

Sobre la persona

Pedro Laín Entralgo

Arbor CLVI, 613 (Enero 1997) 9-24 pp.

Por obra de uno de esos azares a los que se acaba atribuyendo algún sentido, durante las últimas semanas he recibido dos libros recientes consagrados al tema de la persona humana, uno de Julián Marías, escuetamente titulado *Persona*, y otro de Mariano Moreno Villa, *El Hombre como Persona*, aquél flanqueado *a posteriori* por las excelentes reseñas de Alberto Wagner de Reina, Ignacio Sánchez Cámara y Helio Carpintero. Al primero de esos dos libros quiero limitar hoy mi comentario.

Mas no sin dedicar unas líneas a la obra global de su autor, cuando se está acercando —lo diré parodiando a Gutiérrez Gamero— al hito de sus primeros 83 años. Todos saben que desde la temprana iniciación de su carrera intelectual hasta hoy mismo ha sido fidelísimo discípulo de Ortega y perspicaz hermeneuta de su obra filosófica; pero no todos saben o no quieren saber que no lo ha sido como simple escoliasta, sino como brillante cultivador original de las posibilidades intelectuales —puramente filosóficas, psicológicas, sociológicas o historiográficas— contenidas y no desarrolladas en la genial y fecunda doctrina de la razón vital. Y todavía son menos los que optan por cerrar los ojos ante lo que tan a la vista está: el incesante y multitemático magisterio que con millares de artículos periódicos, centenares de cursos y conferencias y decenas y decenas de libros viene ejerciendo Marías, desde hace medio

siglo, para la mejor formación intelectual y ética del público culto de nuestra lengua. Un solo dato, meramente cuantitativo: hasta el día de hoy, Marías lleva publicados 65 libros, todos ellos varias veces reeditados (41 *Historia de la Filosofía*, 10 *Miguel de Unamuno*, 5 *Antropología filosófica*). ¿De cuántos escritores de nuestro siglo, incluidos los novelistas, podría decirse lo mismo?

Si en esa amplísima producción hay temas recurrentes, el tocante a la persona humana es el que lleva la palma. Explícitamente aparece en *San Anselmo y el insensato*, escrito en 1935, y en *La Filosofía de P. Gratry* (1941); todavía más en *Miguel de Unamuno* (1943), en tanto que creador de la «novela personal»; de manera muy central en *Antropología metafísica* (1943) y, en forma más o menos expresa, en numerosos ensayos posteriores. Pero descontada la básica exposición de *Antropología metafísica*, es en *Persona* donde de manera más exclusiva y redonda, si vale decirlo así, son tratados los diversos aspectos en que se manifiesta la esencial condición personal de la criatura humana.

Tanto desde el punto de vista teológico (intelección humana del misterio de la Trinidad) como desde el antropológico (afirmación de que el hombre puede ser pecador o virtuoso en su libre intimidad), la noción de persona fue introducida por el cristianismo. Pero en su conceptualización filosófica de la persona humana —«sustancia individual de naturaleza racional»—, Boecio cometió el error de emplear la idea aristotélica de la sustancia y, como muy bien ha visto Marías, esto ha impedido durante siglos entender con claridad y rigor la radical diferencia física y metafísica entre «persona» y «cosa». Kant la estableció con nitidez, basándose en la esencial libertad de la persona y en su no menos esencial condición de poseer por autoproposición fines propios. Ahora bien, esa fundamental distinción no podía ser completa sin elaborar a continuación el estatuto filosófico y psicológico de la realidad humana, en tanto que personal.

Con su análisis de la peculiaridad de la vida humana, la filosofía de los primeros lustros de nuestro siglo —en primer término, Dilthey; poco después, en una u otra forma, Scheler y Heidegger— inició el cumplimiento de esa ineludible tarea. Pero sólo mediante los decisivos hallazgos conceptuales de Ortega —«Yo soy yo y mi circunstancia»,

razón vital, consideración de la vida humana como la realidad radical— era esto posible, y así comenzó él mismo a mostrarlo. La tarea, sin embargo, no estaba acabada, y uno de los temas permanentes y más centrales de Marías ha sido la elaboración de un completo estatuto filosófico de la realidad de la persona y de la vida personal. Comenzó esta tarea, ya lo he dicho, con *San Anselmo y el insensato*, y a lo largo de los numerosos hitos antes mencionados, ha alcanzado concisa y brillante integridad sistemática en *Persona*, el libro que acaba de aparecer. Me atrevo a afirmar que este tratadito debería ser en el futuro un clásico en la historia de la prosopografía filosófica, si cabe llamar así a la reflexión responsable y metódica acerca de la persona humana.

