

Antropogénesis y trascendencia: el enfoque personalista de Polo y Zubiri

Anthropogenesis and Transcendence: The Personalist Approach from Polo and Zubiri

JUAN JOSÉ MUÑOZ GARCÍA

Centro Universitario Villanueva (Madrid)
jjmunoz3@gmail.com

RECIBIDO: 9 DE SEPTIEMBRE DE 2014
VERSIÓN DEFINITIVA: 31 DE OCTUBRE DE 2014

Resumen: Es posible detectar en las obras de Zubiri y Polo ciertos paralelismos y afinidades temáticas. Algunas de estas cuestiones son semejantes a las analizadas por el personalismo. El objetivo de este artículo es mostrar cómo Polo y Zubiri establecen de modo riguroso una serie de categorías antropológicas de indudable condición personalista. Su afán de saber científico, junto a su común enfoque personalista, conduce a que ambos indaguen en las consecuencias filosóficas de la teoría de la evolución, y en concreto en la antropogénesis y su conexión con el tema de Dios.

Palabras clave: personalismo, evolución, alma, cuerpo, causalidad, don, Dios.

Abstract: There are some thematic parallels and affinities that can be detected in the works of Zubiri and Polo. Some of these issues are similar to those analyzed by personalism. The aim of this paper is to show how Zubiri and Polo establish rigorously a series of anthropological categories of undoubted personalist condition. Their eagerness by scientific knowledge, along with his common personalist approach, leads to both to delve into the philosophical implications of the theory of evolution, and in particular in anthropogenesis and its connection with the subject of God.

Keywords: Personalism, Evolution, Soul, Body, Causality, Gift, God.

Leonardo Polo durante su etapa de joven estudiante de bachillerato en el Instituto Cardenal Cisneros de Madrid leyó a Zubiri, en concreto *Naturalaleza, Historia y Dios* en la primera edición del año 42. Asistió años más tarde a un curso de Zubiri¹ sobre el concepto, dado en la Cámara de Comercio de Madrid².

Aunque son dos pensadores muy diferentes, Polo y Zubiri poseen algunas afinidades intelectuales y sus obras abordan temáticas análogas (entre ellas el origen del hombre, la inteligencia, la libertad, la creación y el problema de Dios).

Los dos se iniciaron en la filosofía leyendo a Tomás de Aquino³, y ambos llegan a la conclusión de que su pensamiento puede ser corregido o ampliado. Si bien en el caso de Zubiri ese distanciamiento parece de mayor entidad.

También son comunes sus autores de referencia: Hegel, el primer Heidegger, Kant, y sobre todo, Aristóteles. Incluso Ortega, que influyó en la formación de Zubiri junto con la fenomenología y la neoescolástica. Sin embargo, Polo no reconoce una influencia temática clara de Ortega sobre él, a pesar de haber leído varias veces una primera edición de sus obras en un tomo único de color butano, que sólo contenía algunas de ellas. En concreto le gustaba *El espectador*. También asistió en Madrid a un curso de Ortega sobre Toynbee⁴.

1. EL PERSONALISMO DE POLO Y ZUBIRI

La filosofía de Zubiri se sitúa en la ruta abierta por Husserl y por Heidegger, y desemboca, más allá de la conciencia y de la existencia, en la apre-

¹ En 1942 Xavier Zubiri solicita una excedencia administrativa en la Universidad de Barcelona y regresa a Madrid, donde imparte cursos privados y prosigue su labor intelectual gracias al apoyo de algunos amigos y discípulos, como Laín Entralgo o Juan Lladó, que trabaja en la banca. Cfr. J. COROMINAS y J. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Taurus, Madrid, 2006. En la página web de la Fundación Zubiri también hay abundante información sobre el autor: www.zubiri.net [consultada en mayo de 2014].

² Cfr. M. J. FRANQUET, "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 303-322.

³ Ya advierte Polo, al leer al Aquinate en sus años de bachillerato, ciertas insuficiencias al tratar el tema de la creación: "La importancia concedida a los primeros principios hace que, en aquellos años, al leer la Suma Teológica de Tomás de Aquino, y en concreto la *quaestio* 45, que presenta la creación como una relación accidental, Leonardo Polo piense que Tomás de Aquino puede ser corregido o ampliado en este punto, pues si la creación tiene que ver con lo primero, si es *extra nihilum*, si el ser creado es el ser en cuanto ser, entonces la relación con el Creador no puede ser un accidente, sino una relación de principios" (M. J. FRANQUET, "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", 303).

⁴ Cfr. M. J. FRANQUET, "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo", 304.

hensión primordial de realidad por parte de la inteligencia sentiente⁵. Esto le permite a Zubiri elaborar una nueva idea de la inteligencia, y una nueva idea de realidad. Polo, por su parte, aspira a una ampliación de la metafísica. Su actitud hacia la filosofía primera es similar a la de Zubiri, pues intenta una reelaboración (ampliación) que la haga compatible con la antropología contemporánea. Para Polo la metafísica clásica es válida pero insuficiente, por lo que puede ser conveniente su ampliación con nuevos trascendentales (antropología trascendental), para lo cual se sirve del método del abandono del límite mental, que permite superar el objetivismo que condiciona a determinadas corrientes de pensamiento modernas y contemporáneas⁶. Tal actitud les llevará a ambos, por ejemplo, a rechazar el concepto de sustancia al conceptuar a la persona. La noción de supuesto no es válida, dirá Polo, para conocer a la persona. El aprehensor, dirá Zubiri, no es un sujeto tras sus actos. De igual manera afirmará Polo que de la persona es mejor decir que *co-existe-con* en vez de indicar incluso que subsiste. La persona es un *quien*, no una *sustancia*⁷. Algunos de estos temas son afines a los analizados por el personalismo. Por eso no ha faltado quien haya englobado a nuestros autores en este movimiento filosófico⁸.

Sin embargo, Polo y Zubiri nunca se denominaron a sí mismos como personalistas, incluso en alguna frase aislada parecen tomar distancia respecto de este movimiento filosófico. Por lo que tal clasificación no deja de ser polémica, pues para muchos estudiosos resulta chocante poner en la misma nómina a Polo y a Zubiri junto con Mounier, Julián Marías o Gabriel Marcel. De todos modos, y aceptando las diferencias de calado intelectual entre estos autores, creo que no resulta anormal adscribir a Polo y Zubiri a un personalismo de corte más metafísico –irreductible al personalismo dialógico o existencial–, sobre todo por el protagonismo que otorgan en sus obras a la perso-

⁵ Cfr. D. GRACIA, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986, 69, 90.

⁶ Este método poliano sirve tanto para la metafísica como para la antropología, aunque abre vías diferentes en cada caso. Sin embargo, en uno y otro permite superar el reduccionismo objetivista presente en diversos autores a lo largo de la historia de la Filosofía.

⁷ “Dicho de otra manera, no tiene sentido una persona única. Las personas son irreductibles y, asimismo, coexisten. De una parte, las personas coexisten con el ser distinto de la co-existencia, es decir, con el ser principal. Pero también co-existen entre sí. La irreductibilidad de la persona no es compatible con su aislamiento o separación. Por eso, persona no significa *sustancia*. Las sustancias ocurren separadas; pero lo separado no coexiste; las sustancias ocurren cada una de ellas por su cuenta; se aíslan”. L. POLO, *Epistemología, creación y divinidad*, 205.

⁸ Para ahondar en la polémica sobre la adscripción de algunos filósofos contemporáneos al personalismo puede consultarse la obra de J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid, 2012.

na, y por considerar que es necesaria una antropología metafísica o trascendental con categorías propias y diferentes, o por lo menos complementarias de las que se aplican a los objetos.

