

EL PUESTO DEL HOMBRE EN LA REALIDAD

DIEGO GRACIA

Doctor en Medicina
Catedrático
Facultad de Medicina
Universidad Complutense
Madrid / España
dmgg@ucm.es

Recibido: 14/04/2013

Aceptado: 16/09/2013

Resumen: Desde la aparición de la teoría evolucionista de Charles Darwin, se han sucedido las publicaciones que intentan situar “el lugar del hombre” en la evolución. En este trabajo se analizan las propuestas de Henry Huxley, *El prueba del puesto del hombre en la naturaleza* (1863), Hermann Klaatsch, *El puesto del hombre en el conjunto de la naturaleza* (1911), Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), y Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo* (1940). Tras ello se analiza la repercusión de todo este movimiento intelectual en la filosofía de Xavier Zubiri.

Palabras clave: Gehlen, Scheler, Zubiri, antropología, evolución, filosofía de la biología.

THE HUMAN PLACE IN THE REALITY

Abstract: Since the publication of the Darwinian theory of evolution, different authors have written about the “human place” in evolution. This paper analyzes the proposals of Henry Huxley, *Evidence as to Man’s Place in Nature* (1863), Hermann Klaatsch, *Man’s place in the whole of nature* (1911), Max Scheler, *The human place in the cosmos* (1928), and Arnold Gehlen, *Man: His nature and place in the world* (1940). Finally, it is analyzed the influence of all this intellectual movement on the philosophy of Xavier Zubiri.

Keywords: Gehlen, Scheler, Zubiri, anthropology, evolution, philosophy of biology.

Para Antonio Pintor, amigo y más que amigo, y querido compañero del viaje iniciático que comenzamos hace casi medio siglo en torno al pensamiento de Scheler y de Zubiri, y que desde entonces ha seguido adelante sin pausa ni término, porque es interminable.

Al comienzo de su famoso libro, *El puesto del hombre en el cosmos*, publicado en 1928, escribía el padre de la Antropología filosófica, Max Scheler:

Si se pregunta a un europeo culto lo que piensa al oír la palabra hombre, casi siempre empezarán a rivalizar en su cabeza tres círculos de ideas, totalmente irreconciliables entre sí. Primero, el círculo de ideas de la tradición judeo-cristiana: Adán y Eva, la creación, el Paraíso, la caída. Segundo, el círculo de ideas de la Antigüedad clásica: aquí la conciencia que el hombre tiene de sí mismo se elevó por primera vez en el mundo a un concepto de su posición singular mediante la tesis de que el hombre es hombre porque posee «razón», *lógos*, *phrónesis*, *ratio*, *mens*, etc., donde *lógos* significa tanto la palabra como la facultad de apresar el «qué» de las cosas [...]. El tercer círculo de ideas es el forjado por la ciencia moderna de la naturaleza [...]; según estas ideas, el hombre sería un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra, un ser que sólo se distinguiría de sus precursores en el reino animal por el grado de complicación con que se combinarían en él energía y facultades que en sí ya existen en la naturaleza infrahumana¹.

De estas tres tradiciones intelectuales sobre el ser humano, esta tercera ha dado lugar a una interesante literatura que lleva siempre el mismo título: “El puesto del hombre”. Abrió la marcha un gran médico y biólogo británico de mediados del siglo XIX, sir Thomas Henry Huxley, quien en 1863 publicó un librito titulado *Evidence as to Man's Place in Nature* (Prueba del puesto del hombre en la naturaleza). Le siguió, después, otro médico y anatomista alemán, Hermann von Klaatsch, el cual publicó en Jena en 1911 una polémica monografía titulada *Die Stellung des Menschen im Naturganzen* (El puesto del hombre en el conjunto de la naturaleza). Continuó el género, diecisiete años después, Max Scheler, al dar a luz su famosa obra, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (El puesto del hombre en el cosmos), verdadera carta fundacional de la Antropología filosófica contemporánea. Doce años después, en 1940, Arnold Gehlen publicaba otro libro, titulado *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (El hombre. Su naturaleza y su puesto en el mundo). El género ha continuado, pero estos son los hitos fundamentales de una marcha intelectual que ha permitido arrojar raudales de luz sobre la idea del ser humano.

Mi exposición está dividida en cuatro partes que analizarán, respectivamente, 1) Huxley, Klaatsch y el puesto del ser humano en la naturaleza; 2) Scheler y el

1 Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1970, pp. 23-24.

puesto del hombre en el cosmos; 3) Gehlen y el puesto de los seres humanos en el mundo; y, en fin, 4) Zubiri y el puesto de la persona humana en la realidad.

1. HUXLEY, KLAATSCH Y EL PUESTO DEL SER HUMANO EN LA NATURALEZA

Nacido el año 1825, Thomas Henry Huxley inició en 1842 los estudios libres de medicina en el Charing Cross Hospital. Su profesor de fisiología, Thomas Wharton Jones, ejerció gran influencia en la dedicación de Huxley a la anatomía y la fisiología, iniciándole en los métodos de la investigación científica. Jones dirigió a Huxley en la realización de su primer trabajo científico, sobre el descubrimiento de una lámina de células (la llamada capa de Huxley), contigua a la capa de Henle que se halla en la raíz del cabello.

Cuando Huxley tenía 34 años, publicó Charles Darwin *El origen de las especies*, el libro que ofrecía una explicación revolucionaria de la evolución de las especies biológicas. Al finalizar Darwin la redacción de su manuscrito, hizo tres copias, de las cuales una se la entregó a Charles Lyell, otra a Joseph Hooker y la tercera a Huxley. Tras leer el texto del manuscrito, Huxley escribió una carta a Darwin haciéndole saber que nada le había impresionado tanto desde la lectura de las obras de Ernst von Baer, felicitándole por la novedad de sus puntos de vista y precaviéndole ante las críticas que a no dudar le lloverían en cuanto el libro viera la luz. Aparecido ya éste, Huxley se convirtió en el primero y más acérrimo defensor de la teoría darwiniana, lo que pronto le valió el apodo de *Darwin's bulldog*.

Pero los intereses de Huxley no coincidían del todo con los del Darwin de *El origen de las especies*. Como es bien sabido, en este libro su autor se limitaba a insinuar que la teoría evolucionista debería aplicarse también al tema del origen de los seres humanos, sin arriesgar ninguna tesis concreta sobre el tema. Huxley sí; Huxley quiso extender los argumentos de Darwin al complejo y espinoso asunto del origen del ser humano. Inmediatamente después de aparecido *El origen de las especies*, en 1860, Huxley está ya escribiendo sobre este tema, al cual Darwin no dedicará una amplia monografía hasta 1871, fecha de la publicación de *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*.

La cuestión es si el ser humano pertenece al mismo grupo zoológico que los monos, y por tanto si puede proceder por evolución de estos y de qué modo. La postura negativa la lideraba por aquellos años otro gran médico y biólogo inglés, sir Richard Owen, que enormemente influenciado por la *Naturphilosophie* alemana, y concretamente por la biología de Goethe y Lorenz Oken, llevó a sus últimas consecuencias la teoría vertebral del cráneo de aquél. Como buen romántico, Owen defendió la absoluta singularidad de la especie humana, y así,

en sus *Lectures on the Comparative Anatomy* (1843-46)², y sobre todo en varias conferencias públicas a partir de la tenida en la *Linnean Society* en 1857, Owen postuló la necesidad de crear una nueva subclase taxonómica para encuadrar al ser humano, distinta de la de los mamíferos³. Ya Cuvier había separado la especie humana en el orden *Bimana*, a diferencia de los otros primates, que situaba entre los *Quadrumana*. Siguiendo esta opinión, Owen elaboró una taxonomía que separaba aún más al ser humano de los otros primates, situándole en la subclase denominada *Archencephala*. Las razones creyó encontrarlas en la morfología del cerebro humano, que según él difería de los demás mamíferos no sólo de modo cuantitativo, sino también cualitativamente, y que tenía ciertas características estructurales muy peculiares, en especial el lóbulo posterior de los hemisferios cerebrales, el cuerno posterior de los ventrículos laterales y el *hippocampus minor* o prominencia menor. Con todo esto, Owen quería demostrar que la teoría evolucionista de Darwin, si era válida para los puros animales, no resultaba necesariamente aplicable al ser humano.

Cuando Huxley conoció en 1857 la clasificación y los argumentos de Owen, receló mucho, tanto de los hechos aducidos como de las conclusiones que a partir de ellos sacaba su autor sobre el puesto de la especie humana en la naturaleza (*the man's place in nature*). Intentó demostrar lo infundado de la teoría de Owen por dos vías distintas. De una parte, buscó probar experimentalmente que las pretendidas peculiaridades morfológicas del cerebro humano no eran tales. De otra, que las diferencias entre los seres humanos y los chimpancés eran menores de las que se daban entre estos y los primates más pequeños. Por tanto, la especie humana debía ser considerada zoológicamente como una más del grupo de los primates. Tal fue el argumento de su libro de 1863, *Evidence as to Man's Place in Nature*, fruto de una serie de conferencias dadas a trabajadores de la ciudad de Londres. Su tesis quedaba perfectamente reflejada en el siguiente texto:

En lo que se refiere a la estructura cerebral, es evidente que el hombre difiere menos del chimpancé y del orangután que estos dos de los demás monos, y que la diferencia entre el cerebro del chimpancé y el del hombre es casi insignificante comparada con la que existe entre el cerebro del chimpancé y el del lemúrido⁴.

2 Richard OWEN, *Lectures on the Comparative Anatomy and Physiology of the Invertebrate Animals, delivered at the Royal College of Surgeons in 1843*, London, Longman, Brown, Green, 1843. Richard OWEN, *Lectures on the Comparative Anatomy and Physiology of the Invertebrate Animals, delivered at the Royal College of Surgeons in 1844-46*, London, Longman, Brown, Green, 1846.

3 Richard OWEN, "On the Characters, Principles of Division, and Primary Groups of the Class Mammalia", *Journal of the Proceedings of the Linnean Society of London. Zoology* 2 (1857) 1-37.