Para saber lo que es un determinado ente, lo inmediato parece ser preguntarse *qué* es. ¿Qué es la sal común, qué es un perro, qué el hombre? En el caso de las cosas, en el sentido más amplio del término, esto es lo pertinente y lo posible; pero no en el caso de la persona humana, porque lo radical de ella, en tanto que realidad, no es ser *qué*, sino *quién*, no ser *algo*, sino *alguien*. Decir que una persona humana es «animal racional», según la fórmula tradicional y consabida, es cosificarla, considerarla como cosa objetiva, no porque esa persona no sea animal racional, sino porque es, como dice Marías, «animal con vida personal», y por tanto un *quién*, una realidad que para ser adecuadamente nombrada exige el empleo de uno de los pronombres personales: yo, tú o —ya con un punto de cosificación— él. Una persona, un hombre en tanto que persona, es un *quién* que personalmente se realiza en los diversos *qués* —en los diversos que-haceres— propios de la condición humana: pensar, jugar, alimentarse, etc. Mil veces ha señalado Marías esta radical diferencia entre el *qué* y el *quién*, entre la cosa y la persona.

El problema filosófico consiste, pues, en saber responsablemente cuáles son las notas verdaderamente propias y esenciales del *quién* y en elaborar una idea razonable acerca de la génesis de una realidad cuya sola presencia —la más importante y misteriosa del mundo visible— exige considerarla como un *novum* no derivable de las restantes realidades mundanales; en cierto modo, absoluto.

Con palabra concisa y precisa, Marías va exponiendo esas distintas notas: la intimidad; la versión proyectiva hacia el futuro, hacia lo que todavía no es, y por consiguiente la paradójica inclusión de irrealidad en la realidad de la persona; la libertad para decidir y para imaginar; la pretensión de trascendencia respecto de todas las cosas mundanales; la corporeidad, nota necesaria como punto de partida para entender la actividad de la persona, mas no suficiente para dar razón de la vida personal; la transparencia unida a la opacidad; una temporalidad cualitativamente distinta de todas las restantes en el cosmos, entre otras razones porque en su seno late en diversa forma la aspiración a perdurar allende el tiempo; la capacidad para el ensimismamiento, y en consecuencia para el logro de una soledad por retracción voluntaria; el riesgo de la despersonalización; una diversificación analógica, en virtud del esencial carácter sexuado de la persona humana; la capacidad para la ilusión, en el sentido positivo que como reverso del más antiguo y negativo posee esa palabra en nuestro idioma; la interpenetración con otras personas por obra del amor... Baste aquí esta escueta e incompleta enumeración. Con gran provecho para sí mismo irá pasando el lector del enunciado de estas notas a su correspondiente descripción en el libro de Marías. Me atrevo a recomendarle cierta demora en la lectura de los capítulos «Perfección e imperfección» y «La radical experiencia del amor», tan singularmente sugestivos.

De los dos modos cardinales en que es posible estudiar la génesis de la persona —la ontogénesis y la filogénesis, la formación y el nacimiento del individuo humano y la aparición del hombre sobre la tierra—, sólo del primero trata Marías. El cigoto, la célula resultante de la fecundación del óvulo por el espermatozoide, ¿es ya persona? Puesto que la persona es intrínsecamente inderivable del mero organismo, la respuesta de Marías es positiva, aunque hoy por hoy no seamos capaces de decir de un modo satisfactorio cómo puede serlo. En cualquier caso, para acercarse a esa meta intelectual es necesario recurrir a la idea de «creación». «Lo evidente —escribe— es el *resultado* de la creación, la *criatura*, innovación radical en realidad, la existencia de algo contingente, que antes no existía, que podría no existir, pero que ahora aparece como una realidad absolu-

tamente nueva, irreductible a toda otra, incluso a la del posible Creador, que podrá decir *yo* y enfrentarse a todo lo demás».