En definitiva, es posible detectar en las obras de Zubiri y Polo ciertos paralelismos y afinidades de carácter personalista. Por ejemplo, el mencionado rechazo del concepto de sustancia que procede del intento zubiriano (Polo realiza un ensayo similar) de superar la noción de sujeto propia de la Modernidad. Al conceptualizar a la persona, Zubiri procede con la convicción de que el aprehensor es una realidad que se aprehende a sí misma como realidad, es *suidad*, se posee a sí misma. En esto converge con lo que plantean otros personalistas cuando definen a la persona como autoposición (Karol Wojtyła) o realidad personal que se actualiza en sus acciones (López Quintás). Zubiri, asimismo, presenta a la realidad personal como dinámica en y por sí misma (un enfoque que ayuda a esclarecer –como luego se apuntará– el carácter humano del embrión). De ahí deriva la categoría *dar de sí*. La *donación*, el “*dar de sí*” zubiriano, es una propiedad general y metafísica de la persona y de su fundamento absoluto: Dios.

Zubiri (al igual que Polo⁹, Heidegger y otros) reconoce que la Modernidad legó un modelo inaceptable de sujeto. Advierte Zubiri¹⁰ que el esquema

⁹ “Por otra parte, ‘sujeto’ es denominación moderna para designar al *hombre* como opuesto al ‘objeto’, es decir, a las ideas. Para Polo no es un vocablo que designe a cada quién, o sea, a la *persona*, pues la realidad del acto de ser personal parece no sólo oculto, sino incluso inalcanzable para algunos de los pensadores que usan esa denominación (Kant, Hegel, Husserl, etc.). Además, ‘sujeto’ tiene una marcada connotación de *fundamento*; una especie de sustantivización del hombre, es decir, una visión del hombre que lo concibe como *sustancia* independiente, separada, como base de sus acciones, etc. Sin embargo, la persona no puede ser así, pues ya se ha indicado que es abierta personalmente. No es ni *fundamento* ni *fundante*, pues si lo fuera, ni sería libre, ni tampoco podrán serlo sus manifestaciones. Lo propio del sujeto moderno parece ser el existir. Pero ‘*ex-sistere*’ connota permanencia al margen de la apertura personal; denota una *suficiencia* vital; un ser *en sí*. No obstante, de la persona es mejor decir que *co-existe-con* en vez de indicar incluso que subsiste. La persona es un *quien*, no una *sustancia*. Para Leonardo Polo el sujeto del que suele hablar la filosofía moderna no parece ser un *quién*, pues no es ni fulano ni mengano. El sujeto no se asimila a persona alguna, sino que es más bien un *supuesto*, una especie de *sustancia* clásica decorada con rostro moderno, una suerte de sillar o pedestal respecto de las actuaciones humanas” (L. POLO, *El yo*. Estudio introductorio de J. F. SELLÉS, 19-20).

¹⁰ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, 23-73. En estas páginas efectúa Zubiri una crítica del racionalismo, el idealismo hegeliano y la fenomenología de Husserl. Hay que reconocer, no obstante, que Zubiri se apoya en Brentano y Husserl para desactivar el núcleo de la filosofía moderna: el principio de immanencia, es decir, la identidad entre ser y pensar, que llevaba a desechar las dimensiones de la realidad que no se sometían al método de pensamiento del filósofo. De ahí que Zubiri siga dependiendo durante toda su vida, al menos en parte, del método fenomenológico, aunque depurado de sus connotaciones idealistas.

sujeto-objeto no es primordial en la realidad y en nuestro conocimiento. Que el yo siempre se da junto a lo real, al mundo, pues no hay conciencia que no sea conciencia de lo otro que yo. Se trata, por tanto, de que el ser no se reduzca a simple objeto producto de un sujeto totalmente ausente de lo real, o a un elemental objeto empírico y cuantificable mediante el método de las ciencias experimentales, pues el objeto no se agota en sus determinaciones objetivas, y el sujeto no es un monarca solitario frente a un universo de puros objetos.

Es posible encontrar otras afinidades, también en el modo de presentar su pensamiento, entre estos dos filósofos españoles. Por ejemplo, lo que se afirma acerca del uso filosófico que hace Zubiri del castellano, podría aplicarse casi literalmente a Leonardo Polo:

“Con un dominio total de la terminología filosófica (...), Zubiri busca inocular a las palabras el sentido que exige el pensamiento; para ello se remozan arcaísmos, se da sentido riguroso a términos del lenguaje coloquial o se hacen derivaciones nuevas respetando siempre las estructuras sintácticas de la lengua; no todo es igualmente feliz, pero en este aspecto Zubiri es, juntamente con Ortega, quien ha hecho esfuerzos más ímprobos para escribir filosofía en español”¹¹.

Casi todas las referencias de Polo a Zubiri son elogiosas. Sin embargo, en algún breve pasaje, Polo denuncia aspectos del pensamiento de su colega vasco, por ejemplo cuando califica la antropología de Zubiri como actualista¹².

Y si bien es cierto que el audaz empleo del lenguaje por parte de Zubiri puede dar lugar a confusiones, él nunca reduce a la persona al conjunto de sus actos: “La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad: ejecute o no sus acciones, la realidad humana es como realidad algo formalmente anterior a la ejecución”¹³.

Por tanto, aunque es posible encontrar más afinidades que divergencias en el pensamiento de estos dos filósofos españoles, son inevitables algunas confrontaciones hermenéuticas entre sus filosofías, pero que tal vez puedan relativizarse, o situar su origen en diversos factores. Por una parte, las vicisitudes por las que ha atravesado el pensamiento de Zubiri durante su prolongada trayectoria: a) la evolución que experimentó su pensamiento, principal-

¹¹ A. PINTOR RAMOS, “La filosofía de la inteligencia en Zubiri”, en *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 140.

¹² Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, IV/2, 205, nota 36.

¹³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Alianza Editorial, Madrid, 2012, 58.

mente en cuestiones antropológicas, durante los últimos años de su vida y, por otra, b) el hecho de que casi todas sus obras se hayan publicado póstumamente, y en algunos casos sin el correspondiente aparato crítico (sobre todo las primeras, a las que tal vez tuvo acceso Polo), a lo que es preciso añadir las afirmaciones que sobre el último Zubiri han hecho determinados discípulos suyos, lo cual dificulta alcanzar una visión de conjunto nítida y definitiva sobre la filosofía zubiriana. Pensamos que esto puede dar razón de algunos de los juicios negativos de Polo sobre la obra de Zubiri, sin excluir que sus filosofías divergen en matices y enfoques nada despreciables¹⁴.

2. UN ANIMAL PRIVILEGIADO

El objetivo de este artículo es mostrar cómo Polo y Zubiri establecen de modo riguroso una serie de categorías antropológicas de indudable calado personalista. Para ello nos centraremos en una temática en la que tanto Polo como Zubiri recorren sendas similares. Uno y otro mostraron durante toda su vida un gran interés por el saber científico. Polo sentía inclinación por los saberes teóricos y, en concreto, por las matemáticas. Zubiri en los años treinta conoce en Berlín, entre otros, a Einstein, y gran parte de sus esfuerzos en estos años están dedicados a estudiar los nuevos avances en la física y sus consecuencias para la filosofía¹⁵.

Este afán de saber científico junto a su común afán personalista conduce a que ambos indaguen en las consecuencias filosóficas de la teoría de la evolución y en concreto en la antropogénesis. El tema de la evolución presenta un interés filosófico indudable. No en vano la historia de la filosofía arranca con la admiración por el cambio en la naturaleza. De ahí que el filósofo siempre aspire a integrar los datos de las diversas ciencias y ofrecer una explicación coherente sobre el enigma de lo real.

