tres elementos que aparecen sintetizados en Hegel.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 4-5]

«En realidad, la historia de la metafísica medieval no es una historia del pensamiento cristiano, sino la historia de **cómo el pensamiento filosófico ha sepultado, a través de la escolástica, la idea del espíritu que sirvió de base a San Agustín para una nueva metafísica.**

Nos reencontramos así con el concepto del ser como idea, y nos preguntamos cómo la idea es participación en la realidad mediante la *natura naturans*, la voluntad divina. De ahí que en toda la metafísica medieval todo lo que ha constituido la vida del espíritu haya permanecido fuera de la especulación filosófica. La vida del hombre ha sido siempre extraña a esta metafísica teológica. **Si no fuera por la mística medieval, la filosofía no habría vuelto a plantearse el problema del espíritu.** El pensamiento cristiano no vuelve a surgir desde San Agustín más que en Descartes.

No es en la historia de la escolástica, sino en la del idealismo de Descartes a Hegel, en donde se halla una *filosofía* inspirada por el cristianismo, aunque no tenga verdad hablar de una filosofía cristiana. [...]

Al curso de la evolución de la idea de creación se forma el horizonte filosófico dentro del que surge como una interna necesidad el pensamiento de Descartes. Concretamente nos hemos encontrado no solamente con el problema del ser, sino cómo, por una necesidad interna, el pensamiento cristiano ha asimilado el pensamiento griego, con lo que salen muy perjudicados la filosofía y la Iglesia. [Si partimos del ente divino, el mundo queda vinculado a él con una relación de creación y de analogía. El hombre, como ente creado, es igual a los demás, pero su analogía con Dios consiste en estar creado a su imagen y semejanza.] Esta idea de la imagen y semejanza hace que la filosofía se encuentre constitutivamente con una gran dificultad, con esa dualidad entre el espíritu finito e infinito.

Las palabras "imagen" y "semejanza", que en realidad no son más que una vaga metáfora, han sido más o menos responsables de la suerte que ha

corrido la metafísica de San Agustín a Hegel.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen 2*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 128-130]

«El pensamiento cristiano plantea, de modo específico, **el problema del ser como espíritu**. El hombre es el espíritu de la verdad que posee cuando acepta a Dios, y este es el Espíritu puro, subsistente, raíz de toda otra espiritualidad. La divinidad y el hombre son "pneuma tes aletheias" (griego: πνεῦμα τῆς ἀλήθειας), **es el espíritu que el hombre posee cuando acepta a Dios, y Dios, es espíritu puro subsistente**. Por serlo y por ser la raíz de toda otra espiritualidad en el universo, es primaria y fundamentalmente Yahwéh. "Yo soy el que soy" no significa ser lo mismo que el εἶναι (ser) griego. "Soy el que soy": yo soy el inescrutable. [...]

Dar nombre a una cosa es hacer de ella lo que es, para un hebreo. La creación es denominación de la divinidad. Así empieza la especulación sobre los nombres de la divinidad. De entre las muchas cosas hay una: hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Es el ser en quien inspira la divinidad algo suyo, y esa inspiración es espíritu. El griego se encuentra en el universo viendo y diciendo de él. El judaico-cristiano está en función distinta. No está en el mundo para decirlo, sino que el mundo está ahí para él. Toda ocupación del hombre con el mundo es dispersión, distracción de sí mismo. Entrar el hombre en sí mismo es apartarse del mundo. Entrando en sí mismo se le aparece al hombre su propia espiritualidad. **Al descubrirse el espíritu a sí mismo descubre la divinidad**.

El hombre judío está también efectivamente viendo y diciendo, pero su función es esencialmente distinta. El mundo *está hecho para el hombre*, de ahí el carácter de regalidad que tiene el hombre en el universo. Toda ocupación del hombre con el universo es una dispersión que no tiene utilidad para uno mismo. Equivale a alejarse para encontrar la propia espiritualidad, en tanto que ésta la halla entrando en sí mismo. Y en esa espiritualidad el hombre se encuentra con la posesión del espíritu de la verdad. Primaria y radicalmente por la vía de la interioridad ha encontrado el cristianismo la divinidad. San Agustín dirá que en el hombre interior habita la verdad. El tipo fundamental de existencia que tiene el hombre para el hebreo es el típico modo de ser de la divinidad y encontrarse viviendo bajo ella: en eso ha consistido la religiosidad. De ahí que ha interpretado siempre el tipo de vida fundamental para el cristianismo como una vida interior, cuyo sentido consiste en retraerse hacia sí mismo.» [Zubiri, Xavier: *Cursos universitarios. Volumen I*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 352 ss.]