El tomismo reciente, manteniéndose básicamente fiel a la antropología hilemorfista que cristianizando a Aristóteles ideó Sto. Tomás —un alma espiritual como forma sustancial de la materia corpórea—, ha roto con la doctrina medieval de la animación gradual del embrión. Escribe, por ejemplo, Gredt: «desde su comienzo mismo, las células germinales, juntas entre sí, poseen la especial organización y las disposiciones adecuadas a la recepción del alma intelectual, a la creación y la infusión de ella, sin que preexista ninguna otra alma». Habría que preguntar a Gredt qué tiene la célula resultante de la fecundación para ser, como tal célula, apta para recibir la infusión del alma espiritual que en ese preciso instante ha creado Dios. Siendo tan cristiano como Gredt, pero más sutil que él, Marías —reacio, como Scheler, Ortega y Zubiri, aunque con razones propias, a hablar de «espíritu», «alma» o «mente» para designar un principio real de la constitución del hombre—, piensa, sí, que el cigoto humano *ya* es persona, y recurre explícitamente a la idea de creación para entender la génesis de la condición personal y no heredada del fruto de la concepción, con profundo respeto ante lo que última y esencialmente es misterioso. Lo evidente, nos dice, es que, tal como la vemos, la realidad misma de la persona obliga a pensar que de un modo o de otro ha sido creada por un Alguien supremo.

Utilizando la elemental y tópica distinción entre «ser en potencia» y «ser en acto», yo diría que el cigoto no es persona en acto, pero sí en potencia, e incluso con una restricción: en potencia condicionada. Quiero decir: condicionada por la circunstancia en que tenga lugar su desarrollo, porque la embriología experimental ha mostrado que sólo desarrollándose espontáneamente en un medio adecuado —que no tiene por qué ser el útero materno— el cigoto de los animales superiores da lugar a un individuo específicamente igual a sus progenitores. Incluso cuando la alteración anómala del desarrollo tiene lugar después de que el feto haya abandonado el útero materno. ¿Hasta qué punto eran «personas en acto» los niños-lobos de Midnapore? Alterando artificialmente esas condiciones, un cigoto humano puede con-

vertirse en un monstruo viviente no humano, en algo «no persona». Lo cual, como luego trataré de demostrar, en modo alguno exige renunciar a la idea de «creación» para explicar el origen del ser personal.

Pensemos ahora en el segundo de los modos de estudiar la génesis del hombre: la filogénesis, el hecho de la aparición del ser humano en el marco de la biosfera.

Conservando en lo esencial, con cuantos matices se quiera, la genial novedad que *El origen de las especies* aportó a la mente humana, hoy es convicción universal que las especies vivientes aparecen en el curso de un proceso evolutivo —evolucionismo biológico frente al fixismo de la biología precedente— por obra del mecanismo que Darwin propuso llamar «selección natural», una de las más «grandes ideas que han brotado de la mente humana», en opinión del nada darwinista Ortega. ¿También en lo relativo a nuestra especie? Después de las lamentables y bien conocidas polémicas religiosas sobre la validez del transformismo darwiniano, hasta el mismo Vaticano se ha visto obligado a admitir la validez de la concepción evolucionista del origen del hombre. La especie humana, en su forma inicial de *Homo habilis*, surgió hace más de tres millones de años por obra de una mutación biológica, producida en virtud de la selección natural, de ciertos individuos de la especie *Australopithecus*, un homínido antropoide y no humano. Con una salvedad: ha dicho Roma que la concepción evolutiva del origen del hombre puede ser cristianamente admitida en lo tocante a la formación del cuerpo, no en lo relativo a la génesis del alma espiritual, directamente creada por Dios para que los descendientes de los mutantes australopitecinos fuesen real y verdaderamente hombres, esto es, «imagen y semejanza de Dios». ¿Cómo entender de manera no racional, pero sí razonable, el insondable misterio de la infusión y la actividad orgánica del alma espiritual en el genoma de los australopitecinos mutantes? Yo no lo sé, y seriamente dudo de que sea posible realizar satisfactoriamente tal empresa. En cualquier caso, no conozco propuestas teológico-filosóficas en ese sentido.