4 Thomas Henry HUXLEY, *Evidence as to the man's place in Nature*, New York, Appleton and Company, 1863, p. 120.

Bastantes años después, en 1871, Darwin publicó su libro sobre *El origen del hombre*. En 1874 Huxley redactó una *Nota acerca de las semejanzas y diferencias en la estructura y desarrollo el cerebro del hombre y de los monos*, que en muchas ediciones apareció y sigue apareciendo como apéndice al libro de Darwin⁵. Sus primeras líneas nos dan una idea muy certera del pensamiento de Huxley. Dicen así:

Hace quince años, corriendo el de 1859, empezó la controversia sobre la importancia de las diferencias en la estructura del cerebro del hombre y de los monos: aún no ha terminado, pero el asunto objeto hoy de discusión es totalmente distinto del que había sido hasta ahora. Afirmábase y reafirmábase al principio que el cerebro de todos los monos, sin excluir el de los más superiores, difiere del cerebro del hombre porque carece de elementos tan notorios como los lóbulos posteriores de los hemisferios cerebrales, con el cuerno posterior del ventrículo lateral y el *hippocampus minor*, o prominencia menor, contenido en esos lóbulos, que tan claramente se manifiestan en el hombre.

Pero ya es verdad concluyente, sustentada sobre bases seguras como aquellas en que se afirman todas las proposiciones de la anatomía comparada, que las tres estructuras en cuestión se presentan tan bien desarrolladas en el cerebro de los monos, y hasta mejor, que en el del hombre, y que es característico de todos los *Primates* (exclusión hecha de los Lemúridos) ofrecer en perfecto desenvolvimiento esas partes⁶.

Tal es, para el médico y biólogo Huxley, la prueba de que el puesto del ser humano en la naturaleza es el de un primate algo particular, de características singulares, pero a fin de cuentas provocadas por el mismo mecanismo que hizo posible todas las otras diferencias que se dan entre los animales, la evolución.

Las afirmaciones de Huxley no pusieron término a la disputa, sino que más bien la incitaron. Supuesto que la evolución ha sido la causante del surgimiento de la especie humana sobre la tierra, ¿cuál fue su mecanismo concreto? ¿Cómo apareció la especie humana? Podría decirse, y así pensaba Huxley, que exactamente igual que todas las demás especies. Pero esto es lo que comenzó a verse problemático. El ser humano tiene características biológicas muy “primitivas”, en el sentido de “no especializadas”. Ello significa que filogenéticamente tiene mucho de “arcaico”, lo cual hace muy difícil verlo como el término o fin de la evolución, en vez de como algo biológicamente muy originario. He aquí cómo expone el problema Arnold Gehlen:

5 El texto de Huxley aparece como apéndice a la popular edición española de *El origen del hombre* publicada por las Ediciones Ibéricas (Madrid, 2 vols. 1966), vol. 2, pp. 415-426.

6 Charles DARWIN, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1966, p. 415.

El concepto de 'primitivo' significa lo mismo que 'no especializado'. En el presente trabajo no connota nunca algo 'inferior' o de 'menor valor', al modo, por ejemplo, que se habla del cráneo primitivo de un aborigen australiano con respecto al de un europeo. En todo nuestro trabajo, primitivo equivaldrá a no especializado, a originario, ya en sentido ontogenético (embrional) o filogenético (arcaico). Especialización quiere decir *pérdida* de la plenitud de posibilidades encerradas en un órgano no especializado, en favor del desarrollo máximo de una de esas posibilidades a costa de las demás. Siempre que se nos presenta un caso de atrofiamiento, está englobado dentro de casos de especialización; por ejemplo: el dedo pulgar de los antropoides; las 'aletas' del pingüino, o los intestinos desaparecidos de muchos parásitos, porque no los necesitan. La ley de Dollo afirma que las funciones perdidas no pueden recobrase nunca. Dado que tales atrofiamientos son procesos parciales internos de las especializaciones, afirma al mismo tiempo el carácter de irreversibles que tienen las especializaciones ya conseguidas, las cuales son metas finales de la evolución orgánica; metas que todos los mamíferos alcanzan, excepto el hombre. Desde el punto de vista biológico no cabe imaginar que los órganos ya especializados pudieran retroevolucionar hacia formas no especializadas, es decir, a aquellas que contienen toda la plenitud de posibilidades. 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.

En cualquier teoría que haga proceder al hombre de un animal *directamente* y sin una *hipótesis complementaria* especial referente a esta cuestión, nos encontraremos (en virtud de la notabilísima carencia de especialización que hemos de probar más detenidamente) ante la dificultad insuperable de tener que hacer proceder los estados primitivos de los avanzados. (Incluso los grandes monos, los primeros a que se acude para buscar esa procedencia, están sobremanera especializados). Esta es la dificultad básica de la doctrina evolucionista cuando se refiere al hombre, siendo así que por otra parte no cabe duda del estrecho parentesco entre hombre y mono. Esto hay que decirlo claramente de una vez. Cualquier teoría que no lo vea, se encuentra fuera del punto candente del problema. Mientras que es clarísima, por ejemplo, la procedencia de las aves a partir de los reptiles pérmicos (como tipos), la de los hombres se halla siempre ante esa dificultad.

Quisiera presentar ahora la prueba siguiente: existen dos clases de doctrina evolucionista acerca del hombre. Una, a la que nos adherimos, tiene en cuenta ese problema y considera al hombre o bien como un ser superarcaico, que ha evitado desde los tiempos más antiguos el camino de la especialización, o *bien* hace proceder al hombre de un tronco de primates de antepasados animales mediante una *hipótesis suplementaria*. En ambos casos queda bien manifiesta la *ubicación especial del hombre*, su carácter incomprensible. La hipótesis suplementaria puede tener formas muy distintas, pero siempre vuelve a lo mismo, a saber, que la hominización dentro de las leyes evolutivas que conocemos sólo es comprensible si introducimos una ley especial, apareciendo entonces sin más la ubicación especial del hombre.

La otra teoría evolucionista es la clásica, la que hace proceder al hombre, *de modo rectilíneo*, de ciertos tipos de grandes monos ya especializados. No tiene en cuenta el problema. Mostraré entonces cómo ha de someterse a la fuerza de la verdad: dentro de su teoría de hacer derivar al hombre directamente de los grandes monos, tiene que describir el famoso 'eslabón intermedio'. Tarea que es insoluble, ya

que si es una realidad la ubicación especial del hombre, entonces esa teoría tiene que incluir al mismo tiempo en la definición de ese ser intermedio una serie de características que son contradictorias (a saber, humanas y animales). Como veremos más adelante, resulta de ahí un monstruo y portento tal, que es ahora ese *eslabón intermedio* (y no el hombre) el que tiene una ubicación especial completamente fantástica dentro del reino animal. Con lo cual el contrario prueba nuestra tesis contra su voluntad⁷.

Estos párrafos de Gehlen sitúan bien la polémica abierta por los textos de Huxley y Darwin. Desde el puro punto de vista biológico, la especie humana tiene peculiaridades muy “arcaicas”. Tal es la razón de que un gran biólogo alemán de finales del siglo XIX y de las primeras décadas del XX, Hermann von Klaatsch⁸, llegara a la conclusión de que se trata de un mamífero más primitivo que los monos antropoides, e incluso que la mayoría de los mamíferos. Este es el argumento de su libro *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*, publicado en Jena en 1911⁹. Todos los mamíferos están tan especializados en su adaptación al medio, están tan determinados, que puede afirmarse que se hallan en un auténtico callejón sin salida biológico: no pueden salir de sus propios mecanismos especializados; no pueden evolucionar. Sólo la especie humana, que desde el punto de vista biológico está muy poco especializada, y por tanto es muy primitiva, ha conservado una elevada capacidad de evolución.

Este carácter biológicamente primitivo del ser humano, más primitivo que el de los monos antropoides, le lleva a Klaatsch a elaborar una peculiar teoría evolutiva, muy distinta de la darwiniana. Como escribe Scheler, comentando los trabajos de Klaatsch:

No son las nuevas adaptaciones a las condiciones de vida y a la lucha por la existencia lo que parece constituir la superioridad [de la especie humana] sino, a la inversa, la conservación de cualidades en parte muy antiguas de los vertebrados, por ejemplo, la mano de cinco dedos, y la inadaptación para trepar árboles debido a la cual los monos superiores perdieron su mano, originariamente semejante a la del hombre¹⁰.

Según la teoría de Klaatsch, tanto los monos como los seres humanos procederían de una forma primordial, en cualquier caso más cercana a la realidad biológica humana que a la de los monos. Esta forma primordial sería muy antigua, razón por la cual podría afirmarse que la especie humana constituye una

7 Arnold GEHLEN, *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 2 ed. 1987, pp. 99-100.

8 Cf. Bruno OETTEKING, “Hermann Klaatsch”, *American Anthropologist* 2009;18(3):422-425.

9 Hermann KLAATSCH, *Die Stellung des Menschen im Naturganzen*, Jena, Fischer, 1911.

10 Max SCHELER, “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, pp. 65-66.

rama evolutiva propia. Como ha escrito Gehlen resumiendo el pensamiento de Klaatsch:

El hombre sigue una serie propia de evolución, que se remonta más allá de los mamíferos; hay una 'rama especial' de cuño homínido hasta en los estadios anteriores a los mamíferos¹¹.

Dejando de lado a los monos, la ascendencia humana hay que retrotraerla, al menos, hasta los mamíferos más primitivos. Sólo en ellos pueden encontrarse especies tan abiertas que recuerden a la humana. El arcaísmo biológico del ser humano, su carácter deficitario es tan grande, que obliga a suponer que durante su evolución tuvo que vivir en un medio especialmente propicio, pues en caso contrario habría desaparecido. En palabras de Gehlen, la teoría de Klaatsch exige suponer "que durante el periodo de 'hominización' se dio un medio ambiente casual, óptimo, favorabilísimo, un auténtico 'paraíso', ya que un ser no-especializado, antes de que fuera efectiva su inteligencia instrumental, tuvo que haber estado inadaptado y carente de protección. Es decir, sólo pudo haber vivido en el 'seno maternal de la naturaleza'"¹².