Desde su aparición hace miles de años, el hombre sigue siendo el único animal que se hace preguntas. No sólo porque anda erguido y posee manos y cabeza, sino por estar abierto a lo real y no exclusivamente a los estímulos sensibles. Para el animal humano, el fuego, por ejemplo, no es sólo un estímulo caliente sino una realidad *de suyo*, que se puede estudiar y dominar. Esta aper-

¹⁴ La tarea de señalar esas divergencias excede los objetivos de este artículo, y la competencia de su autor, y queda en manos de los expertos en el pensamiento de Leonardo Polo.

¹⁵ Cfr. J. COROMINAS y J. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 228-235.

tura a lo real, por tanto, le permite conocer y configurar la realidad: desarrollar el pensamiento, la ciencia, la técnica, el arte, etc. Tarea difícil, pues la realidad es tan compleja y rica como apasionante. El ser humano es un animal desprotegido, deficitario desde un punto de vista biológico, pero supera esto gracias a su libertad inteligente, fuente de la cultura.

A pesar de esta singularidad de lo humano, Zubiri y Polo detectan que ciertas corrientes intelectuales, al supuesto amparo de la ciencia, han provocado que el ser humano haya quedado relegado –en la consideración de algunos– de su puesto privilegiado en el cosmos.

¿Se puede decir, pues, que el hombre es simplemente un animal más evolucionado? En modo alguno, pues como advierte Polo, el conocimiento animal difiere esencialmente del modo de conocer humano, porque se circunscribe al ámbito de lo sensorial:

“Cuando un animal se conduce, no lo hace nunca con ideas generales; eso se puede demostrar: lo que un animal necesita para fabricar instrumentos o incluso para hacer instrumento de instrumentos, que sería el caso de los homínidos, *habilis* o *erectus*, es cierta dotación cognoscitiva. Pero, en rigor, para ello bastan razonamientos condicionales: si A, B. A este tipo de razonamiento se le da hoy más importancia de la que tiene. Para establecer una cierta regularidad en esa secuencia basta la imaginación. Si estudiáramos un poco a fondo la imaginación, veríamos que a veces funciona de manera digital y a veces no”¹⁶.

Resulta patente que hay una gradación en la diversidad de los seres vivos. Unos vivientes tienen más capacidades que otros. Algunos carecen de conocimiento y otros de sentidos internos. Dentro de esta jerarquía, el hombre se sitúa en la cúspide de los grados de inmanencia o escala de la vida.

Hay diversas pruebas realizadas con animales que muestran cómo la abstracción es una propiedad exclusiva de la mente humana. Uno de estos experimentos a los que Polo hace referencia es el realizado por Paulov con simios¹⁷.

¹⁶ L. POLO, *Ética*, 51.

¹⁷ Consiste en lo siguiente: Se coloca a un simio en una balsa en el centro de un lago. Entre el simio y la comida hay fuego, pero también un depósito de agua. Se le enseña al mono a sacar agua del depósito con un cubo, apagar el fuego y llegar a la comida. Además el mono se baña en el lago cuando hace calor. Un día se quita el agua del depósito y el simio, desconcertado, sigue metiendo el cubo en el depósito vacío sin pensar que puede llenarlo con el agua del lago. Esto se debe a que no tiene una idea general, abstracta, del agua, sólo tiene sensaciones de la misma: al beber, bañarse, etc. “Así pues, comenta Polo, el chimpancé no ha hecho una cosa que cualquier ser humano hubiera hecho: ¿cuál? Tomar agua del lago. No sabe *lo que es* el agua. Si A, B. Pero para el mono, A no es general; si ejerciera la inteligencia, pensaría que el fuego se apaga con agua;

También Zubiri señala que una complicación de estímulos sensibles por muy formalizados que estén nunca podrá dar lugar a un acto intelectual¹⁸.

3. CEREBRO, HIPERFORMALIZACIÓN, PERSONA

Obviamente se ha dado un proceso evolutivo desde antropoides inferiores al hombre y que ha desembocado en la aparición del *homo sapiens*. Polo y Zubiri se centran en la evolución del cerebro, o dicho de otro modo, en cómo es posible que un ser biológicamente deficitario como el humano haya sido viable. No se trata de un tema estrictamente novedoso, pues desde antiguo “se ha cifrado la especificidad humana justamente en la inespecificidad biológica, en el inacabamiento de sus estructuras corporales y en la ausencia de medios biológicos de ataque o defensa. Es más, se ha considerado que esa inespecialización estaba al servicio de la racionalidad. Ya Platón había puesto de manifiesto la indeterminación física del cuerpo humano como condición de posibilidad para recibir un don diferente, superior y de origen divino, en el mito de Epimeteo y Prometeo, que desarrolla en el *Protágoras* (320 d-322 b)”¹⁹.

Todo ello, señala Polo, implica que el desarrollo del cerebro tiene un límite, pues en caso contrario “ese crecimiento sería, además, contraproducente, por-

que el agua esté en el cubo o no esté en el cubo es igual: en cualquier caso, es agua. Y además hay otra cosa; si me falta agua, me la procuraré, lo que al chimpancé no se le ocurre. El agua es la misma: esté aquí o allí, el agua apaga el fuego. Pero para conocer esto hace falta tener la idea de agua. La inteligencia se comprende ante todo así. Es la aparición del universal. Los objetos universales se pueden combinar, si se quiere, con argumentos condicionales, pero la argumentación condicional se puede hacer sin ideas generales, y por lo tanto, en definitiva, no es (Aristóteles tenía razón) un tema de lógica abstracta o de lógica de la inteligencia”. L. POLO, *Ética*, 52.

¹⁸ X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984 (3ª ed.), 77, 97. Zubiri plantea otro experimento con animales para aclarar lo que entiende por formalización: “Es conocido el experimento que cita Katz. Se adiestra a un cangrejo para atrapar una presa sobre una roca; pero si después se coloca la misma presa colgada de un hilo, el cangrejo queda impávido: no distingue la presa. En cambio, un perro, un mono, etc., lo harían en seguida y sin necesidad de adiestramiento. Yo diría que estos animales tienen un sistema de formalización distinto al del cangrejo. En este orden la formalización es aquella función en virtud de la cual las impresiones y estímulos que llegan al animal de su medio externo e interno se articulan formando en cierto modo recortes de unidades autónomas frente a las cuales el animal se comporta unitariamente. En realidad, el cangrejo ha visto sólo ‘presa-roca’; pero ni la presa ni la roca han sido percibidas por sí mismas, porque no han tenido unidad formal propia en su percepción. Esta función de formalización pende de estructuras nerviosas. Por esto he pensado siempre que se trata de una función fisiológica, tan fisiológica como puede serlo la especificación de los receptores”. X. ZUBIRI, “El hombre, realidad personal”, en *Escritos menores*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, 49.

¹⁹ E. MOROS, *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio*, Eunsa, Pamplona, 2008, 57.

que un cerebro hipertrofiado no sería capaz de auto-organizarse: se descompondría funcionalmente. En última instancia, como dice Zubiri, un cerebro óptimo es justamente el que puede utilizar y formalizar una inteligencia, y como ésta lo trasciende, basta el cerebro del hombre actual, que es el animal inteligente”²⁰.

Sin embargo, llegados a un punto primordial –el origen de la inteligencia humana–, las teorías evolucionistas de tipo emergentista o materialista se quedan cortas a la hora de explicar esa gran novedad, ya que no hay “más remedio que acudir a la creación directa; una inteligencia solamente puede tener como *a priori* explicativo a otra; y en la medida en que la inteligencia no procede de la evolución se puede decir que su relación de procedencia respecto de otra inteligencia es una creación. La inteligencia humana es creada, y decirlo nos hace ver la hominización como el proceso de preparación de un organismo, que es exigitivo de inteligencia, es decir, de un factor inmaterial, intemporal”²¹.