No deja de ser curioso que en el último de sus escritos filosóficos —*La génesis de la realidad humana* (1983)—, Zubiri, resuelto partidario de la evolución de la biosfera,

se resista a emplear el concepto de «selección natural» para entender de modo razonable el salto mutacional de la vida genéricamente animal a la vida específicamente humana, por tanto personal —la correspondiente a los dinamismos que él llama de la suidad y la convivencia—, y proponga recurrir a la idea de «elevación». Por mi parte, creo que con entera fidelidad a la antropología de Zubiri, me he atrevido a proponer una radicalización zubiriana de esa antropología, susceptible de ser reducida a los siguientes términos:

1.º Como Zubiri —y como antes, aunque sin su depurado rigor filosófico, con Teilhard de Chardin— pienso que, para ser cabal, la antropología filosófica debe tener dos puntos de partida: un estudio fenomenológico de lo que en sí misma, tal como se nos aparece, es la persona humana, y una idea responsable de lo que Scheler llamó «el puesto del hombre en el cosmos». Por tanto: prosopografía y cosmología adecuadamente enlazadas entre sí.

Ante la disyuntiva entre la tesis de la creación —por tanto: la postulación de un acto creador— como causa de la existencia del cosmos y la doctrina de la eviternidad de éste —dos creencias, dos convicciones no racionalmente demostrables—, me inclino resueltamente por la primera: para mí, un Dios omnipotente creó el mundo *ex nihilo*, de la nada. Leibniz preguntó «¿Por qué hay ser y no más bien nada?», y Heidegger ha repetido la pregunta. Pienso que la respuesta debe ser esta: «Porque en un acto de su divina voluntad, Dios quiso creadoramente que de la nada surgiese la realidad». El mundo es ante todo criatura.

2.º Dios, en uso de su potencia absoluta, omnipotente, como suele decirse, pudo crear mundos distintos entre sí —y acaso alguno de esos mundos exista realmente, sugiere la astrofísica actual—, y desde luego éste en que vivimos, con arreglo a principios enteramente inaccesibles a nuestra razón. No fue así. Ordenando voluntariamente su infinita potencia *de potentia Dei ordinata*, dicen desde la Edad Media los teólogos, ha hecho que el cosmos sea en alguna medida cognoscible por nuestra razón. Principios y leyes de la naturaleza, llamamos nosotros a las consecuencias de tal ordenación. Cosmológicamente entendidos, las teorías de la gravitación y los principios de la termodinámica son dos

ejemplos de esa parcial inteligibilidad del cosmos —sólo parcial, no total— consecutiva a la divina *ordinatio* de su creación. Y como ellos, el concepto de *evolución*, cosmogónicamente entendido.

El cosmos creado por Dios, ¿tiene en sí un *único modo de ser real*? Para el hilemorfismo cristiano y para el dualismo cartesiano, no, porque en el ser del hombre, criatura cósmica, para uno y otro coinciden la materia y el espíritu. Por contraste, para el materialismo moderno —desde La Mettrie hasta Haeckel, más aún, hasta la mayor parte de los materialistas de nuestro siglo— sólo materia hay en el cosmos. Algunos, no todos, intentarán actualizar su idea de la materia; los más, atendidos de modo tácito o de modo expreso a la concepción puramente atómico-molecular vigente hasta bien entrado nuestro siglo. Pero mediante los recursos intelectuales de la teoría atómico-molecular de la materia, ¿puede explicarse satisfactoriamente el psiquismo personal del hombre? Indudablemente no. Todavía en 1925 escribía Ortega: «Como el físico maneja la materia, pero ignora lo que es, hizo con ella lo que el salvaje que no sabe qué es la suya, y por eso la diviniza». El materialismo clásico sería el resultado de esa divinización.