Esta suposición, la de un periodo paradisíaco en el que un ser no especializado pudo evolucionar favorabilísimamente es, a todas luces, antidarwiniana. De ahí que Klaatsch viera muy pronto, como afirma Gehlen,

en la carencia de especialización del hombre, 'la vigorosa retirada de todas las circunstancias que tenían relación con la lucha por la vida', explicándolo mediante 'la suposición de que la prehistoria del hombre revela largos periodos en los que la lucha por la existencia perdió mucha intensidad, en los que, por tanto, unas condiciones extraordinariamente favorables permitieron al género de los proántropos realizar transformaciones que hubiesen sido poco prácticas e incluso perjudiciales en la lucha por la vida'¹³.

De aquí deduce Klaatsch que fue el antropoide el que se alejó de la línea humana, y no al revés¹⁴. Esto se evidenciaría, por ejemplo, en la dentadura. Resumiendo su pensamiento, ha escrito Gehlen:

En la dentadura humana difícilmente podría encontrarse algún tipo de manifestación especial de adaptación. En general aparece 'como una prolongación perfectísima de aquel estado primordial a partir del cual se fueron desarrollando las

11 GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 146.

12 *Ibid.*, p. 147.

13 *Ibid.*, p. 147.

14 Cf. *Ibid.*, pp. 110-111.

demás formas dentarias de los mamíferos. Por tanto, el hombre, en su dentadura, ha permanecido asombrosamente originario, –primitivo¹⁵.

La conclusión de estos y otros muchos datos, es que 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 hombre¹⁶.

La polémica entre Huxley y Klaatsch a propósito del puesto del ser humano en la naturaleza, ha perdido con el paso del tiempo mucha intensidad. Hoy en día nadie puede aceptar completamente los puntos de vista de uno ni de otro¹⁷. Eso explica que la literatura sobre este tema haya seguido creciendo. En 1948 publicaba en Viena Otto Storch un libro titulado *Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung* (La posición privilegiada del hombre en el proceso de la vida y la herencia)¹⁸. La especie humana tiene un puesto privilegiado en el proceso de la evolución y la herencia biológicas, porque en ella se produce la ruptura de los circuitos funcionales prefigurados, de modo que ya no puede responder a los estímulos de modo fijo y determinado, sino que se halla libre de elegir una respuesta u otra. Según Gehlen, Storch

acentúa con mucha insistencia que los órganos de los sentidos de los animales, dentro de los cauces de sus circuitos funcionales y al servicio delimitadísimo de las tareas que plantean los medios ambientales, específicos, reaccionan solamente a los circuitos funcionales especiales. En cambio, en el hombre falta esa vinculación; el circuito funcional se rompe; los órganos de los sentidos quedan libres para otra ocupación escogida a voluntad. Asimismo Storch ha visto que a esta receptórica especial corresponde también una motórica especial a la que, en contraposición a la ya conocida motórica heredada, llama ‘motórica adquirida’. En el trabajo citado dice Storch: “Aquellos con lo que el hombre ha de estar en relación de intercambio todos los días desde la mañana hasta la noche, son objetos producidos por él. Las manipulaciones

15 *Ibid.*, pp. 105-6.

16 *Ibid.*, p. 109.

17 Gehlen considera que a favor de la de Klaatsch “apenas se pueden presentar pruebas concluyentes y sólidas, por lo que la podemos colocar entre paréntesis” (*Ibid.*, p. 147).

18 Otto STORCH, *Die Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung*. Wien, Springer, 1948. Ese mismo año se publica otro libro de título muy similar: Theodor LITT, *Die Sonderstellung des Menschen im Reiche des Lebendigen*, Wiesbaden, Dietrich, 1948.

que exigen son de una increíble multiplicidad. Nada de esto es ‘innato’, sino que todo es aprendido, adaptado por la propia industria¹⁹.

De nuevo la peculiaridad y la atipicidad del ser humano en el conjunto de la naturaleza.

Tras este somero repaso a la literatura que ha estudiado a lo largo del último siglo y medio el tema del puesto de la especie humana *en la naturaleza*, podemos concluir que sus especímenes son sujetos absolutamente peculiares desde el punto de vista biológico. Esa peculiaridad se debe, en primer lugar, a su sorprendente inadaptación biológica al medio, a su “inmadurez” o “inespecificidad” biológicas, así como a su capacidad para suplir tal deficiencia generando cultura, pensamiento, o de modo más genérico, “vida del espíritu”. Ahora bien, este tema del espíritu no es sólo biológico, sino también filosófico. De ahí que a partir de un cierto momento los filósofos entraran en acción, y se preguntaran por el puesto del ser humano, no en la naturaleza sino en el mundo del espíritu. Es el segundo punto de nuestra exposición.

2. SCHELER Y EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

Cincuenta y dos años después del libro de Huxley y cuatro del de Klaatsch, en 1915, publicaba Max Scheler un ensayo titulado “Acerca de la idea de hombre”. Sus primeras líneas dicen así:

En cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se dejan 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? No sin razón solía una serie de pensadores más antiguos hacer de la ‘posición del hombre en el universo’ el punto de partida de toda la reflexión filosófica²⁰.

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 deduce que los resultados de la biología llevan a la conclusión, 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

19 GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 222.

20 Max SCHELER, “Acerca de la idea del hombre”, en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, p. 37. Cf. “El porvenir del hombre”, en *Ibid.*, p. 131: “Tenemos que revisar considerablemente el problema de la especial posición metafísica del hombre en el cosmos, respecto al fundamento del mundo, y resolverlo en la medida de nuestras fuerzas”.

callejón sin salida”²¹. No tienen razón, por tanto, 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.

El animal enfermo, el animal racional y de herramienta –indudablemente un ente muy feo–, se vuelve inmediatamente hermoso, grande y lleno de nobleza, si se llega a reconocer que es el mismo ente que es o puede llegar a ser también *el ser que trasciende toda vida*, y en la vida, a sí mismo, precisamente gracias a esa actividad (actividad que tiene un aspecto sumamente ridículo si se la mide en función de la ‘conservación de la vida’ y sus fines)²².

La “trascendencia” de toda vida, propia del espíritu humano, aquello que mejor define a los seres de nuestra especie, resulta opaca e incomprensible para quienes sólo ven al *homo naturalis*. De ahí que, para Scheler, “toda ‘explicación’ naturalista fracasa cuando quiere dilucidar la otra condición básica del ‘llegar a ser hombre’: los actos espirituales intencionales”²³. Y es que “el ‘superhombre’ –en sentido biológico– es una fábula”²⁴. Sólo cabe hablar de suprehombre en un sentido muy distinto, que es el propiamente espiritual; es decir, aquel que resulta irreductible a la biología e incomprensible desde ella.

Este tema no hay duda de que siempre fue importante para Scheler, pero tampoco la hay de que fue ganando importancia según pasaba el tiempo y él mismo lo iba poniendo en claro. Para comprobarlo, basta analizar el texto de 1925, “El saber y la cultura”, o el de 1926, “El hombre y la historia”. Se entiende, por ello, que dos años después y ya al final de su vida, en 1928, publicara el esbozo de su “antropología filosófica”, y que ese esbozo llevara por título *El puesto del hombre en el cosmos*²⁵. He aquí cómo declara en él Scheler su propósito:

21 *Ibid.*, p. 56. Cf. pp. 147, 150, 157.

22 *Ibid.*, p. 56.

23 *Ibid.*, p. 67.

24 *Ibid.*, p. 147.

25 La exposición más completa y sistemática de la antropología filosófica scheleriana se encuentra en el libro de Antonio PINTOR-RAMOS, *El humanismo de Max Scheler: Estudio de su antropología filosófica*, Madrid, BAC, 1978. A él deberá acudir el lector para completar lo que aquí se expone sólo en esquema.

En lo que sigue quisiera dilucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la *esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre*²⁶.

Hay que empezar por el principio, es decir, por la “no singularidad” de lo que Scheler llama “el concepto *sistemático natural*” del ser humano. Scheler lo describe así:

La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos. Es claro que [...] el ser vivo llamado hombre, no sólo está *subordinado* al concepto de animal, sino que constituye también una provincia relativamente pequeña del reino animal. Así continúa siendo el caso, aun cuando, con Linneo, llamemos al hombre el ‘ápice de la serie de los vertebrados mamíferos’ –lo que, por lo demás, es muy discutible objetiva y conceptualmente–; pues también este ápice, como todo ápice de una cosa, sigue perteneciendo a la cosa de que es ápice²⁷.

Este, el natural, el animal, es el que Scheler denomina “primer concepto de hombre”, el “concepto *sistemático natural*”. Pero junto o frente a él hay otro, que Scheler denomina “concepto *esencial* del hombre”. De ahí que continúe escribiendo:

Mas prescindiendo por completo de semejante concepto (es decir, del primer concepto o concepto natural), que junta en la unidad del hombre la marcha erecta, la transformación de la columna vertebral, el equilibrio del cráneo, el potente desarrollo cerebral del hombre y las transformaciones orgánicas que la marcha erecta tuvo por consecuencia (como la mano del pulgar oponente, el retroceso de la mandíbula y de los dientes, etc.), *la misma* palabra ‘hombre’ designa en el lenguaje corriente y en todos los pueblos cultos, algo tan totalmente distinto, que apenas se encontrará otra voz del lenguaje humano en que se dé análoga anfibología. La palabra hombre designa, en efecto, asimismo un conjunto de cosas que se *oponen* del modo más riguroso al concepto de ‘animal en general’ y, por lo tanto, también a todos los mamíferos y vertebrados²⁸.

El ser humano es el animal que se opone al concepto de animal en general, es decir, “a toda vida en general”²⁹. El suyo es

un principio que, como tal, no puede reducirse a la ‘evolución natural de la vida’, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la ‘vida’ es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la ‘razón’. Nosotros preferimos emplear, como designación de esta X, una palabra más

26 SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 24.

27 *Ibid.*, pp. 24-5.

28 *Ibid.*, p. 25.

29 *Ibid.*, p. 54.

comprehensiva, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también 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 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 ‘anímicos’³⁰.