Echa mano Polo en este caso de un concepto zubiriano, el de “exigencia”, haciendo referencia a un artículo clásico del filósofo vasco sobre el origen del hombre²², en el que se afirma que “una especie que tuviera las estructuras somáticas transformadas que posee el homínido hominizado y no poseyera psique intelectual no hubiera podido subsistir biológicamente; se habría extinguido rápidamente sobre la tierra”²³.

Emplea también Zubiri, en este contexto del origen del hombre, un término que será retomado por Polo en sus escritos: *hiperformalización*. Si el vocablo *formalización* permitía distinguir las capacidades cognitivas de las diversas especies animales, con el de *hiperformalización* establece una distinción entre el animal más evolucionado y el animal de realidades que es el hombre.

El tránsito de una estructura formalizada a otra hiperformalizada acontece porque en el caso de los animales superiores su propia condición somática garantiza la capacidad de responder, de manera apropiada y viable, a los diversos y limitados estímulos de su entorno. No ocurre lo mismo en el ser humano a causa de su estado hiperformalizado, que convierte casi en infinito

²⁰ L. POLO, *Ética*, 50.

²¹ *Ibidem*, 70.

²² Polo cita, en *Ética*, 70-71, el artículo que Zubiri publicó sobre la cerebralización y la viabilidad en la *Revista de Occidente*, y afirma que Zubiri expone este problema de una forma muy clara, aunque dentro de sus coordenadas filosóficas. Cfr. X. ZUBIRI, “El origen del hombre”, en *Revista de Occidente*, IV (1984), 146-173. Hay una edición posterior de “El origen del hombre”, en *Escritos menores*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, 65-102. Citaremos esta última edición.

²³ X. ZUBIRI, *El origen del hombre*, 100.

el repertorio de respuestas posibles ante los estímulos de su ambiente. En esta situación, el organismo –sin la función intelectual– no asegura poder elegir una respuesta adecuada, por lo que el ser humano quedaría abandonado y perdido en el azar de las circunstancias²⁴.

De ahí la exigencia de la intelección, sin la cual un cerebro hiperformalizado sería inviable. Por eso se ha producido un proceso evolutivo para confluír en el cerebro del hombre actual a partir de cerebros más voluminosos (como el del *Neanderthalensis*, que tenía una capacidad craneal mayor que la actual del *Homo sapiens*). Efectivamente, el crecimiento del cerebro debe tener un límite, no se puede llevar al infinito, pues un cerebro hiperformalizado sin inteligencia es incapaz de dirigir la vida²⁵.

Pero ¿qué entendemos por hombre? Para Zubiri es aquel animal que está abierto, o se enfrenta a todo, y también a sí mismo, desde el carácter de realidad. Esta apertura a lo real es trascendental y se accede a ella gracias a los actos intelectivos humanos. La inteligencia es aquella facultad humana que abre al hombre a lo trascendental (sin dejar por ello de tener una inestimable función biológica)²⁶, sin la cual el animal humano no podría hacerse cargo de lo que le rodea y llegar a ser animal de realidades, ni dar una respuesta apropiada a los estímulos que recibe de su entorno o de sí mismo.

“Abierto en cierto modo al vacío de infinitas respuestas posibles, el hombre necesita determinar sus respuestas adecuadas inteliendo la situación. Por esto, la hiperformalización exige (causalidad exigitiva) la intelección y la sostiene (...). El hombre, por su inteligencia, se encuentra en un medio abierto, en un mundo; sentimos no sólo los contenidos sino la realidad. (...) Es lo que permite hallar la respuesta adecuada, y es la que permite la pervivencia en el tiempo, es decir, la constitución de la especie. Especie no es pura y simplemente un ser vivo que tiene una serie de caracteres y que incluso los puede transmitir. Es menester que esa transmisión se haga en forma estable. Ahora bien, esto es lo que no ocurriría si el hombre no tuviera inteligencia. Estaría abandonado a los supremos azares, justamente por la excesiva riqueza de su posible respuesta. La función primaria y fundamental de la inteligencia es justamente una función biológica”²⁷.

²⁴ Cfr. X. ZUBIRI, *Acerca del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, 173.

²⁵ Cfr. L. POLO, *Ética*, 70.

²⁶ “La inteligencia es una nota de lo que el hombre es ‘en sí’, pero en función trascendental esta nota nos abre al todo de la realidad qua realidad”. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, 208.

²⁷ X. ZUBIRI, *Acerca del mundo*, 171-172.

La aparición de la inteligencia no sólo torna viable al animal humano sino que de algún modo invierte la correspondencia entre lo individual y lo específico en el hombre. Es decir, el hombre supera la mera individualidad específica, es persona, una realidad singular e irrepetible, ya que posee elementos *irreductibles a la materia* aunque se den junto a ella: pensar, querer, amar, crear, superar el tiempo con sus proyectos y sueños. Pero la inteligencia, dice Polo, no es un factor de especificación porque sólo pertenece al individuo, lo cual significa que la inteligencia no se hereda genéticamente, por lo que tiene que ser creada directamente por Dios²⁸.

“Dios ha infundido al cuerpo humano un espíritu, según la terminología de la Biblia²⁹, y esa infusión de espíritu es obra directa de Dios; no corre a cargo de la transmisión hereditaria; por eso no se puede decir que sea un factor de especificación. Una de las pruebas de que el hombre tiene inteligencia es que puede pensar la negación, la cual es obviamente irreal; lo negativo no existe; físicamente en la naturaleza no hay nada negativo. Poder afrontar lo negativo, poder pensar el no ente, por decirlo de una manera más filosófica, es una peculiaridad de la inteligencia”³⁰.

En definitiva, tanto para Polo como para Zubiri, el proceso de aparición de la realidad personal humana y su progresiva apertura al mundo y a sí misma, supone la aparición de una novedad en el devenir del cosmos. Y por situarse ambos (aunque sus explicaciones admitan diferencias de matiz) en una órbita personalista, admiten una discontinuidad o ruptura en el proceso que explica el sustrato del que dimanar la ciencia, el arte, la técnica, la historia, los enterramientos, la religión, etc.; ambos sitúan al animal humano muy por encima de las demás especies, gracias a su capacidad para desarrollar actividades suprabiológicas (*Psique pos panta*)³¹ que permiten que el hombre subsista como hombre (también biológicamente)³².

²⁸ Cfr. L. POLO, *Ética*, 71.

²⁹ *Génesis* 2,7.

³⁰ L. POLO, *Ética*, 71.

³¹ “Aunque el inteligente sea finito entitativamente considerado, en cambio, el inteligir como tal no puede ser finito. Se dice que el alma es, en cierto modo, todas las cosas en virtud de su inteligir, no en virtud de su esencia (ARISTÓTELES, *De anima*, III, 8, 431b 21. Cfr. *Ibidem*, II, 4, 417b 23 y III, 5, 430a 14-15). En la infinitud del entendimiento arraiga la aventura del trascender humano”. L. POLO, *Epistemología*, 62.

³² Para Zubiri la diferencia radical entre cosa y persona se halla en el nivel trascendental. Veamos algunos textos que lo confirman y sitúan la filosofía zubiriana en la órbita de lo que Polo denomina antropología trascendental: “Un griego no habría tropezado jamás con la dimensión personal de la realidad humana. Hizo falta probablemente el cristianismo para pensar en la perso-

Rechazan ambos, por tanto, el *evolucionismo emergentista*, que reduce todo el transcurso de la antropogénesis a un proceso continuo y casual, sembrado de mutaciones al azar y estrategias adaptativas de los individuos sobrevivientes frente a determinados cambios del entorno³³.