«**La filosofía medieval y la moderna han conceptualizado siempre la materia desde la oposición materia-espíritu**. Entonces *materia* y *espíritu* son denominaciones de dos zonas de realidad: la material y la espiritual. Pero esta oposición no es la vía adecuada para conceptualizar la materia, por la sencilla razón de que **no nos está dada en la realidad cósmica ninguna realidad espiritual**. **Todas las realidades cósmicas son materiales**, en el sentido de que, aunque no todo en ellas fuera material, sin embargo, poseen todas un momento intrínseco y formal suyo que es lo que llamamos materia.

No es, pues, lo mismo cosa material y materia. Materia es sólo un momento (no siempre el único) de la cosa material. Toda cosa material tiene su materia. Y algo es cosa material cuando entre sus notas formales tiene cualidades sensibles (o lo por ellas formalmente reclamado). Si no tiene más que cualidades sensibles, la cosa es puramente material. Si tiene además otras cualidades, la cosa es material, mas no es puramente material. Pero, sin embargo, es material porque comparte con las cosas puramente materiales su carácter de material por lo que respecta a las cualidades sensibles. En ambos casos, la cosa tiene entre sus momentos constitutivos un momento intrínseco y formal que es la materia. Entonces, **ya no se trata de una oposición entre cosas materiales y cosas espirituales**, sino, dentro de las cosas materiales, de una diferencia entre sus diversos momentos constitutivos, uno de los cuales, pero sólo uno, es la materia.

Así es como los griegos, sobre todo **Aristóteles**, concibieron la materia. Entendieron la materia no desde la oposición **materia-espíritu**, sino desde la oposición **materia-forma** dentro de cada cosa material. Lo que la cosa es lo debe a la forma. La materia es mero receptáculo de la forma. La cosa así constituida es la sustancia. Fue la concepción hilemórfica de la sustancia.

En la **Edad Media** se identificó el espíritu con una forma sustancial, con lo cual el hilemorfismo aristotélico quedó absorbido en la teología de Santo Tomás.

Aquí, prescindimos ante todo de esta hipotética **asimilación del espíritu a la forma sustancial**.» [Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 376 s.]

GÉNESIS DE LA REALIDAD HUMANA

Emergentismo contra reduccionismo

¿Qué dice el emergentismo? Su lema científico esencial es: el conjunto es siempre más que la suma de las partes. De modo que la materia, al unirse siguiendo las leyes físico-químicas, produce sistemas con propiedades nuevas, que no se pueden reducir a ninguna de las propiedades de las partes integrantes. Las propiedades emergentes se producen por una organización sistémica nueva de la materia. Un aspecto esencial es que estas propiedades emergentes, en contra del reduccionismo, contribuyen a producir el comportamiento de los sistemas reales o vitales.

Rasgos básicos del emergentismo: el monismo (no es dualista, todo surge de la unidad básica del universo), la unidad continua del proceso evolutivo (las emergencias no son saltos o discontinuidades evolutivas), las propiedades emergentes son sistémicas y son irreducibles a las anteriores (la especie humana tiene unas propiedades que son irreducibles al mundo animal, aunque pueda haber continuidad). En realidad, lo que emerge son nuevas formas de ser. El hombre es irreducible al modo de ser animal y la vida es irreducible al mundo inorgánico.

«En el marco del emergentismo existen un conjunto de teorías que pretenden encontrar las causas que produjeron la emergencia de la razón: las teorías de la inespecialización biológica de Arnold Gehlen, de la hominización por el trabajo en la línea clásica marxista, de la hominización por el trabajo-socialización-lenguaje que es la más común, de la hominización por la complejización progresiva de las funciones psíquicas presentes en el mundo animal, en la línea de la teoría biológico-etológico-evolucionista de Konrad Lorenz y de Rupert Riedl (biología del conocimiento). Estas teorías no son incompatibles entre sí y tocan, por así decir, diversas causas o factores que probablemente contribuyeron, sistemáticamente, a producir la emergencia de la razón.

Pero el caso es que la filosofía de Zubiri permite formular quizá las hipótesis más congruentes y radicales para explicar por qué, en efecto, se produjo la hominización de la razón: la razón emergió, y se produjo la ruptura de la signitividad del conocimiento animal, cuando el desarrollo de la hiperformalización puso en condiciones a la especie humana de sentir el mundo como realidad estructural y de proceder a construir una compleja representación de un mundo de estructuras. La teoría zubiriana de la hiperformalización es así el sistema de hipótesis mejor construido para explicar por qué surgió la razón y en qué consiste su esencial funcional. Lo que en verdad pasó, probablemente, al nacer la especie humana es que la maduración neurológica puso en condiciones al animal humano de sentir y representarse la realidad como estructura.