Hoy es posible decir algo más acerca de la materia, y por consiguiente de la realidad del cosmos. En la historia de la concepción filosófica de la materia, Leibniz tuvo una idea genial: rompió resueltamente con la idea intuitiva y sustancial de ella y propuso concebirla como *vis*, fuerza; pero, movido por la idea mecánica de la *vis* vigente en su siglo y en su mente, mecánicamente interpretó las propiedades de los cuerpos materiales.

Un nuevo y decisivo paso ha sido la concepción de la materia cósmica como «dinamismo». Apoyado en los fabulosos avances de la microfísica y la astrofísica a lo largo de nuestro siglo, Zubiri ha afirmado taxativamente que la realidad última del cosmos es *dinamismo*. No afirma con ello que la realidad cósmica sea dinámica, *tenga* dinamismo, sino que *es* en sí misma dinamismo. Más allá de todo materialismo, el cosmos es primaria y originariamente un modo de la realidad esencialmente distinto del que llamamos «espíritu» y del que tópicamente llamamos «materia», básico

respecto de todas las formas cósmicas de la actividad de «dar de sí», de producir algo distinto de ellas.

3.º La materia cósmica no sólo se nos presenta conforme a lo que de ella dice la teoría atómico-molecular clásica. Por lo pronto, lo hace en formas muy distintas de la establecida por la física y la química del siglo XIX: materia oscura, antimateria, materia de las partículas elementales, materia ultrapesada de algunas galaxias... Por otro lado, la cosmogonía evolucionista de nuestro siglo —desde el descubrimiento de la expansión del universo, el evolucionismo biológico de Darwin ha pasado a ser un breve segmento, 4 ó 5 mil millones de años, de la total evolución del cosmos, 14 ó 15.000 millones de años, desde su origen— nos ha hecho ver que en sus formas más elementales la materia comenzó a ser *desde* algo distinto de ella, *desde* un dinamismo al que hemos de considerar prematerial y preenergético; y, por otra parte, la experimentación con los aceleradores de partículas ha mostrado que las partículas elementales pueden desintegrarse en varias de las distintas formas de la energía que la física actual estudia. Consecuencia: el cosmos no es radical y originariamente materia, es algo anterior a las distintas formas de ella; algo que por evolución y estructuración se realiza según todos los modos de la realidad que nos ofrece el cosmos, desde la partícula elemental hasta el organismo humano. Actualizando dos conceptos puestos en circulación en la Edad Media y luego muchas veces usados, puede decirse que el radical dinamismo cósmico es *natura naturans*, y que las diversas formas evolutivas de su concreta realización son, cada una a su modo, *natura naturata*.

4.º Para una cabal intelección científica y filosófica del cosmos, a los conceptos de dinamismo y de evolución hay que añadir otro, el de *estructuración*. Desde un comienzo no estructurado, el dinamismo cósmico va realizándose en estructuras evolutivas cada vez más elevadas y complejas. Zubiri distingue taxativamente en la evolución del cosmos los dinamismos de la variación, de la alteración, de la mis-midad, de la suidad y de la convivencia, estos dos últimos específicamente correspondientes al nivel humano y personal de la estructura. Yo me he permitido añadir a esa serie el dinamismo de la concreción (paso del indiferenciado di-

namismo originario a la existencia de partículas verdaderamente elementales, como el *quark* y el neutrino) y el de la estructuración (el conducente a los restantes y perdurable en todos ellos). En cada nivel estructural, el dinamismo cósmico —la *natura naturans*— se actualiza de un modo siempre radicalmente nuevo respecto de todos los antecedentes, física y ontológicamente irreductible a ellos y, por consiguiente, dotado de posibilidades rigurosamente propias e inéditas. Por ejemplo: la estructura dinámica de la primera proto-célula era irreductible a la suma o la combinación de las propiedades de las sustancias que químicamente la componían. Ante la maravilla y el misterio del cosmos, Teilhard de Chardin prorrumpe en este hermoso y entusiasta cántico: «Yo te bendigo y te saludo, Materia; no como devaluándote y desfigurándote te describen los pontífices de la ciencia, que te ven como conjunto de fuerzas ciegas, y los predicadores de la virtud, que te presentan como un amasijo de bajos apetitos, sino como en tu totalidad y en tu verdad hoy te me apareces. Yo te saludo, inagotable capacidad de ser y devenir...». Varios decenios después de escrito este texto, acaso Teilhard de Chardin hubiera sustituido la palabra «materia» por la palabra «dinamismo», entendido como modo originario y radical de toda la realidad cósmica.