4. EVOLUCIÓN Y ORIGEN DEL ALMA

Polo subraya su convicción de que una antropología personalista (o que resalte la primordialidad radical de la persona, como lo expresa Polo), debe ir más allá de la consideración del hombre como ser anímico-corpóreo, porque “la persona añade a la naturaleza la dimensión efusiva, aportante. Por ser el hombre una persona, no está sujeto a las leyes de la naturaleza, sino que sobresale por encima de ellas y goza de una libertad radical. Por eso, su presencia en el mundo a través de su naturaleza es inventiva. El hombre saca de sí, da de sí, aporta; a esto lo hemos llamado manifestación. El

na”. *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, 372. El orden trascendental para Zubiri no es el sistema de conceptos más universales y comunes que puede tener el hombre acerca de las cosas reales sino una dimensión efectiva de las cosas. Lo mismo asevera Polo: “Trasciende” y “trascendental” son palabras que de esta manera muestran un significado muy próximo. “Los trascendentales personales no se entienden como universalísimos, sino como abiertos: van más allá de sí, es decir, se trascienden”. L. POLO, *Epistemología*, 203. La persona para Zubiri también es un modo de realidad distinto del de las cosas, es una esencia abierta: “Porque la inteligencia al estar abierta a su propia realidad, por eso es por lo que está abierta a la realidad en cuanto tal. La función trascendental de la inteligencia abarca toda la realidad *qua tale*. (...) la esencia abierta es justamente un tipo de realidad: aquel tipo en que la realidad *simpliciter* y *qua tale* entra realmente en sí misma o se abre a sí misma”. *Estructura dinámica de la realidad*, 220. “La religación, por la que el hombre existe, le confiere su libertad. Recíprocamente, el hombre adquiere su libertad, se constituye en ser libre, por la religación”. *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, 446.

³³ “Como realidad esencial la esencia humana no es intracósmica, aunque alguna relación tiene con el universo, porque el hombre es un ser vivo corpóreo. Lo que sucede es que ese ser vivo corpóreo es concausal con el *alma humana*, la cual es directamente creada y, por lo tanto, no se puede decir que venga del cosmos o que se desarrolle desde el cosmos”. L. POLO, *La esencia humana*, 66. Con respecto a Zubiri, si bien a veces se ha intentado acercar su postura al Emergentismo, mostraremos más adelante lo infundado de esta posición. Los emergentistas, incluso los “que aceptan la conciencia y que se resisten a ignorarla, tienden a presuponer que la explicación de la conciencia debe encontrarse en el nivel material o biológico, y no en un nivel superior inaccesible a la ciencia experimental. Éste es el caso, por ejemplo, de Searle, cuyo *naturalismo biológico* propone que la conciencia es un rasgo emergente del cerebro, lo que implica, en buena medida, entregar totalmente el problema de la conciencia a la neurociencia”. J. I. MURILLO, “Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos del problema mente-cuerpo”, en *Studia Poliana*, 2008 (10), 199.

hombre es un ser que se manifiesta y que puede también negarse a la manifestación”³⁴.

Y para ello no duda en recurrir a términos zubirianos como el ya mencionado *dar-de-sí*. Y de ese modo completar la visión aristotélica de la naturaleza humana con la noción de persona, con lo que declara la insuficiencia de la metafísica clásica a la hora de diseñar una antropología trascendental, y apunta una cuestión que glosaremos más adelante: la insuficiencia de la causalidad clásica para dar razón de los procesos y relaciones personales, al ser éstos efusivos, creativos y no meramente receptivos.

“Porque la naturaleza humana ofrece un rasgo muy peculiar; pero que si se considera independiente, podría dar lugar a conclusiones erróneas: en cuanto que el hombre es una naturaleza, aparece un rasgo que recorre toda la naturaleza humana: el tener. En tanto que el hombre es persona, aparece otra característica que no es el *tener*, sino justamente superior a ello: el *aportar*. Lo llamaré el dar. Tener y dar”³⁵.

Esta noción de efusividad, de donación, estará presente de modo habitual en la exposición que hacen Polo y Zubiri sobre la antropogénesis. Lo cual contrasta de manera significativa con las teorías que lo apuestan todo al azar y a la necesidad. Estas filosofías acusan de antropomorfismo a las cosmovisiones personalistas o que admiten una finalidad o novedades estrictas en el proceso evolutivo. El evolucionismo emergentista sostiene que la materia es eterna y se autoorganiza. La negación de las dimensiones espirituales está condicionada por el rechazo al dualismo que considera al alma como una sustancia separada de las condiciones materiales y yuxtapuesta a ellas.

Pero no es éste el caso de nuestros autores, que no defienden en ningún caso un pueril dualismo ajeno a lo real o a los datos aportados por la ciencia

³⁴ L. POLO, *Ética*, 92.

³⁵ *Ibidem*, 93. Al igual que para Zubiri, para Polo la noción de persona es impensable sin el cristianismo y su conceptualización va más allá del clásico esquema sustancia-accidentes. “Según Polo, la realidad de la persona [es] un descubrimiento netamente cristiano. (...) Ahora bien, para el cristianismo, el anterior esquema explicativo [griego] seguramente parecía escaso, y ello por muchos motivos. Uno de ellos, seguramente, porque se hacía depender la ciudad y el reino de cada hombre (no al revés), más aún, de un único hombre (Cristo). Otro, tal vez porque si se admitía que el yo era la sustancia, ¿cómo aceptar, por ejemplo, que el pecado o la gracia fuesen accidentales para el yo, si con ellos el yo se jugaba su destino eterno? ¿Serán tales realidades accidentes que modifican intrínsecamente el yo? Pero si eso es así, ¿cómo es posible que la índole de la sustancia dependa hasta cambiar esencialmente de la incidencia de un accidente?, ¿cómo es posible que lo menos transforme radicalmente en lo íntimo a lo más?”. L. POLO, *El yo*. Estudio introductorio de J. F. SELLÉS, 24.

experimental. La materia es una causa ineludible, anterior a nuestra objetivación intelectual. “Para decirlo de otra manera, las formas como causas no revolotean, no están por ahí esperando a que llegue algo a lo que se puedan unir. La causa formal es ese uno considerado fuera de la objetivación. Y fuera de la objetivación, o se une a la causa anterior según el tiempo o no tiene estatuto físico posible”³⁶.

En consonancia con esta perspectiva realista de Polo, Zubiri advierte del peligro de la imaginación a la hora de explicitar el proceso de la antropogénesis:

“Se propende demasiado frecuentemente a imaginar esta creación literalmente, como una irrupción externa de la causa primera, de Dios, en la serie animal. La psique intelectual sería una insuflación externa de un espíritu en el animal, el cual por esta adición quedaría convertido en hombre. En nuestro caso, esto es un ingenuo antropomorfismo. La creación de una psique intelectual *ex nihilo* no es una adición externa a las estructuras somáticas, porque ni es mera adición ni es externa. (...) La creación no es una interrupción de la evolución sino todo lo contrario, un ‘mecanismo’ causal intrínseco a ella”³⁷.

Para Zubiri no hay oposición entre creación y evolución. La acción creadora está perfectamente integrada en el mecanismo evolutivo y permite el cumplimiento exigencial de éste. Para Zubiri, que lo psíquico surja como expresión de la potencialidad de realidad de la materia plantea la siguiente cuestión: ¿la materia causa la psique por sí misma o porque otro le permite hacerlo? ¿Qué sentido da Zubiri a la expresión “por otro”? ¿Se refiere a que un principio distinto del cosmos origina que la propia materia pueda dar de sí la psique humana? De ahí que, como se verá más adelante, sólo referida al fundamento último de lo real puede ser rectamente entendida la expresión de Zubiri “que lo material mismo sea más que material”.

En el caso de la embriogénesis, también asegura Zubiri que el alma existe desde el primer momento de la concepción humana³⁸, porque la célula ger-

³⁶ L. POLO, *El universo físico*, 124.

³⁷ X. ZUBIRI, *El origen del hombre*, 92.