Cuando se leen tratados sobre el origen del hombre escritos por autores extranjeros se constata un total desconocimiento de la aportación clarificadora que podrían aportar a sus mismos objetivos los esquemas conceptuales de la filosofía de Zubiri. Pero no es solo esto. Es que aquí en España se constata también que los antropólogos más conocidos, que giran en torno al complejo Atapuerca, explican también la hominización desde el desconocimiento de la potencia explicativa, y ayuda, que podría aportar la filosofía de Zubiri.»

[Montserrat, Javier: "La conexión fundamental de Zubiri con las ciencias humanas". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 509-513]

Zubiri y el emergentismo por elevación

«Si decimos que la sustantividad o estructura humana es psico-orgánica, habrá que plantearse el tema de qué sean esas notas psíquicas y de dónde surgen. Este es un tema que a Zubiri le preocupó a todo lo largo de su vida, pero sobre todo en sus últimos años, como lo atestigua el escrito titulado "La génesis humana" (*Sobre el hombre*, 1986, pp. 455-476). Él siempre defendió que las notas psíquicas son irreducibles a las somáticas, porque la formalidad de realidad (es decir, la capacidad de aprehender las cosas como

realidades), propia del ser humano en tanto que inteligente, parece irreductible a la formalidad estímulo, propia del animal.

La complejización de estímulos no se ve cómo pueda producir en algún momento el salto al orden trascendental, que es el propio de la formalidad de realidad. "La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial", escribe en *Sobre el hombre* (p. 460). Por otra parte, eso psíquico que se define como esencialmente irreductible a la materia, no puede ser una sustancia o elemento capaz de unirse al o separarse del cuerpo. La realidad sustantiva es solo una, y lo psíquico no puede ser real más que en el interior de la sustantividad.

En Zubiri se da una cierta ambigüedad en la utilización del término "psíquico". Cuando lo define explícitamente, suele hacerlo por contraposición a lo "orgánico", de tal modo que en la sustantividad humana estarían las notas orgánicas y, como contradistintas de ellas, las notas psíquicas. El resultado es una realidad sustantiva que con toda razón merece el calificativo de psico-orgánica. Ahora bien, en otros contextos, por lo general menos explícitos, contrapone psíquico a material: "La diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial" (*Sobre el hombre*, p. 460).

Lo que clásicamente se ha opuesto a la materia no es el psiquismo, sino el espíritu. ¿Quiere esto decir que está intentando defender la existencia de un psiquismo no-espiritual, a modo de los emergentistas clásicos? Pienso que no. En la tradición filosófica ha sido frecuente considerar que el psiquismo no espiritual es el propio de los animales, y que el psiquismo humano se diferencia de él precisamente en ser espiritual. Ahora bien, este psiquismo espiritual se conceptuaba como una sustancia específica, el espíritu, entendido como forma de cuerpo. Y esto es lo que Zubiri no admite. Él afirma con toda rotundidad que el psiquismo humano es esencialmente distinto del animal, y en este sentido le considera "espiritual", a diferencia de todos los monismos emergentistas, que conciben el psiquismo humano como un psiquismo animal más evolucionado y complejo. Pero se opone a las corrientes espiritualistas en que no entiende ese psiquismo humano como elemento sustancial, ni tampoco como cualidad extrínseca de la materia. El psiquismo humano es esencialmente irreductible a la materia, pero a la vez es esencialmente material.

En el psiquismo humano la materia da de sí materialmente algo superior a ella misma. Esto es lo que Zubiri llama "elevación". Alguien pensará que esto es un mero juego de palabras, o un típico argumento *ad hoc*. No lo creo así. En cualquier caso, acéptense esas formulaciones como lo que quieren ser, no la solución del problema sino solo un mero planteamiento.

La elevación es un dar-de-sí. Este es un concepto clave en la filosofía zubiriana. El análisis de la aprehensión primordial demuestra que las cosas son "de suyo", pero que el de suyo consiste constitutiva y formalmente en "estar dando de sí". Por eso el noema no es, en el rigor de los términos, mero "de suyo", sino "de-suyo-da-de-sí". Este dar de sí tiene distintas formas. En *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri va mostrando los

diferentes dinamismos mundanos a partir de los conceptos de "de suyo" y "dar de sí". El problema está en el salto al hombre. Entonces es cuando aparece una novedad difícilmente justificable. ¿De dónde sale eso que llamamos inteligencia? Zubiri no puede acudir a la intervención directa de Dios (pues eso sería un extrínsecismo que conduciría, a la postre, al dualismo), ni aceptar que sea el prehomínido el que da-de-sí la inteligencia. La razón de esto es que el chimpancé no tiene, en el rigor de los términos, sustantividad (por eso lo llama Zubiri *natura naturata*, a diferencia de *natura naturans*); no es, por tanto, un "de suyo" estricto, ni tiene un estricto "dar de sí", como el que haría falta para general un salto de este tipo.