5.º A la originaria *ordinatio* que en el instante mismo de la creación impuso Dios a la realidad cósmica pertenece también el carácter evolutivo del cosmos, en tanto que posibilidad de entenderla parcialmente; sólo parcialmente, porque a la total intelección del mundo creado nunca llegará la mente humana. Con lo cual surge el problema de poner en relación razonable la sucesiva estructuración evolutiva del dinamismo cósmico con la condición de criatura del universo en su conjunto, y en consecuencia con el acto de creación de que procede su realidad.

Para ello, el único recurso que veo es el resuelto desarrollo de una noción creada por los teólogos de la Edad Media, sin la cual no hubiese sido posible la incorporación de la *physiología* helénica al pensamiento cristiano, y por tanto la prehistoria de la ciencia moderna en los siglos XIV y XV, y no lo sería hoy la empresa de entender la actual cosmología en el marco de la creencia en el origen creacional de la realidad cósmica: la noción de *causa segunda*.

La causa primera de todo lo existente es, por supuesto, la omnipotencia creativa de Dios. Pero por voluntad divina, a la radical *ordinatio* de la realidad cósmica pertenece esencialmente el hecho de que cada uno de sus niveles evolutivos —por tanto, cada una de las sucesivas y ascendentes estructuras de su también radical dinamismo— sea capaz *por sí misma* de manifestar sus específicas propiedades estructurales y, dando de sí según el modo correspondiente a su nivel evolutivo, producir un nivel estructural superior a ella. Quema el fuego en definitiva porque Dios, el crear el mundo, ha querido que así sea. Por supuesto, así es en último término. Pero lo que realmente quiso Dios al crear el mundo es que, producido como sea, el fuego quemase *por ser fuego y sólo por ser fuego*. Vengamos ahora a la evolución de la biosfera. Apoyados, entre otras razones, en la existencia de la *Archaeopteryx lithographica*, los paleontólogos afirman que las aves proceden de la evolución de los reptiles. ¿Cómo pudo suceder esto? En último término, y cualesquiera que hayan sido los detalles del proceso, porque ciertos reptiles tuvieron en sí la capacidad de ser causa segunda de la aparición de animales a los que debía darse un nombre nuevo, el de «aves». La selección natural y la producción de mutantes fueron el recurso de la *natura naturans* para que esa virtualidad causal de los reptiles, actuando efectiva y efectivamente, produjese las primeras aves.

Dos cuestiones surgen ahora: la actuación de las causas segundas en la evolución del cosmos, ¿tiene algún sentido cognoscible, obedece a un plan accesible a nuestra ciencia?; la noción de causa segunda, ¿puede ser aplicada a la intelección científica y filosófica del origen evolutivo de la especie humana?

6.º En el nivel actual de la ciencia, la aparición de una especie biológica nueva debe ser entendida a la luz de tres conceptos íntimamente conexos entre sí: azar, necesidad y teleonomía.

Atenido a su inteligencia, sólo imprevisible *azar* puede ver el sabio con la génesis de la vida y en la aparición de una especie nueva. Por azar se reunieron entre sí las moléculas —agua, sales, proteínas, ácidos nucleicos, etc.— que dieron lugar a los primeros seres vivientes, y sólo *azar* imprevisible hay para nuestra mente en la producción de

los cambios de hábitat que han determinado los sucesivos procesos de selección natural en la evolución de la biosfera.