Si las especies zoológicas son el *reino de la vida*, la especie humana es el *reino del espíritu*. El espíritu no sólo se distingue de la vida sino que se opone a ella. Recuérdense, si no, las figuras del “genio”, el “héroe” y el “santo”, que tan primorosamente estudió Scheler³¹.

La propiedad fundamental de un ser ‘espiritual’ es su *independencia, libertad o autonomía existencial* [...] *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la ‘vida’, de todo lo que pertenece a la ‘vida’³².

Por eso el ser humano es, como Scheler acuñó en espléndida expresión, “el asceta de la vida”. He aquí sus palabras:

El *hombre es*, según esto, el ser vivo que *puede* adoptar una conducta *ascética* frente a la vida –vida que le estremece con violencia–. El hombre puede reprimir o someter los propios impulsos; puede *rehusarles* el pábulo de las imágenes perceptivas y de las representaciones. 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 *nueva* realidad³³.

¡Bellas expresiones! Por el espíritu el ser humano se sitúa fuera de la naturaleza, por encima de ella. Su horizonte ya no está limitado al “medio”, como en los animales, sino que se abre a la totalidad del “mundo”.

La propiedad fundamental de un ser ‘espiritual’ es su *independencia, libertad o autonomía existencial* –o la del centro de su existencia– *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la ‘vida’, de todo lo que pertenece a la ‘vida’ y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser ‘espiritual’ ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es *‘libre frente al mundo circundante’*, está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene ‘mundo’³⁴.

30 *Ibid.*, pp. 54-55.

31 Max SCHELER, *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires, Nova, 1961.

32 SCHELER, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, op. cit., p. 55.

33 *Ibid.*, p. 72.

34 *Ibid.*, pp. 55-56.

El animal tiene “medio” (*Umwelt*) y el ser humano “mundo” (*Welt*). Scheler cree necesario completar la teoría del “medio animal” de J. von Uexküll con la doctrina del “mundo humano”. Los seres humanos están escindidos, divididos. En tanto que animales tiene medio, y en tanto que seres espirituales viven en el mundo. De ahí que cuando Scheler trata de analizar el puesto global del ser humano, primero en el medio y después en el mundo, no puede echar mano de estos dos términos, y opta por otro que englobe a ambos. Ese término es “cosmos” (*Kosmos*). Lo que Scheler estudia es el puesto del ser humano en el cosmos, entendiendo por tal la unión –más bien contraposición– de medio vital y mundo espiritual. Frente al “puesto del hombre en la naturaleza” de los biólogos, el “puesto del hombre en el cosmos”. Un cosmos en el que hay “vida natural”, enclavada en el interior de un “medio”, pero sobre todo hay “espíritu personal” que abre al ser humano hacia sí mismo, hacia el mundo y hacia Dios. De ahí que Scheler tenga que preguntarse, de un modo, como él dice, “estremecido”:

‘¿Dónde estoy yo mismo? ¿Cuál es mi puesto? El hombre ya no puede decir con propiedad: ‘Soy una parte del mundo; estoy cercado por el mundo’ [...] En esta vuelta en torno suyo, el hombre hunde su vista en la nada, por así decir. Descubre en esta mirada la posibilidad de la ‘nada absoluta’; y esto le impulsa a seguir preguntando: ‘¿Por qué hay un mundo? ¿Por qué y cómo existo yo?’ Repárese en la rigurosa necesidad esencial de esta conexión que existe entre la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia formal de Dios en el hombre [...] Esta esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo, prescindiendo de que la esfera sea accesible o no a la vivencia o al conocimiento³⁵.

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.

3. GEHLEN Y EL PUESTO DE LOS SERES HUMANOS EN EL MUNDO

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 éste es *homo naturalis*, pero negándola en el orden del

35 *Ibid.*, p. 109.

espíritu. El ser humano, en tanto que *homo spiritualis*, no sólo 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 *epojé*. Al realizar la *epojé*, 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. El ser humano es por definición el opositor de la naturaleza y de la realidad, precisamente porque es un fenomenólogo.

Pero esto es lo que resulta sumamente discutible. Cuando menos, porque 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 de 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 de nuestro siglo. Como resultado de toda ella, Arnold Gehlen publicó en 1940 un libro titulado *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Se trata de una respuesta directa a Scheler y de un intento de dar explicación adecuada, es decir, unitaria y coherente, al tema planteado por Huxley. De ahí que Gehlen escriba:

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 de 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 microcosmos³⁶.

Gehlen considera que el enfoque tiene que ser distinto, unitario, antropobiológico.

La definición como ‘ser espiritual’ sola no permite nunca ver claramente una conexión entre el estado corporal y lo que se suele llamar razón o espíritu. En efecto, morfológicamente, el hombre, en contraposición a los mamíferos superiores, está determinado por la *carencia* que en cada caso hay que explicar en un sentido biológico exacto como no-adaptación, no-especialización, primitivismo; es decir: no-evolucionado; de otra manera: esencialmente negativo. Falta el revestimiento del pelo y por tanto la protección natural contra la intemperie; faltan los órganos naturales de ataque pero también una formación corporal apropiada para la huida; el hombre es superado por la mayoría de los animales en la agudeza de los sentidos; tiene una carencia, mortalmente peligrosa para su vida, de auténticos instintos y durante toda

36 GHELEN, Arnold, *op. cit.*, p. 26.

su época de lactancia y niñez está sometido a una necesidad de protección incomparablemente prolongada. Con otras palabras: dentro de las condiciones *naturales*, originales y primitivas, hace ya mucho tiempo que se hubiera extinguido, puesto que vive en el suelo en medio de los animales huidizos ligerísimos y de peligrosas fieras depredadoras³⁷.

De esto no le salvan más que las facultades específicamente humanas, que de este modo tienen una estricta función biológica, la de hacer viable un ser biológicamente excéntrico, como ya había dicho Plessner³⁸, y deficitario.

Todas las facultades especiales humanas [o específicamente humanas] han de referirse a esta cuestión: cómo puede vivir un ser monstruoso; y así queda asegurado el derecho al planteamiento biológico del problema³⁹.

La cuestión no es nueva. Está en toda la tradición filosófica, al menos desde los días de Nietzsche y Schopenhauer. Desde entonces se ha pensado una y otra vez que la razón de la supervivencia de este ser tan deficitario desde el punto de vista biológico hay que buscarla en la inteligencia. Esta sería la facultad que hace del humano un ser viable. La función de la inteligencia es, pues, primariamente biológica: hacer viable una especie que de otro modo tiene comprometida su supervivencia. Hacerla viable, ¿cómo?

Aquí las respuestas se dividen. Todos los filósofos pragmatistas responden que mediante la creación de utensilios. La función de la inteligencia es pragmática, la creación de instrumentos. El ser humano es, pues, un *homo faber*. Otros autores, como Bergson y Scheler, han diferenciado claramente la inteligencia pragmática de aquello que es específicamente humano, la intuición, el espíritu. De los animales se podría decir que tienen inteligencia, pero no que son espirituales. Entre inteligencia y espíritu hay una diferencia cualitativa, no de grado.

La antropobiología es un intento de llevar hasta el final la propuesta pragmatista⁴⁰, frente a los intentos tipo Bergson o Scheler. Su tesis es que el ser humano debe verse como unitario, y no dividido en dos planos no ya distintos, sino antagonicos entre sí. El viejo dualismo cuerpo-alma ha sido sustituido ahora por el nuevo dualismo inteligencia-espíritu. Pero ambos, en tanto que dualismos, son

37 *Ibid.*, p. 37.

38 Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter, 1928, p. 292.

39 GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 40.

40 Cf. *Ibid.*, pp. 167, 348. Cf. también la crítica al pragmatismo en la p. 357: "El pragmatismo significa un gran progreso. Pero parece tener de otro modo la inclinación a confiar demasiado a su concepción instrumental del conocimiento".

inaceptables. La humana debe verse como una realidad profundamente unitaria. Y esa unidad ha de venir dada por la propia estructura biológica.

Desde J. von Uexküll, se acepta sin discusión que el animal vive en un “medio” (*Umwelt*). El medio tiene la característica de ser cerrado, y por tanto de exigir un tipo de respuestas muy definidas. El medio es siempre específico, determinado y concreto. El ser humano, por el contrario, se caracteriza, como ser biológico, exactamente por lo contrario: por su radical inespecificidad, indeterminación y apertura. No es verdad, como pensaba Scheler, que el ser humano, en tanto que realidad natural, viva en un “medio”, por más que éste sea muy precario, y que la función de lo específicamente humano, la vida del espíritu, sea crear un “mundo” que no anula el medio, sino que convive con él en conflicto permanente. Gehlen opina más bien lo contrario, que el ser humano no tiene “medio”; o dicho de otro modo, que el medio del ser humano es inespecífico, indeterminado y abierto, características que son las definitorias de eso que hemos dado en llamar “mundo”. No es verdad que los sujetos de la especie humana vivan dramáticamente la antítesis entre medio y mundo, por la sencilla razón de que carecen de medio. Su medio es el mundo.

Frente al hombre no hay un medio ambiente (*Umwelt*) como distribución de significados realizada por vía instintiva, sino un mundo (mejor sería expresarlo negativamente: un *campo de sorpresas* de estructura imprevisible) que sólo puede ser elaborado, es decir, experimentado, mediante ‘pre-visión’ y ‘pro-videncia’⁴¹.

De lo que resulta que el mundo no es para el ser humano una especie de segundo estrato, ajeno a la biología, como quería Scheler; y que tampoco se opone a ella. El humano es, biológicamente considerado, un ser que no vive en medio sino en mundo, y que por tanto tiene una vida que es siempre y desde todos los puntos de vista espiritual. Lo espiritual no es algo distinto y opuesto a lo vital, sino la propia vitalidad humana.