³⁸ Ésta fue la convicción de Zubiri en la mayoría de sus obras, si bien es cierto que en su última etapa acentuó de modo especial la unidad del ser humano. Se puede leer como ejemplo un texto del año 1975, es decir, elaborado por Zubiri en la última etapa de su producción intelectual, en el que se afirma que: “A mi modo de ver, en el sistema germinal, además de sus notas físico-químicas, están ya todas sus notas psíquicas, inteligencia, sentimiento, voluntad, etc.”. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 50. Si en alguna línea de otras obras parece dudar de lo que aquí se afirma hay que tener en cuenta lo que se dijo sobre la ausencia de aparato crítico en algunas obras póstumas de Zubiri, por lo que la omisión de ciertos textos en ellas impide al lector hacerse cargo de la con-

minal está dotada ya de una asombrosa estructura y por ello es, desde ese momento, un cuerpo orgánico. Sin embargo, para ser más exactos, conviene recordar que la posición más madura de Zubiri en vez de hablar del origen del alma sostiene que el hombre es una sustantividad estricta desde el primer momento de la concepción.

De todos modos, se hace inexcusable la intervención de Dios como causa, no sólo del alma espiritual, como luego veremos, sino de la realidad personal (por atenernos con mayor exactitud al lenguaje zubiriano). Pero no como una acción preternatural o sobrenatural, ya que está inscrita en el *dar de sí* ordinario de lo real, aunque suponga una novedad en el proceso evolutivo.

5. LA UNIDAD DE LA PERSONA

La ciencia actual (si exceptuamos los reduccionismos) aprecia que el ser humano es unitario, y pretende considerar al hombre en su totalidad, no como una simple mezcla de cuerpo y alma sino como una realidad que supera esta distinción. Se pretende llegar a comprender la unidad psicósomática de la persona, mostrar al individuo humano como una realidad unitaria, en cuya estructura se funden el soma y la psique.

Por otra parte, la filosofía de Zubiri ofrece las herramientas conceptuales necesarias para lograr una antropología unitaria del ser humano concorde con los datos de la ciencia actual. Una visión del cuerpo como elemento personal, manifestación y expresión viva de la persona y, por tanto, como una realidad que merece un trato especial. El cuerpo trasciende la condición de las

creta evolución de su pensamiento. De ahí que algunos discípulos de Zubiri hayan llegado a mantener la asombrosa tesis de que la filosofía zubiriana justificaría la eliminación del embrión humano. Algo sobre lo que no es posible encontrar fundamentación alguna en los textos. Nos encontramos ante un problema de interpretación o, tal vez, ante los titubeos de un Zubiri anciano, hábilmente conducido por discípulos suyos expertos en medicina, hacia posturas ajenas a su talante más íntimo. Así lo relata uno de ellos: “Varias veces he contado cómo le planteé [a Zubiri], meses antes de su fallecimiento, una objeción a su razonamiento. Se trataba de la objeción que aducen genetistas y biólogos para afirmar que la ‘unidad’ y ‘unicidad’ (propiedades formales de la sustantividad) del cigoto no se logran más que con la anidación, es decir, en torno al día 14. Se quedó muy sorprendido por estos datos que desconocía, que no alteraban su punto de vista, pero sí obligaban a ciertas matizaciones”. D. GRACIA, *Introducción a la bioética. Siete ensayos*, El Búho, Santa Fe de Bogotá, 1991, 170. Para evidenciar que muchos de estos datos aparentemente sólidos y verificados han resultado ser falseados o cuestionados por los nuevos datos ofrecidos por la investigación científica, puede consultarse la investigación de F. GÜELL, *El estatuto biológico del embrión humano. El paradigma epigenético del siglo XXI desde la teoría de la esencia de Xavier Zubiri*, Peter Lang, Bern, 2013.

entidades cerradas en sí mismas como los objetos, pues aunque se nos muestre como una indudable realidad física, sin embargo, gracias a su participación en la dimensión espiritual del hombre, dispone de una índole abierta a otras realidades: las cosas, las personas y Dios como fundamento de la realidad. Se pretende, por tanto, descubrir el sentido humano de la biología y la raíz biológica de lo humano³⁹.

La mayor parte de las propuestas realizadas desde la medicina científico-natural conciben el cuerpo y el alma como dos “realidades paralelas”. Se trata del modelo cartesiano o del ocasionalista. Pero en realidad, el cuerpo, incluso biológicamente considerado, no es un mero instrumento accidental, la cárcel del alma o un añadido del que la persona pueda prescindir plácidamente:

“Biológicamente, fisiológicamente, el cerebro es más que una mera condición o disposición (del pensar). Si el cerebro no tuviese más que esta relación con el pensar, el pensar sería algo adventicio a lo animal en el hombre. Toda la experiencia psicológica y fisiológica abona contra semejante concepción. Si el pensar no es sino un añadido extrínseco al sentir, ¿por qué el pensar necesita entonces de unas determinadísimas estructuras cerebrales? No; el pensar es algo constitutivo de la unidad humana, y a fuer de tal constituye una unidad integral con el resto de las funciones biológicas, incluso las más elementales. Esta unidad está dada, a mi modo de ver, con el concepto de ‘exigencia’”⁴⁰.

El individuo humano es un cuerpo personalizado o una persona corpórea. Hay, por tanto, una estructura dual, no dualista, en el hombre, por lo que no se puede reducir el hombre a mero cuerpo o a espíritu descarnado. El ser humano tiene una constitución dual, pero esas dualidades pueden entenderse en sentido armónico o pueden radicalizarse creando ruptura o enfrentamiento.

“En último término, tales interpretaciones se condensan en tres. El monismo, que reduce todo a pura materia o a puro espíritu; el dualismo, que separa lo material y lo espiritual; y la visión sintética de espíritu y materia en una

³⁹ Algo que por otra parte constituye la seña de identidad de algunos científicos que despliegan en sus escritos una gran profundidad humanística, como es el caso del médico español Juan Rof Carballo, principal representante en España de la medicina psicósomática, que fue discípulo de Zubiri, y el neurólogo inglés Oliver Sacks. Sacks denuncia la ausencia de la persona en la práctica y en la reflexión médica y la falta de eso que los personalistas llaman la dimensión narrativa de lo humano, que envuelve la dimensión espiritual de la persona. Cfr. O. SACKS, *Despertares*, Anagrama, Barcelona, 2005.

⁴⁰ X. ZUBIRI, “El hombre: cerebro y pensamiento”, citado por ROF CARBALLO en *Patología psicósomática*, Editorial Paz Montalvo, Madrid, 1949, 229, nota 1.

unidad a la vez constitutiva y dinámica”⁴¹. Zubiri y Polo se sitúan, con diferencias entre ellos, en esta última postura. Zubiri, sobre estas bases, intentó elaborar una nueva presentación del pensamiento metafísico clásico y de la antropología que tuviera en cuenta las aportaciones de la modernidad y se alejara del sustancialismo y del cosismo.

Para Zubiri la unidad posee un carácter trascendental que se fundamenta e identifica con la realidad. No es una unidad simple sino compleja y respectiva en el sistema del mundo, y que, por tanto, es *de suyo* dinámica, está en crecimiento y aspira a la plenitud.

Polo remarca de modo más nítido, en cambio, la jerarquía de lo real, aunque eso no significa que en Zubiri esté ausente, aunque sí parece evidente que la unidad tiene mucho peso en los planteamientos metafísicos del filósofo vasco, de ahí las precipitadas asimilaciones de su pensamiento con el monismo. Sin entrar en ulteriores matizaciones, se podría decir que Polo considera que en el hombre como ser dual, tiene más valor trascendental la dualidad que la unidad, que será más apropiada para el conocimiento del mundo físico⁴².