Ahora bien: una vez producido ese azar, es la *necesidad* la que impera. Unidos adecuadamente entre sí las moléculas integrantes de una protocélula —lograrlo es la meta de la investigación biogenética—, por necesidad la producirán tal como espontáneamente se formó. Y en fin: contemplando *a posteriori* la serie de las estructuras dinámicas a que el curso de la evolución haya dado lugar, la mente del sabio podrá conjeturar, no más que conjeturar como creencia razonable, no por racional evidencia —por ejemplo: que la evolución del cosmos está ordenada a la aparición de seres inteligentes, o que sólo absurdo puede ser para nosotros ese fin— que tal plan o la total carencia de él sean reales. El movimiento del universo no está internamente regido por la *teleología*, como afirmó la cosmología antigua, pero permite, y esto es su *teleonomía*, atribuirle un sentido más o menos razonable.

7.º Cabe pensar, sin embargo, que la aplicación de la idea de selección natural para explicar causalmente la evolución de la biosfera, y con ella la de causa segunda por sí misma operante, es válida hasta la aparición de la especie humana, mas no para dar razón del salto estructural del australopiteco al *Homo habilis*. Así lo sugería el último de los escritos filosóficos de Zubiri, así lo ha afirmado más taxativamente Juan Pablo II y así lo sostiene Julián Marías. Como si la serie de novedades cualitativas que respecto de todas las anteriores formas de la vida animal, desde la ameba hasta los homínidos no humanos —proyectividad, historicidad, apertura a la trascendencia, intimidad, libertad, condición de animal de realidades, concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios, etc.—, exigiesen la aparición de un modo nuevo de la causalidad cósmica y de un principio constitutivo, a la vez transnatural y transcósmico, para que la animalidad genérica se convirtiese en animalidad humana y personal.

Que ese salto biológico desde el australopiteco al *Homo habilis* fue rigurosamente cualitativo, no puede dudarse. Y aunque el australopiteco fuese, así hay que pensarlo, más inteligente que el más inteligente de los chimpancés actuales, es seguro que ninguno de su especie poseería una

sola de las novedades vitales que como específicamente humanas acabo de mencionar. No es preciso apelar, para advertirlo, a la comparación de lo que hoy pueden hacer los chimpancés más inteligentes con especímenes de la especie humana tan excepcionales como Aristóteles, Miguel Angel, Newton, Shakespeare, Kant, Goethe y Einstein; basta pensar con detenimiento en lo que acerca de la realidad y la vida de los *hominines habiles* podemos saber —restos óseos peculiares, bipedestación habitual, volumen craneal, fabricación de piedras talladas— para advertir que, aunque de manera rudimentaria, esos hombres eran proyectivos, creadores, humanamente sociales y capaces de progreso y de destrucción, por tanto históricos. Así lo he demostrado yo en el libro colectivo *Nuestros orígenes: el universo, la vida, el hombre* (1991). Las observaciones del Wilson en su célebre *Sociobiología*, notables, sin duda, no bastan para negar el carácter específicamente humano de la conducta del hombre, ni, en consecuencia, para desconocer la índole cualitativa al salto evolutivo del australopiteco al *Homo habilis*.

Pasmoso es sin duda el hecho de que por selección natural surgiesen mutantes australopitecinos generadores de verdaderos hombres, aunque sólo de modo tan rudimentario lo fuesen. Pero no menos pasmoso es que existan los mismos átomos y las mismas moléculas en todas las galaxias que en tan fabuloso número y a tan colosal distancia entre sí pueblan el universo; o que por simple evolución natural de las amebas hayan surgido homínidos no humanos capaces de tener conciencia de sí mismos como individuos singularmente diferenciados, contra la afirmación tópica, desde Descartes hasta Hegel, de la exclusividad humana de la autorreflexividad; o que los chimpancés sean capaces de inventar instrumentos útiles, y tantos y tantos hechos más, entre los que la psicología comparada y la experimentación vienen descubriendo.