Ahora se entiende por qué el libro de Gehlen se titula *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Para Gehlen el puesto del ser humano, el lugar en que está situado es el “mundo” (*Welt*), y no el “cosmos”, como creía Scheler. Toda la teoría de Scheler parte de un error básico, de una mala interpretación de los datos de la biología. Cabría decir que Scheler concede a Huxley y al naturalismo más de lo que es necesario. Su error está en su concepción del

41 *Ibid.*, pp. 40-41. He aquí otro texto importante: “El concepto bien definido y exactamente biológico de medio no es aplicable al hombre, ya que precisamente en el lugar en que se halla el medio para los animales, se halla, en el caso del hombre, la ‘segunda naturaleza’ o la esfera de la cultura, con sus problemas propios y especialísimos y las formaciones de conceptos que no son abarcables bajo el concepto de medio ambiente, sino al revés, no obstaculizados por él” (p. 91).

homo naturalis. No hay tal *homo naturalis*. El ser humano es siempre y constitutivamente espiritual y mundano.

Esto le lleva a Gehlen, en primer lugar, a enfrentarse con las propias teorías biológicas sobre la especie humana. Estas han introducido una enorme confusión en Antropología. Su tesis es que “la visión del hombre desde el animal”, es decir, el pensamiento biológico clásico a propósito de la especie humana, “no es biológico y produce descrédito al pensamiento biológico”⁴². Más aún, Gehlen afirma que es él quien “piensa estrictamente en sentido biológico, al hacerlo con una concepción del hombre que se halla en contradicción con casi todas las concepciones usuales”⁴³. Tal concepción consiste en afirmar que “en el caso el hombre nos encontramos con un proyecto absolutamente único de la naturaleza, que ésta no ha intentado nunca ni en otra parte”, razón por la cual “cualquier intento de hacer proceder al hombre *directamente* del animal (grandes monos, chimpancés, etc.) bloquearía el planteamiento de la cuestión”⁴⁴.

Con tales afirmaciones Gehlen no se opone tanto a Scheler cuanto a Huxley y a gran parte de la tradición naturalista. Ésta situó mal el tema del puesto del ser humano en la naturaleza. Y lo situó mal, por el simple hecho de que el ser humano no vive nunca en la naturaleza. El humano no es un ser natural, ni por tanto procede rectilíneamente de los antropoides.

Esta teoría afirma que piensa biológicamente, precisamente porque piensa a partir de lo corporal, de la constitución de las leyes evolutivas de la vida orgánica. Precisamente por ello no llega al ‘dentro’ del hombre, y precisamente por eso ha de poner el máximo valor en los experimentos con chimpancés realizados por Köhler (la llamada psicología animal), según los cuales los antropoides tienen inteligencia, incluso inteligencia creadora. De este modo se llega al esquema de una teoría global, tal y como hoy día domina generalmente, pero al precio de una total desatención de la vida interior del hombre o de ideas absolutamente infantiles sobre el contenido de la misma. ¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es la fantasía? ¿Qué es la voluntad? ¿Existe el conocimiento, y si existe, qué es lo que se conoce y qué no? ¿Por qué precisamente ése y no aquél? ¿Qué es la moral, y por qué existe algo de ese tipo? Con los conceptos de tal teoría ni siquiera se pueden plantear estas cuestiones, ni mucho menos responderlas⁴⁵.

Los esquemas de los biólogos han estado llenos de prejuicios, y los de los filósofos constructores de la Antropología filosófica también, entre otras cosas porque comenzaron aceptando los presupuestos de los biólogos. Se hace necesario

42 *Ibid.*, p. 15.

43 *Ibid.*, p. 15.

44 *Ibid.*, p. 15.

45 *Ibid.*, p. 16.

inaugurar un nuevo enfoque, que no sea biológico ni antropológico en los sentidos clásicos de estos términos, y que sin embargo trate de las mismas cuestiones analizadas por éstos. Gehlen le da por ello el nombre de enfoque “antropobiológico”. Para éste el ser humano es un “diseño especial de la naturaleza”, en que ésta ha intentado un nuevo principio de organización, una dirección de la evolución no existente antes y no probada todavía. En el caso de la especie humana la evolución basa su propio progreso no en la estabilidad sino en la inestabilidad, no en el cierre sino en la apertura, no en el equilibrio sino en el desequilibrio. En el ser humano el equilibrio, en vez de venir dado por la naturaleza, se convierte en tarea propia. El humano es el único animal que tiene que hacer su propio equilibrio.

Su existencia se transforma en su propia tarea y actividad; dicho de manera muy simple: para él es ya una realización considerable el hecho de vivir aún el próximo año, y para lograrlo ha de emplear todas sus capacidades. Que ‘no está establecido con firmeza’ quiere decir que ‘están a su disposición sus propias aptitudes y dones para existir’; *tiene un comportamiento con relación a sí mismo*, de un modo absolutamente necesario, como no lo hace ningún animal. Como suelo decir, no vive, sino que *guía* su vida. No en broma, ni por el capricho de reflexionar, sino por auténtica necesidad. Si la naturaleza entregó a un ser a todos los peligros de posibles alteraciones o extravíos que se encierran en ese ‘no estar firmemente establecido’, en esa obligación de afirmarse a sí mismo y de disponer de sí mismo, tuvo que existir un motivo muy serio. Y lo hay en el riesgo de una *physis*, que contradice todo tipo de ley orgánica bien acreditada entre los animales. Cuando se quiera calificar de biológico a un modo de observación o estudio, éste tendrá que realizarse colocando a un ser ante la pregunta siguiente: ¿en virtud de qué medios existe propiamente? Si se hace esto, se abrirá un campo extraordinario a una ciencia completamente nueva: a una ciencia de la totalidad del hombre. En efecto, se podría mostrar por qué la especial corporalidad biológica y anatómica del hombre hace que su inteligencia sea necesaria y que funcione de un modo muy determinado; se podría mostrar cómo el lenguaje continúa un sistema de conexiones de movimiento y percepción situadas muy profundamente; cómo se construyen el pensar y el imaginar; cómo el incomparable mundo de percepciones del hombre concuerda con todo esto. La estructura pulsional, absolutamente no-animal y única, pertenece a tal ser, y hay *un solo* pensamiento-sistema que nos permite organizar el abundante material que poseemos de conocimiento real y objetivo. Así pues, queremos establecer un sistema de relaciones mutuas, esclarecedoras de *todas* las características esenciales del hombre, desde el caminar erecto hasta la moral, por decirlo así, ya que todas esas características forman un sistema, en el que se están presuponiendo *mutuamente*: un fallo, una desviación de un punto, haría a la totalidad incapaz para la vida. Queda excluida la pregunta acerca de las ‘causas’; no existe ninguna dependencia causal de una característica con respecto a las demás: la inteligencia no ha ‘producido’ el lenguaje; o, al revés, el caminar erecto no ha producido la inteligencia. Este ser es *un proyecto único* de la naturaleza, y a su viabilidad vital pertenecen esas propiedades y precisamente en las relaciones mutuas⁴⁶.

46 *Ibid.*, pp. 18-19.

Describir ese diseño es el objeto de la antropobiología, que es, por tanto, una ciencia descriptiva y no causal.

Consiste solamente en la pregunta acerca de las *condiciones de existencia* del ser humano. Observamos detenidamente ese ser, especial e incomparable, al que faltan todas las condiciones vitales del animal, y nos preguntamos: ¿ante qué tareas se halla tal ser, si quiere simplemente mantener su vida, prorrogar su supervivencia, sacar adelante su existencia? Y mostraremos (a través de largas y difíciles investigaciones, pero siempre bajo un mismo pensamiento fundamental) que aquí se involucra de modo lógico y necesario, nada menos que toda la amplitud de la interioridad humana elemental, a saber: pensamientos y lenguaje, la fantasía, las pulsiones, formadas de un modo especial, que no tiene ningún animal, una movilidad y una motórica únicas. Iremos examinando todas esas características por separado, en lo que tengan de observable, y luego se explicarán mutuamente, remitiéndolas a otras. Es necesaria una maravillosa estructura de operaciones, sumamente complicada, a fin de que un ser de *esta concreta constitución corporal* pueda vivir todavía mañana, y la semana próxima, y el año que viene. Tal es el aspecto de la investigación biológica, cuando se trata del hombre⁴⁷.

La Antropobiología permite superar prejuicios ancestrales, elaborando una biología auténticamente humana y una antropología rigurosamente biológica. Tanto la antropología biológica de Huxley como la antropología filosófica de Scheler han seguido caminos erróneos. El puesto del ser humano no está en la naturaleza, ni en el cosmos sino en el mundo. Al ser humano hay que entenderle como una totalidad, y no como una superposición de estratos. Todo un reto, tanto para la biología como para la filosofía.

4. ZUBIRI Y EL PUESTO DE LA PERSONA HUMANA EN LA REALIDAD

Cuando aparece el libro de Gehlen, en 1940, Zubiri está empeñado en analizar el 'haber' o la *ousía* de las cosas. Le ocupa y preocupa el tema de cómo acceder al ser humano al conocimiento de las cosas. Las respuestas clásicas, incluida la fenomenológica, no le convencen. La realidad es contingente y eso ha hecho que el filósofo, ávido de verdades necesarias, absolutas, la haya puesto entre paréntesis. Esto es obvio en el idealismo alemán, y lo es también en la fenomenología. ¿No es posible hacer una filosofía de la realidad más que al precio de volver, bien al realismo ingenuo, a la vieja escolástica, bien al idealismo trascendental o a la fenomenología también trascendental? Zubiri se resiste a creerlo, e inicia un largo periplo, que durará décadas, en orden a desentrañar la estructura de la realidad y el acceso del ser humano a ella.

47 *Ibid.*, pp. 17-18.

Cuando la filosofía ha centrado su atención en el tema del sentido, *Sinn*, es lógico que llamara en su auxilio a las ciencias del espíritu, entre otras a la filología, la lingüística y la hermenéutica. Pero cuando el objeto de estudio es la realidad, resulta obvio que la ayuda puede y debe venir, sobre todo, de las ciencias de la naturaleza. Y si se trata de analizar el modo como los seres humanos nos ponemos en contacto con la realidad, entonces es preciso echar mano de las ciencias biológicas y médicas. Así lo hizo Zubiri durante décadas, y fruto de ello fueron los cursos *Ciencia y realidad* (1945-6), *Tres definiciones clásicas del hombre* (1946-7), *Cuerpo y alma* (1950-1), *La libertad humana* (1951-2), *Filosofía primera* (1952-3), *El problema del hombre* (1953-4), *Sobre la persona* (1959) y *Acerca del mundo* (1960). En ellos reflexiona filosóficamente sobre los datos que le aportan la Física, la Química, la Biología, la Neurología, etc.