Aunque ello no impide reconocer la unidad de los seres vivos, con la persona en su cúspide. Con esta visión por niveles, matiza Polo la peculiaridad de los vivientes: “En el fondo, la unidad y la vida se convierten: cuanto más vivo, más uno se es. Y también al revés: el atentar contra la unidad lleva a la muerte, o a un nivel vital inferior. De acuerdo con esto, la principal entre las funciones del viviente es crecer; más que una operación especial, crecer es el rasgo primario de los distintos grados de vida. (...) La vida prosigue subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección y alcanzando un crecimiento sin restricciones en el hombre; la vida humana es la vida menos monótona”⁴³.

Para Zubiri, la unidad radical del hombre, consiste en que la persona “no está constituida por capas estratificadas. Es falso creer que el hombre tiene una

⁴¹ J. A. LOMBO y J. M. GIMÉNEZ AMAYA, *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Eunsa, Pamplona, 2013, 13-14. Otra clasificación, con más variantes pero similar a ésta, puede verse en J. SEARLE, *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000, 125.

⁴² Aunque esto no desmiente que la unicidad sea una cualidad mental, propia de los objetos, y que el mundo físico en sí mismo carezca de ella. “El universo es unidad, pero es una unidad muy peculiar, es *la unidad del orden*, porque la unidad de orden es justamente la causa final”. L. POLO, *El universo físico*, 133. “Pero el acto de ser del universo creado no es plural sino que es uno, ¿por qué? Porque se corresponde con una esencia, ya que lo que es intracósmico, la vaca, el caballo, éstas no son esencias distintas”. L. POLO, *La esencia humana*, 32.

⁴³ L. POLO, *Curso de teoría*, IV/1, 249-250.

vida vegetativa ‘más’ una vida sensitiva, ‘más’ una vida intelectual. No porque sea lo mismo inteligir, sentir o vegetar, sino porque el acto vital en que van incursas estas dimensiones es un acto vital unitario, que se despliega a lo largo del tiempo”⁴⁴.

Y esa unidad se mantiene incluso ante una posible tentación dualista a la hora de representar la antropogénesis, pues que las dimensiones intelectivas y volitivas del espíritu humano tengan un origen divino no quiere decir que procedan de “una adición externa a la evolución. Todo lo contrario: es que Dios subyace como realidad fontanal en el fondo de toda la creación material, y va a empezar a estarlo en el fondo de toda realidad humana. Precisamente desde el fondo de esa realidad material de un homínido, y no caído desde las nubes, es como va a hacer que brote un psiquismo que tenga cualidades que no podrían haber florecido por la mera transformación”⁴⁵.

6. LA MATERIA Y EL SER RELATIVAMENTE ABSOLUTO

El hombre no es una pieza más del cosmos, lo trasciende. Los animales, por el contrario, pertenecen a la esencia del universo, no tienen una individualidad estricta⁴⁶. El caso del hombre es distinto, pues su acto de ser es personal, por lo que al multiplicarse también la esencia es individual⁴⁷.

La individualidad del ser humano es una característica que supera lo material, es un modo de ser que a la vez que está inmerso en el mundo no queda absorbido por el universo, más bien lo trasciende. Y en sentido propio, el individuo por antonomasia es el hombre. “La individualidad de la persona creada es una característica de la persona que se llama *irreductibilidad*, la cual es una característica de lo más perfecta, porque la individualidad tiene que estar acompañada siempre de la apertura con respecto a otros. Una persona solitaria, aislada, tendría un carácter muy individual, pero sería muy poca persona”⁴⁸.

Zubiri, no obstante, para destacar ese carácter único del ser humano, se sitúa en una perspectiva que no considera la materia como pura potencia que requiere ser actualizada por una forma, sino como “*principio de acto*. Sus po-

⁴⁴ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 137.

⁴⁵ X. ZUBIRI, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999, 225.

⁴⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 466.

⁴⁷ Cfr. L. POLO, *La esencia humana*, 37.

⁴⁸ L. POLO, *La esencia humana*, 57-58.

tencialidades son sus modos de ser principio: capacidad de ‘salir de sí’, de ‘innovación’, de ‘realización’⁴⁹. Emplea aquí Zubiri el concepto de “dar de sí” como propiedad esencial de la materia. Aunque afirmar que la materia puede *dar de sí* no por ser algo indeterminado sino por ser un sistema de potencialidades polivalentes, y que esto es lo que constituye la materialidad de la materia, no deja de recordar, con algunos matices diferenciales, a las propiedades que los clásicos atribuían a la materia prima.

De este modo, Zubiri descubre que hay novedades en el origen y evolución de la vida que no se pueden explicar totalmente con el recurso a los elementos precedentes: “El dar de sí propio de toda potencialidad, tanto activa como receptiva, puede ser –repito– muy diverso. En primer lugar, una sustantividad material puede dar de sí produciendo por *transformación* algunas notas o partículas elementales nuevas. (...) Pero generalmente las potencialidades producen algo nuevo por *sistematización*. Son las que yo llamaría potencialidades de sistematización. Así, la vida es una innovación que la sustantividad material da de sí por mera sistematización”⁵⁰. Y al hablar del origen del hombre, Zubiri concibe que en el dinamismo de la antropogénesis las causas actúan ‘dentro’ del Todo del Cosmos, concebido como *natura naturans*, como Naturaleza que por ser naturante es desde sí misma y por sí misma innovadora.

Como dijimos, Zubiri escapa al emergentismo al plantearse la antropogénesis. Que lo psíquico surja gracias al *dar de sí* del cosmos, como expresión de la potencialidad evolutiva de realidad material plantea la cuestión acerca de si es la materia la que causa la psique por sí misma o porque otro le permite hacerlo. Para Zubiri la expresión “por otro” se refiere al fundamento absoluto del mundo, que permite a la propia materia dar de sí la psique humana. Por tanto, sólo referida al fundamento último de lo real puede ser rectamente entendida la expresión de Zubiri ‘que lo material mismo sea más que material’.

Todo este proceso confluye en la peculiar dualidad del ser humano, que Zubiri formula designando al hombre como ser relativamente absoluto. Absoluto gracias a la apertura y libertad que le otorga la inteligencia, pero a la vez relativo porque este ser absoluto es cobrado y se configura respecto a y frente a la realidad. Otro modo de enunciarlo consiste en decir que el hombre es una realidad formal y reduplicativamente suya, es suidad real: es realidad relativamente absoluta. El hombre, suyo frente a toda realidad, se siente relativamen-

⁴⁹ X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 450.

⁵⁰ *Ibidem*, 451.

te suelto de todo lo demás y al mismo tiempo está co-determinado frente a todo lo demás: individual, social e históricamente⁵¹.

Si en el mundo todo es respectividad, es decir, nada es absoluto, ¿cómo puede el cosmos hacer que surja un ser relativamente absoluto como el hombre? Zubiri propone que la realidad mundanal está fundada en una realidad absolutamente absoluta. Sólo si la realidad mundana no es lo último puede dar de sí una realidad absoluta. Al estar fundamentada en Dios, puede aparecer en ella (en la realidad mundanal) algo irreductible a la misma: el hombre. Dios aparece como fundamento de lo real, y en concreto como plena realidad absoluta que permite que el cosmos pueda *dar de sí* una novedad tan radical como es la persona humana, un ser relativamente absoluto⁵².

Pero sin olvidar que la creación no es una interrupción de la evolución. De ahí que Zubiri considere de manera audaz que Dios como fundamento de la creatividad de la materia, o dicho de otro modo, de la capacidad de dar de sí que tiene lo real, es trascendente “en” el mundo⁵³. Y el resultado de esa evolución creadora es una nueva realidad, la persona, y no sólo un principio, el alma.