En consecuencia, a Zubiri no le queda más remedio que acudir a lo único que en el universo parece tener sustantividad plena, que es el propio universo (el cual es, en el rigor de los términos la única y verdadera *natura naturans*, si se exceptúa al hombre), y decir que es él el que hace que el prehomínido, en un cierto momento, "dé de sí", por *elevación*, la inteligencia humana, es decir, la humanidad. En el hombre, la materia del universo se eleva a materia psíquica. Lo cual significa en todos los dinamismos anteriores al humano, la *natura naturans* no había actualizado toda su riqueza virtual; o también, que la riqueza que había actualizado y que solemos denominar "materia", no había agotado toda su productividad ni todo su dinamismo. Dicho en otros términos, la *natura naturans* no era sólo "materia", si por esta entendemos la propia de todas las realidades no-psíquicas o no-humanas. El dinamismo de la elevación demuestra bien que entre sus virtualidades estaba el psiquismo humano. Por eso pienso que cuando Zubiri dice que "la diferencia entre la psique y la materia no es gradual sino esencial", a lo que se está refiriendo no es a la materia de la *natura naturans*, sino a la materia de las *naturae naturatae* aparecidas en todos los dinamismos distintos al de elevación.

Podríamos retomar ahora la vieja distinción entre materia prima y materia segunda, haciéndolas sinónimas de la materia propia de la *natura naturans*, en el primer caso, y de las *naturae naturatae*, en el segundo. Entonces cabría decir que la diferencia esencial se daría entre la psique y la materia segunda, pero no entre la psique y la materia prima.

Parece claro que el psiquismo es irreductible a la materia de la *natura naturata*, pero no a la materia propia de la *natura naturans*. El problema está entonces en saber cómo puede una *natura naturata*, como es un gorila, un chimpancé o un orangután, dar de sí por elevación el psiquismo del primer hombre. La respuesta de Zubiri es que la *natura naturata* del chimpancé da de sí "desde sí misma" el psiquismo humano, pero no "por sí misma". Esto último no puede hacerlo más que la *natura naturans*, que es el único "de suyo" plenario y por tanto capaz de "dar-de-sí" un dinamismo nuevo tan esencialmente distinto de todos los anteriores como es el de elevación. Esta acción de algún modo conjunta de la *natura naturans* y de la *natura naturata* es la que explica que el resultado sea algo que en el rigor de los términos ya no es una simple y mera *natura naturata* nueva, sino una *natura naturata* que es "de suyo" plenario y tiene un plenario "dar de sí". Y

como estas son características propias y exclusivas de la *natura naturans*, cabe decir que el hombre no es, en el rigor de los términos, una simple *natura naturata*, sino una *natura naturata naturans*. En esto consiste lo que Zubiri llama "elevación". [...]

Laín Entralgo toma distancia respecto de la actitud dualista, representada por John Eccles y de la del monismo reduccionista que niega la existencia de diferencias esenciales entre el hombre y el animal. Laín Entralgo defiende la existencia de una materia capaz de dar de sí un salto tan cualitativo y específicamente distinto de todo lo anterior como es la inteligencia humana.»

[Gracia, Diego: "Prólogo" a Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 24 ss.]



«El hecho de que a lo largo de la obra de Zubiri sea posible diferenciar no menos de tres periodos o fases en el tema de la génesis humana, demuestra bien que ninguno de los argumentos aducidos a este nivel puede considerarse apodíctico o definitivo. Como construcciones típicamente racionales, estos argumentos tienen la debilidad propia de la razón, de tal modo que ninguno es capaz de anular por completo el valor de los demás. Esto es importante tenerlo en cuenta a la hora de debatir el tema del estatuto del embrión humano. Desde la filosofía de Zubiri parece difícil, si no imposible, pensar que los argumentos que se aduzcan en uno o en otro sentido, a favor del carácter específicamente humano del embrión desde el primer momento, o en contra de él, pueden ser definitivos. La propia obra de Zubiri es el ejemplo paradigmático de que eso no es de hecho así.» [Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 472]



«Sostener que el embrión es un ser humano con todos los derechos desde el primer momento me parece bastante inverosímil. Un ser humano no es un genotipo, es un fenotipo, una realidad biológica estable, y esa realidad no la tienen ni los genes ni las primeras fases del desarrollo embrionario.

Pero más allá de lo que yo opine sobre esto, lo que me parece fundamental es que en aquellas cuestiones en que la sociedad está dividida, se deje libertad de conciencia y se legisle sólo sobre aquello en lo que haya un amplio consenso.

No debería imponerse el punto de vista del grupo político que gobierna, porque eso es inmoral y lleva a que cuando el adversario llega al poder legisle en sentido contrario. Mi opinión es que se debería legislar muchísimo menos.» [Diego Gracia]