Aquí interesan sobre todo los datos procedentes de la Biología y la Neurología, así como la interpretación que Zubiri da de ellos⁴⁸. Sorprende, cuando se leen los miles de folios resultado de tales cursos, las citas de biólogos, fisiólogos y neurólogos que nutren sus páginas: Ramón y Cajal, Sherrington, Hess, Lanteri-Laura, Brinkner, tantos más. De todos echa mano y todos le sirven en algún momento para ir perfilando su tesis básica de que la inteligencia humana es sentiente, que es siempre y necesariamente sentiente y que por tanto todo lo biológico es mental y todo lo mental biológico. La inteligencia lo único que hace es actualizar las cosas en una formalidad nueva, completamente distinta de aquella otra que parece darse en las especies 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”⁴⁹. 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

48 Cf. Francisco GRANDE COVIAN, “Zubiri y la biología teórica”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Alcalá, 1953, pp. 89-101. Juan ROF CARBALLO, “Zubiri como biólogo”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Alcalá, 1953, pp. 209-225.

49 Xavier ZUBIRI, “El hombre, realidad personal”, en *Escritos menores*, Madrid, Alianza, 2006, p. 51. (El texto procede del curso del año 1959).

es una especie 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”⁵⁰.

El incremento de la capacidad de formalización, y el paso de la formalización y a la hiper-formalización son resultado del proceso evolutivo. Lo cual permite a Zubiri enfrentar el tema que hemos venido tratando, el del puesto del ser humano en la evolución biológica. En la primera mitad de siglo se hizo frecuente ver la especie humana como una “anomalía” evolutiva. Helmuth Plessner habló de la “excentricidad” de los individuos de nuestra especie, y Arnold Gehlen calificó a la especie humana de “carencial” (*Mängelwesen*). 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 el de la libertad.

Es en diálogo, y en diálogo crítico con los autores que hemos venido citando, entre otros muchos, como Zubiri fue elaborando algunas de sus tesis más conocidas. La primera, ya lo hemos dicho, es la que afirma que la función de “formalización” propia del sistema nervioso animal, en el ser humano sube de grado, convirtiéndose en “hiper-formalización”⁵¹. 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. Es lo que en terminología hegeliana y marxista cabría llamar el salto de la cantidad a la cualidad. 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 estimulación, 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 ajustados 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”, dice Zubiri en coincidencia con los argumentos y las enseñanzas de los neurobiólogos.

Basta leer los miles de folios resultado de los cursos que profesó durante la década de los años cincuenta, para advertir la importancia que en ellos tuvo

50 Cf. Francisco Javier CONDE, “Introducción a la antropología de Xavier Zubiri”, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid, Alcalá, 1953, pp. 43-67. (Resumen del curso 1951-2).

51 ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, *op. cit.*, p. 51.

la distinción entre la “realidad abierta” de los seres humanos y las “realidades cerradas” de la escala animal. Si algo caracteriza a las realidades humanas es su apertura, debida a esa cualidad biológica nueva que llamamos inteligencia específicamente humana. Esto le lleva a Zubiri a decir algo que entonces no dejaba de ser sorprendente en los anales del pensamiento filosófico, y es que la inteligencia es una cualidad biológica más, como otra cualquiera, y que 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 muscular⁵².

Es interesante comprobar que para el Zubiri de la década de los años cincuenta, la “sustantividad”, un concepto básico en su filosofía, se define, de modo muy preciso, como “independencia del medio y control específico sobre él”. Esto es lo que denomina “suficiencia constitucional”, donde el término constitución va cobrando sentido filosófico cada vez más profundo, pero a partir de su significado primario, que fue y es estrictamente biológico⁵³. Los seres vivos, dice Zubiri, son sustantividades porque tienen independencia del medio y control específico sobre él, es decir, porque gozan de suficiencia constitucional. Eso no les sucede a sus órganos, aparatos y sistemas, y menos a sus células que conforman un organismo, que si bien son sustancias, carecen de sustantividad, precisamente porque no están dotadas de suficiencia constitucional, ni de independencia del medio y control específico sobre él. En esos años, pues, el concepto de sustantividad tiene un sentido primariamente biológico, que sólo después irá cobrando carácter filosófico y hasta metafísico. Y en esas fechas aún no ha pasado a primer término el sentido noológico del término, según el cual sustantividad es el carácter de la cosa en cuanto meramente actualizada en la aprehensión primordial de realidad, que tanta fuerza adquirirá en los años finales de la vida de Zubiri.

De aquí derivan múltiples consecuencias. Una primera, fundamental, es que la sustantividad humana es cualitativamente distinta de las sustantividades propias de los animales. Si a éstas cabe llamarlas sustantividades “sub-stantes”, la humana se caracteriza por ser “supra-stante”. Las sustantividades substantes o sustantivas son las que Zubiri denomina “naturales”, en tanto que la sustantividad supras-tante, la que está por encima de sus propiedades naturales, precisamente por su carácter abierto, es lo que caracteriza a la realidad “moral”.

52 ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, *op. cit.*, p. 52.

53 ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, *op. cit.*, p. 46.

Para saber en qué consiste más precisamente ese carácter moral de la sustantividad suprastante, es preciso acudir de nuevo a los datos de la antropología biológica. Los animales, y en general los seres vivos, o están ajustados al medio o desaparecen. Esto es lo que llamó Darwin la “supervivencia del mejor adaptado”, *the survival of the fittest*. Esto significa, dice Zubiri, que el animal vive en “justeza” natural, ya que de no ser así está condenado al fracaso, que en un ser vivo se identifica con la muerte. La “justeza” es la condición propia del animal viviente. En el ser humano, por el contrario, la adaptación no viene dada por sus propiedades naturales, sino que es algo que tiene que llevar a cabo, mediante sus proyectos, la inteligencia. La adaptación, por tanto, ahora no está “hecha” sino que “se hace”, hay que hacerla, hay que llevarla a cabo. De ahí que el ser humano “tenga que hacer su propio ajustamiento” al medio. En vez de vivir en “justeza natural”, el ser humano vive, dice Zubiri, en “justicia moral”, porque ha de estar justificando sus actos. Frente a la justeza natural, el *iustum-facere*, la justificación moral, que viene exigida por las propias estructuras biológicas⁵⁴.

Todos estos son conceptos que Zubiri desarrolla en los cursos de las décadas de los años cuarenta y cincuenta, en diálogo, y en diálogo crítico, con los principales autores en los campos de la biología, la neurología y la filosofía. Es difícil entenderlos desligados del contexto en que nacieron, y más difícil aún calibrar su novedad.

Si hubiera que resumir en una sola todas sus aportaciones 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 su 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”⁵⁵.

En el curso sobre *La libertad humana*, de los años 1951 y 1952, Zubiri se enfrentó directamente con la tesis, tan cara a autores como Klaatsch, Scheler, Plessner o Gehlen, de que la especie humana se caracteriza por su carácter biológicamente deficitario e inmaduro. Su tesis es que la especie humana no puede

54 Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 346-7. (Texto procedente del curso 1953-4)

55 ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, *op. cit.*, p. 63.

definirse por lo que tiene de menos, por sus carencias, sino por lo que tiene de “más”, por su “hiper”, es decir, por la “hiperformalización”.

En la lección 29 del curso sobre la libertad, fechada el 5 de mayo de 1952, Zubiri comienza haciendo un resumen de los resultados logrados en las anteriores. El animal, comienza diciendo, tiene un sistema en el que el estímulo asegura la respuesta. Por el contrario, en el ser humano no sucede eso. “El hombre queda en suspenso ante sus propias estimulaciones”⁵⁶. “Este acto de suspensión es la vertiente negativa de lo que positivamente llamamos hacerse cargo de la situación”⁵⁷. Esto significa que los estímulos ya no son meros estímulos que suscitan una respuesta sino algo formalmente distinto, realidades; que la respuesta se le presenta como indeterminada, porque el ser humano se coloca a distancia de la situación entera. Esta suspensión es un acto de “darse cuenta”⁵⁸, que lleva al ser humano a “hacerse cargo” de la situación. Es la consecuencia de la “versión a la realidad” que le es propia, surgida por “emergencia” desde las estructuras biológicas del ser humano⁵⁹ y además exigida inexorablemente por ellas⁶⁰. El órgano que lleva a cabo esta función es el cerebro. Él “formaliza” el sentir animal, e “hiperformaliza” en el ser humano el inteligir. El resultado es la “formalidad de realidad”. Frente a Sherrington y a la opinión entonces común entre los neurofisiólogos, Zubiri no cree que la función propia del cerebro sea “integrar”⁶¹ sino “formalizar”. La riqueza progresiva de la vida del animal viene determinada por la riqueza de su formalización⁶². En el caso del ser humano resulta que la formalización no asegura la respuesta, como sucede en el animal, de modo que ésta queda en suspenso.

El hombre es, en este sentido, el más indefenso de todos los animales, no porque no esté terminado –afirmación absurda de Gehlen– sino al revés, porque como animal está tan interminado que no puede mantener su equilibrio sino haciendo intervenir la versión a la realidad, algo así como si una balanza fuera tan sensible, tan sensible que fuese sensible a la presión de la luz: no serviría para pesar. Esto le pasa al hombre. No está mal construido o interminado, sino que está hiperformalizado y precisamente por esto tiene que hacerse cargo de la situación que su propia formalización le crea⁶³.

56 Archivo ZUBIRI, 058 BIS, 06, fol. 1537.

57 *Ibid.*, fol. 1537.

58 *Ibid.*, fol. 1539.

59 *Ibid.*, fol. 1551. Cf. ZUBIRI, Xavier, “El origen del hombre”, *op. cit.*, p. 98.

60 *Ibid.*, fol. 1552.

61 *Ibid.*, fol. 1556.

62 *Ibid.*, fol. 1563.

63 *Ibid.*, fol. 1564.