7. CREACIÓN Y DONALIDAD

Que Dios sea el creador de la persona humana no significa que sea, sin más, su causa a la manera clásica. Es necesario ejercer un nuevo enfoque de antropología trascendental diverso al de la metafísica de corte aristotélico-tomista: “Dios es el creador de la persona humana, pero crearla no significa causarla. En atención al ser creado, crear no significa siempre lo mismo. Por eso, el hombre como camino a Dios se distingue de las vías demostrativas de la existencia de Dios propias de la metafísica”⁵⁴.

De manera similar, considera Zubiri que las vías clásicas (por ejemplo las pruebas tomistas; sin negar que sean concluyentes) para acceder a Dios no tienen en cuenta la diferencia entre las acciones humanas y los demás hechos cósmicos y se fundamentan en una metafísica (la aristotélica) ajena a la noción de

⁵¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 78, 132; cfr. también *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.

⁵² Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 186, 191, 489-490.

⁵³ Cfr. *Ibidem*, 194.

⁵⁴ L. POLO, *Epistemología*, 205-206.

persona. Por lo que deben ser completadas con otras vías de acceso a Dios como persona y no simplemente como principio o causa eficiente⁵⁵.

Coinciden Polo y Zubiri en sostener que las vías de acceso a Dios que ellos proponen tienen un carácter personal y no meramente físico o cósmico. Y en ese caso se considera a la persona como ser donal, efusivo, capaz de *dar de sí* gracias a su coexistencia dialógica con Dios: “La persona es *co-existir* –intimidad abierta–, *libertad, luz intelectual, amar donal*. Éste es el elenco de los trascendentales personales. Como ya se ha indicado, el co-existir conduce a Dios, pues en otro caso quedaría definitivamente aislado, con lo que la persona caería en la pura tragedia. Esta observación es válida para los otros trascendentales”⁵⁶.

La coexistencia (Polo), la respectividad o tensión dinámica interpersonal (Zubiri) son categorías que equivalen a “decir que la persona es *dialógica*. El ser de la persona es dialógico. Sin diálogo la persona es imposible. Pero, ¿con quién se entabla un diálogo? Con otra persona. Por lo tanto, querer ser una persona única es el egoísmo puro, lo más contradictorio. El egoísta se condena a la desgracia”⁵⁷.

Llegados a este punto conviene indicar que los conceptos de la tetracausalidad clásica resultan insuficientes. En el origen del hombre y en las relaciones personales no encontramos una causalidad eficiente –señala Zubiri– sino un poder que lo rebasa. La causalidad eficiente y final tiene vigencia en el ámbito físico, pero deja de tenerla al adentrarnos en el ámbito de la vida y sobre todo en lo personal.

“Hay un poder que excede el ámbito de la causalidad (...). Pues bien, en su poder es supra-causal. El hombre tiene un poder que excede del ámbito de la causalidad. ¿Se va a decir que un buen consejo o la amistad entran en alguna de las cuatro causas de Aristóteles?”⁵⁸. Pues, como recuerda Polo, si “enfocamos causalmente el espíritu, perdemos la riqueza del espíritu”⁵⁹.

Se trata de superar el esquema acción-pasión, que se amolda al paradigma sujeto-objeto y es útil para el conocimiento y dominio objetivo del mun-

⁵⁵ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 138-139.

⁵⁶ L. POLO, *Epistemología*, 206. De ahí que a las filosofías de corte monista o materialista les resulte casi imposible mantener, más allá de lo fenoménico, el concepto de persona, o elaborar una fundamentación metafísica de la misma.

⁵⁷ *Ibidem*, 281.

⁵⁸ X. ZUBIRI, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, 182.

⁵⁹ L. POLO, *El universo físico*, 75.

do físico, para abrirse, en cambio, a un modelo del tipo apelación-respuesta, donación-recepción, propio de las relaciones interpersonales. Y este nuevo ámbito es constitutivo de la persona y rigurosamente trascendental. Zubiri y Polo –con métodos no estrictamente equivalentes– emprenden la tarea de considerar como trascendental lo que todavía “no se ha desarrollado como trascendental: el trascendental *don*, el *darse*, la consideración de la *donalidad* como trascendental. La consideración de la donalidad como trascendental también es personal”⁶⁰.

El modelo causal sirve para explicar la realidad física, pero no la realidad espiritual humana. En este caso hay que ampliar el ámbito de lo trascendental para que englobe lo peculiar de la persona. Y para abordar la antropogénesis es preciso descubrir el rango metafísico del amor personal como acto creativo del que procede el ser, algo que por otra parte ya había sido apuntado por algunos pensadores personalistas, aunque tal vez sin la profundidad y rigor empleados por Polo y Zubiri.

En Dios, la “creación es el acto de su amor personal extático. El amor es la forma suprema de la causalidad en cuanto tal, y allí donde las cuatro causas dejan de ser cuatro o, si se quiere, no son aún cuatro, sino que son una sola, porque en el éxtasis consiste la razón formal de la causalidad en cuanto tal, y por tanto en el amor consiste la razón formal suprema *simpliciter* de la causalidad primera y radical en cuanto tal (...). Precisamente por esto, la realidad fundada del efecto creado en cuanto tal consiste en ser puro don. La acción creadora es pura donación de realidad, es pura liberalidad; es don de realidad”⁶¹.

Para matizar cómo entiende Zubiri este amor donal (en términos polianos) de la creación, puede ser de utilidad traer a colación lo que en algún breve pasaje atribuye Polo a Zubiri. Polo interpreta que Zubiri ofrece un sesgo panteísta en su filosofía al conformar Dios y el hombre una estructura única⁶². Ya se apuntó anteriormente el origen de estos posibles malentendidos hermenéuticos de los textos de Zubiri. En este caso, algunas ediciones recientes de sus obras permiten clarificar el problema. Pues incluso aceptando las audaces expresiones de Zubiri, no cabe duda de su rechazo del panteísmo, al que considera un error por considerar que “la presencia formal de Dios en las cosas hace de éstas momentos de la única realidad de Dios: es el panteísmo. Esto es

⁶⁰ L. POLO, *La esencia humana*, 105.

⁶¹ X. ZUBIRI, *Acerca del mundo*, 239.

⁶² Cfr. L. POLO, *Curso de teoría*, IV/2, 205, nota 36.

imposible. Dios está formalmente en las cosas, pero ‘haciendo’ que ellas sean en Dios realidades distintas de Él. Aquí ‘hacer’ significa simplemente ‘fundar’. El ‘en’ es un ‘en’ (si se me permite la expresión) ‘alterificante’⁶³.

Y aclara Zubiri su marco de referencia, similar al de Polo, diferenciando la causalidad personal divina de la tetracausalidad aristotélica clásica: aportando, como se dijo anteriormente, una noción personalista de causalidad⁶⁴.

Nos encontramos aquí con una causalidad donal, fontanal, propia de seres personales: “La fontanalidad es ciertamente una constitutiva presencia de Dios, una transcendencia de Dios en las cosas en virtud de un darse de Dios a ellas. Cuando este término a quien se da es una persona (es el caso del hombre), entonces la fontanalidad adquiere un carácter especial: no es un dar meramente fontanal, es un dar más íntimo y más profundo. Es donación. Solamente cuando aquello a quien se da es una persona, tenemos una donación. Y, por esto, *a parte Dei*, su transcendencia en las personas consiste justamente en ser donación”⁶⁵.

Así se manifiesta de nuevo, como apuntábamos al inicio de este artículo, el personalismo de nuestros autores. Polo y Zubiri proponen –desde ópticas diversas, pero afines– una ampliación trascendental de la metafísica que –respecto al tema que hemos desarrollado en estas páginas– permite preservar la peculiar dignidad de la persona humana (a salvo tanto del naturalismo materialista como del dualismo) contemplada desde su relación constitutiva de origen.

⁶³ X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 193.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, 465.

⁶⁵ *Ibidem*, 532.