Lo que Zubiri considera absurdo es la afirmación de 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-respuesta, es decir, la “suspensión” de la respuesta y la indeterminación biológica lo que le asegura la adaptación al medio de un 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. Lo que a la mirada retrospectiva de la biología comparada puede aparecer como defectuoso o negativo, prospectivamente significa la apertura de un nuevo ámbito, la consecución de un hito en la evolución biológica, el logro de la formalidad de realidad, el acceso y la instalación en el orden de lo real en tanto que real. El libro de Gehlen se titula: *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Eso que Gehlen llama el *Stellung in der Welt*, se ha transformado ahora en *Stellung in die Realität*. Ya no se trata de *Mängelwesen*, condición carencial, sino de *offenes Wesen*, condición abierta. Algo completamente distinto.

Lo hasta aquí dicho permite entender no sólo las diferencias sino también las similitudes, hasta cierto punto sorprendentes, que se dan entre las teorías expuestas por Gehlen y los puntos de vista defendidos por Zubiri. Una, fundamental, es su rechazo de toda aproximación dualista, y más en concreto del enfoque scheleriano. Ambos, Gehlen y Zubiri, se proponen idéntico objetivo, mostrar que la realidad humana es una unidad estructural, impermeable a todo dualismo. Esa es la vía que conduce a Zubiri al concepto de “sustantividad”. Las realidades vivas en general, y la realidad humana en particular, no consisten en unidades sustanciales (de modo que la unión de sus principios no da como resultado una combinación sustancial) sino en estructuras sustantivas (su unidad consiste en combinación funcional o estructural). De ahí también que la sustantividad se defina no de forma causal sino como estructura clausurada, de modo muy similar a lo propuesto por Gehlen. Para éste, en efecto, el ser humano es un “sistema” biológico total, y así hay que verlo⁶⁴, no como conjunto de elementos que interactúan causalmente⁶⁵, sino como estructura clausurada de notas⁶⁶. Esto es lo que Zubiri entiende por “sustantividad”. No se trata de influencia directa sino de reflexión sobre los

64 GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, pp. 19-20.

65 Cf. *Ibid.*, p. 19 *in fine*.

66 Cf. *Ibid.*, p. 20.

mismos datos y en diálogo con idénticos autores. La teoría de la sustantividad de Zubiri no tiene mucho que ver con la antropología de Scheler, pero se halla relativamente próxima a la antropobiología de Gehlen.

Algo similar cabe decir a propósito de la inteligencia. Es bien sabido que tanto la biología como la etología y, dentro de la filosofía, el pragmatismo americano y el pensamiento de autores tan significativos como Bergson⁶⁷ y Scheler, dieron en definir la inteligencia como la capacidad fabril o de manejo de instrumentos, y afirmaron, en consecuencia, el carácter inteligente de los animales. Zubiri, que concede en estos cursos un espacio sorprendentemente amplio a Bergson, se opone a tal enfoque, en términos de nuevo similares a los de Gehlen. La inteligencia no es eso, o no es sólo eso; no lo es primariamente. No puede distinguirse entre inteligencia y espíritu, como hace Scheler, o entre inteligencia e intuición, al modo de Bergson. La inteligencia es la cualidad que hace al ser humano único en la naturaleza y le distancia de todos los animales. La inteligencia convierte el medio en mundo y hace de la humana una realidad abierta, libre y moral. En la escala biológica no hay más inteligencia que la humana. A pesar de sus diferencias, así piensan ambos, Gehlen y Zubiri.

Precisamente porque ambos parten de datos similares, los propios de las ciencias biológicas durante la última centuria, coinciden en ver el sistema nervioso como un órgano de relación. Los embriólogos han dejado claro que el sistema nervioso procede no de la hoja blastodérmica más interna, el endodermo, sino sorprendentemente de la más externa, el ectodermo. Ello se debe a que el sistema nervioso, como la piel, tienen por objeto delimitar al ser vivo respecto de su medio y ponerle en relación con él. La función primaria de la inteligencia es biológica, como no se cansa de repetir Zubiri y, a su modo, Gehlen:

La conciencia es en primer lugar una ayuda al servicio de la perfección del proceso orgánico⁶⁸.

No se puede decir nada más notable que esto acerca de la relación entre el hombre y los animales: la diferencia no está 'en grados, o aditamentos de fuerzas, sino en un desarrollo de todas las fuerzas en una dirección completamente distinta' [Herder], de tal manera que la razón del hombre no se apoya en su organización animal, sino que 'toda la disposición de todas las fuerzas humanas; todo el gobierno de su naturaleza sensorial y cognoscitiva, cognoscitiva y volitiva... en el hombre se llama razón, así como en el animal se hace facultad habilidosa; en él se llama libertad y en el animal se hace instinto' [Herder]. Así pues, 'el gobierno total de la naturaleza' [Herder] intenta en el hombre una nueva dirección. Herder realizó aquello que toda antropología filosófica (aun la que presupone un concepto teológico del hombre) está

67 Sobre Bergson, cf. ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, op. cit., pp. 337-8.

68 GEHLEN, Arnold, op. cit., p. 81.

obligado a realizar: ver la inteligencia del hombre en conexión con su situación biológica, con la estructura de la percepción, de la acción y de la indignancia⁶⁹.

La tesis de que la función primaria de la inteligencia es biológica, es rica en consecuencias, que, no sólo en lenguajes distintos sino también con significaciones también diferentes, cabe encontrar tanto en Gehlen como en Zubiri. Valgan, como muestra, las siguientes:

1) Lo que Gehlen describe como “sensibilidad o receptibilidad frente a las cosas” y “autoperceptibilidad”⁷⁰, guarda relación con la “impresión de realidad” de Zubiri.

2) Esa autoperceptibilidad le lleva al ser humano, dice Gehlen, a “la apropiación de la realidad”. La apropiación de realidad es una “acción”, en tanto que la sensibilidad o receptibilidad frente a las cosas es algo previo, que Gehlen llama “función”. Zubiri hace una distinción parecida, al hablar de “acto” y de “acción”. La acción la entiende en el mismo sentido que Gehlen, en tanto que el acto es algo más elemental y previo. La impresión de realidad es un acto. Pero ese acto es parte de una acción más amplia, que Gehlen llama “apropiación de realidad”.

La existencia de un ser no especializado, y por tanto abierto al mundo, apunta a la acción, por la mutación práctica y previsoras de las cosas desde el punto de vista del *medio*. La apropiación de realidad que fluye a raudales y la formación de un ‘poder’ de acción ilimitadamente variable se logran por la propia industria en procesos comunicativos de experiencia e intercambio (no demostrables en ningún animal) libres de pulsiones (descargados); sobre todo en la cooperación de mano, ojo y sentido del tacto⁷¹.

Esas características biológicas de la especie humana, que Zubiri sintetiza en la capacidad de apropiación de las cosas, es lo que le lleva a desarrollar ampliamente en los cursos de los años cincuenta su condición peculiar del “hacerse cargo de la realidad”.

3) Gehlen dedica mucho espacio al tema del “hábito”, y cita en ese contexto el libro de Guillaume, *La formation des habitudes*. Como es bien sabido, Zubiri echó mano del galicismo “habitud” para describir el modo de habérselas con las cosas y consigo mismo que tiene todo ser vivo, anterior a sus posibles suscitaciones y respuestas⁷².

69 *Ibid.*, p. 97.

70 Cf. GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 49.

71 *Ibid.*, p. 49.

72 ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, *op. cit.*, pp. 44-55.

4) Es difícil no poner en relación los conceptos de “descarga” y “traspaso hacia arriba” de Gehlen⁷³, con los zubirianos de “subtensión dinámica” y “desgajamiento exigitivo”⁷⁴.

5) El concepto zubiriano de “liberación biológica del estímulo”⁷⁵ guarda relación, a pesar de las indudables diferencias, con lo que Gahlen llama “las funciones *liberadas* intelectuales y motoras”⁷⁶.

6) Gehlen describe el concepto de *Umwelt* y afirma que “cada especie tiene un medio específico propio, para cuyo dominio y experimentación posee un sistema de órganos especializados”⁷⁷. Algo que se encuentra en línea con lo que Zubiri denomina “formalización”. Ni que decir tiene que ambos dependen de fuentes comunes, entre otras la psicología de la *Gestalt*.

7) Si relacionamos los conceptos de formalización y de *Umwelt*, medio, entonces hemos de afirmar que el ser humano, que no tiene medio sino mundo, tampoco formaliza, sino que hace una cosa distinta: es, exactamente, lo que Zubiri llama “hiperformalización”. Este es el punto donde ambos autores divergen y la descripción de Zubiri se opone a la de Gehlen, buscando superarlo. Como ha recordado Alberto del Campo, este “hiper” llevó a Zubiri a pensar que el ser humano no se define por sus carencias, por lo que tiene de menos (*Mängelwesen*), sino por lo que tiene de más, por el “hiper” de la hiperformalización.

8) Los individuos de la especie humana tienen superabundancia de estímulos, y eso posibilita el que sean “libres”⁷⁸ respecto del medio, al encontrarse abiertos al todo de la realidad o del mundo⁷⁹. Aquí está la base de la función biológica de la ética, que Zubiri expresa mediante la contraposición de la “justeza” animal con el “ajustamiento” humano, y la necesidad que el individuo de nuestra especie tiene de “justi-ficarse”.

73 GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 75.

74 ZUBIRI, Xavier, *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp. 137-139. (Procedente del curso 1959).

75 ZUBIRI, Xavier, “El hombre, realidad personal”, *op. cit.*, p. 48.

76 GEHLEN, Arnold, *op. cit.*, p. 76.

77 *Ibid.*, p. 84. En la página 87 escribe Gehlen este interesante texto, que define muy bien el concepto zubiriano de formalización: “Podría establecerse a modo de ejemplo la siguiente ley: ciertos animales, predominantemente ópticos, como algunos pájaros y monos, que se alimentan de objetos inmóviles, quietos, reaccionan preferentemente y precisamente de modo óptico a impresiones de forma y color dentro de la esfera óptica. Por el contrario, los animales depredadores reaccionan a estímulos *que se mueven*. Es claro por qué; una percepción especializadísima, que tiene un valor vital elevado para la especie, tiene que traer consigo un comportamiento unívoco. El comportamiento se va haciendo tanto más ‘reaccional’ cuanto más especializado está el animal. Dicho de otra manera: la percepción actúa ‘por sugestión’ y se transforma automáticamente, por decirlo así, en una reacción. Los sentidos especializados no son permutables”.

78 Cf. *Ibid.*, p. 76.

79 Cf. *Ibid.*, p. 91.

9) Zubiri describe una “ligación” básica e inespecífica, origen y fundamento de las ulteriores “obligaciones” morales. Gehlen, de modo similar, habla de una “obligación indeterminada”⁸⁰, y considera las obligaciones determinadas como circunstanciadas social e históricamente⁸¹. La idea de que la moral tiene una primaria dimensión física o biológica, tan clara en Zubiri, está también en Gehlen y es un elemento básico de su Antropobiología.

En síntesis, cabe decir que muchos de los conceptos filosóficos que Zubiri elabora y va perfilando durante los años cuarenta y cincuenta del pasado siglo se hallan en línea con las investigaciones llevadas a cabo por biólogos, neurofisiólogos y etólogos en las décadas anteriores (Uexküll, Driesch, Portman, Köhler, Plessner, Buytendijk, Gehlen, etc.). Los datos que maneja Zubiri no difieren en lo sustancial de los aportados por estos autores, si bien su conceptualización filosófica es muy superior. La realidad de la cosa, su *ousía*, no puede seguir conceptualizándose en términos de “sustancia”, porque esto ha llevado a la afirmación de un dualismo hoy difícilmente compatible con los datos de la ciencia y los requisitos de la nueva biología. La *ousía* no debe conceptuarse en términos de sustancia sino de “sustantividad” estructural, lo que a su vez exige replantear radicalmente el estatuto del *noûs* y conceptualarlo como función biológica de la aprehensión de las cosas como “de suyo” o “realidades”.

A partir de estos datos, Zubiri se ve obligado a replantear el método fenomenológico, que de ver la esencia en el sentido, al modo de Husserl o de Scheler, pasa a situarla en el orden de la realidad. Lo que, a su vez, le permitió enfrentar críticamente la analítica de la existencia de Heidegger. Este será su gran programa entre los años 1945 y 1960.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

No deja de resultar sorprendente la importancia que Zubiri concede a los datos de la ciencia en sus cursos orales de los años cuarenta y cincuenta, como resulta obvio tras lo expuesto. Es aún más sorprendente si se tiene en cuenta que desde muy joven buscó superar el positivismo del siglo XIX, un movimiento empeñado en identificar filosofía y ciencia, o mejor, en reducir la filosofía a una

80 Cf. *Ibid.*, p. 82.

81 *Ibid.*, p. 83: “Toda fijación de la ‘obligación indeterminada’ en la vida religiosa, jurídica, estatal y moral, tiene sus circunstancias históricas y sociales y sus condiciones límite. No vamos a discutir las aquí, pero el punto de vista que vamos a desarrollar de ‘un ser no terminado’ tiene una relación necesaria con este concepto”. Cf. también: “Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit”, en Arnold GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Reinbek, Rowohlt, 1961, pp. 135-140.

reflexión sobre los datos de la ciencia. A lo largo de toda su vida repitió Zubiri que la máxima aportación de Husserl había consistido en superar ese enfoque, abriendo un espacio propio al filosofar en cuanto tal⁸². En 1980, tres años antes de fallecer, escribía en el prólogo a la edición norteamericana de *Naturaleza, Historia, Dios*: “La fenomenología tuvo [para mí] una doble función. Una, la de aprehender el contenido de las cosas. Otra, la de abrir el libre espacio del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica. Y esta última función fue para mí la decisiva”⁸³. Si esto es así, ¿cómo se explica la continua, incluso sistemática utilización de los datos de la ciencia en los cursos de los años cuarenta y cincuenta?

La respuesta se halla, a mi modo de ver, en lo que dice poco después a propósito de la primera de esas funciones, la de ir a las cosas mismas. “Porque ¿qué son las cosas sobre las que se filosofa? He aquí la verdadera cuestión. Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa [...] Por esto, según me expresaba en el estudio ‘Qué es saber’, lo que yo afanosamente buscaba es lo que entonces llamé *lógica de la realidad*”⁸⁴.

El estudio “¿Qué es saber?”, y en general todos los que componen el volumen *Naturaleza, Historia, Dios*, escritos en el periodo 1932-1944, son buena prueba de la situación en que se encontraba Zubiri a comienzos de los años cuarenta, aquella que le hace exclamar, en frase que puede parecer retórica pero que no lo es en absoluto: “mi trabajo va hoy al ritmo de una oruga”⁸⁵. ¿Por qué?, cabe preguntarse. ¿Acaso no estaba ya en posesión de una excelente formación filosófica? Los propios trabajos recogidos en ese libro son buena prueba de ello. Pero si se los analiza en detalle, y si se estudia, sobre todo, el de “¿Qué es saber?”, puede verse qué es lo que Zubiri está queriendo decir.

¿En qué consiste saber? ¿Es meramente “discernir”, como en Parménides, es “definir”, al modo de Platón, o “entender”? Y si se trata de esto último, ¿en qué consiste el entender, en “demostrar”, como durante buena parte de la Edad Media, acaso en “especular”, al modo moderno? Zubiri encuadra en esos términos la historia entera de la filosofía occidental. Y frente a la “lógica de los principios” de unos y a la “lógica de los razonamientos” de los otros, se plantea como

82 Xavier ZUBIRI, “Filosofía y Metafísica”, en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*. Madrid, Fundación Zubiri/Alianza, 2002, p. 185.

83 Xavier ZUBIRI, “Prólogo a la traducción inglesa”, en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Fundación Zubiri/Alianza, 1994, p. 14.

84 *Ibid.*, p. 14.

85 *Ibid.*, p. 20.

meta la búsqueda de una “lógica de la realidad”⁸⁶. Dejemos las especulaciones eruditas y verbalistas en que tantas veces se ha consumido la filosofía y vayamos a las cosas mismas. Esto es lo que ha aprendido de Husserl. Pongamos entre paréntesis todo tipo de especulaciones, incluidos razonamientos y principios, y vayamos a la realidad. ¿Qué significa esto más exactamente?

Significa que Zubiri, el Zubiri de los años treinta, quiere replantearse el conjunto entero de la filosofía. No se siente cómodo en los sistemas metafísicos antiguos y modernos. Cree ver en ellos un grave problema “lógico”. Se pierden en marañas de razonamientos que, a pesar de su coherencia interna, penden del aire, faltos de soporte real. Esto último lo ha puesto muy en claro la ciencia. Las cosas no son como las percibimos, ni como la experiencia común nos dice, y dejar de lado esto es condenarse de entrada a la mayor de las ingenuidades, a elaborar sistemas que si son realistas habrá que calificar de “realistas ingenuos”, y si subjetivistas, de “subjetivistas ingenuos”. El problema filosófico, el gran problema, es si hay algo inmediato en nuestro contacto con la realidad, habida cuenta de que la ciencia ha puesto en claro las mediaciones de todo lo que aprehendemos. ¿Estamos condenados al puro relativismo o a un irrebutable subjetivismo? Zubiri se niega a reconocerlo, como también lo hizo Husserl. Pero su salida del subjetivismo sigue camino muy distinto al de su maestro. No cree que sea correcto hablar de intuiciones sensibles, pero tampoco ve salida alguna en la intuición categorial husserliana. ¿Qué hacer entonces?

Para responder a esta pregunta va elaborando, a ritmo de oruga, sus cursos de los años cuarenta y cincuenta. Lejos de negar importancia a los datos de la ciencia, se sumerge en ellos, para entenderlos en su justa medida. Y de su análisis detallista, pormenorizado, extrae una conclusión que es de la máxima importancia: que si bien los contenidos no están dados nunca de modo inmediato, ni por tanto hay intuición de ellos, sí hay algo inmediato, y en tanto que tal irrebutable, absoluto en su línea: es lo que llamará, por oposición a contenido, “formalidad”, el hecho de que el ser humano actualiza las cosas como realidades y no como meros estímulos que suscitan respuestas. Es la conquista fundamental de esos años, y quizá de toda su obra: los contenidos no son inmediatos, ni por tanto cabe hablar de intuición, sensible o suprasensible, como ha sido común a lo largo de

86 *Ibid.*, p. 75. Resulta interesante y significativo el hecho de que Zubiri lleve a cabo un recorrido similar por la historia de la filosofía, a veces con palabras casi idénticas, en *Inteligencia y logos*, por tanto cuarenta y siete años después, ya al final de su vida. Y es que ése fue el empeño que dirigió toda actividad filosófica, superar lo que llamó la “logificación de la inteligencia” y la “entificación de la realidad”. Cf. Xavier ZUBIRI, *Inteligencia y logos*, Madrid, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, 1982, pp. 378-382. Estos textos aclaran también qué es lo que quiso decir Zubiri al afirmar que Hegel era “en cierto sentido, la madurez de Europa” (NHD, 182). Es que en Hegel alcanza su plenitud la logificación de la inteligencia, y como consecuencia también la entificación de la realidad.

toda la historia de la filosofía, pero hay algo primario, inamovible y absoluto en su línea, que es condición de posibilidad del movimiento intelectual en el orden de los contenidos, la formalidad, la formalidad de realidad. Su escepticismo ante los contenidos, que él entiende consecuencia inevitable de los datos científicos disponibles, le obliga a renunciar a los caminos hollados hasta entonces por la filosofía, y a proponerse la tarea de elaborar una metafísica nueva, escuetamente atendida al único dato primario, inconcuso e irrebutable, la formalidad de realidad, o la realidad en tanto que pura formalidad. Es el santo y seña toda su obra posterior: “en ella me he visto forzado a dar una idea distinta de lo que es la intelección, de lo que es la realidad y de lo que es la verdad. Son los capítulos centrales del libro *Inteligencia sentiente*”⁸⁷.

87 *Ibid.*, p. 17.