Cuidado: yo no sostengo que la dinámica atómico-molecular pueda, como hasta hoy han pretendido tantos materialistas más o menos científicos, explicar suficientemente el pensamiento y la libertad del hombre. Yo pienso que el sujeto agente —si vale decirlo así— de la melodía estructural y evolutiva del cosmos no es la materia, tal como atómico-molecularmente se la entiende, sino algo anterior a ella y

ontológicamente más radical que ella, el dinamismo que a la postre es la realidad del cosmos y hace que ésta sea *natura naturans*. Dinamismo cuya realidad es la primera y más originaria nota de la inicial *ordinatio* de la creación del cosmos.

«Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente», escribió Unamuno en 1913. En la línea de esa visión de la realidad humana, hace pocos años he escrito yo: «Yo soy mi cuerpo». Esto es: yo soy, individualizada, una estructura dinámica producida en la evolución del cosmos por obra de una causa segunda específica —la que dio lugar a la aparición de la especie humana—, que para nombrar adecuadamente su individual realidad puede decir «yo». Apoyándose expresamente en Marías, mi querido, recordado y admirado amigo M. Yela negó validez a esa expresión. En *Persona*, el propio Marías reitera ese juicio. «Yo —escribe— no *tengo* mi cuerpo, ni *soy* mi cuerpo...; *yo soy corpóreo*; si se prefiere, *alguien corporal*». Conforme. Pero «alguien» a quien ser humanamente corporal concede su condición de tal «alguien», su «ser persona». Y entre humilde y enfáticamente, añadiré: «Yo soy hombre; y por serlo, uno de tantos seres en los que la *natura naturans* ha ganado nivel personal». ¿En cuántos? ¿Sólo en los que desde hace más de tres millones de años hemos aparecido en la biosfera terrestre? ¿Hay en otros astros vida inteligente, quiero decir, seres capaces de tener conciencia personal de sí mismos y de todo «lo otro»? Y si los hay, ¿qué problemas suscitarán sólo con su existencia en nosotros los terrícolas, especialmente en los cristianos? Enormes problemas, por el momento puramente hipotéticos. Atengámonos, pues, sólo a aquellos cuya especie apareció en el planeta Tierra.

Con mucho ingenio, pero limitada su mente por lo que en el siglo pasado se pensaba acerca del cosmos, el filósofo Lachelier escribió que el universo es *une pensée qui ne se pense pas pensée par une pensée qui se pense*; un pensamiento que no se piensa a sí mismo (esto es el *logos* interno de la Naturaleza de que habló Heráclito, la consistencia secreta del cosmos que hoy desvela la ciencia), pensado por un pensamiento que se piensa a sí mismo (es decir: la razón humana, porque no sólo piensa en lo que ella es, también en lo que es el universo, y así lo ha venido haciendo desde

las cosmogonías míticas de antaño a la cosmología científica actual). Más allá de Lachelier, me atrevo a decir: «En cuanto *natura naturans*, el cosmos es un dinamismo evolutivo y estructurado que con la aparición del hombre, hasta hoy la última, más compleja y más elevada de sus estructuras, la humana, ha llegado a pensarse a sí mismo; si se quiere, a personalizarse». Qué profundo sentido filosófico, no sólo afectivo, poético y religioso adquiere así el genial acierto de San Francisco de Asís cuando llama «hermano» al Sol y «hermana» al agua. Hermano de todos los seres naturales es el hombre por su condición de criatura, por su origen evolutivo y por su constitución ontológica. El más joven de todos ellos, y a la vez aquél por cuyo amor intelectual todos los restantes adquieren razón de ser, plena dignidad y sentido. «¡Hermanos, yo os conjuro: sed fieles a la tierra!», escribió Nietzsche, con patente intención anticristiana. Pero ¿no es cierto que, interpretada la realidad cósmica del hombre como ahora lo hago, *también* un radical sentido cristiano puede tener ese vigoroso apóstrofe? ¿O que alguno de los recientes hallazgos de la neurofisiología del cerebro humano —entre ellos, la natural aspiración de la actividad cerebral hacia la trascendencia (D'Aquilli, Rubia) o el hecho de que si, por la razón que sea, funcionan por separado los dos hemisferios cerebrales, cada uno concibe su particular proyecto de vida— tienen su interpretación más razonable en la idea de la actividad humana que acabo de exponer? Porque el agente inmediato de ella es el cerebro, y su agente próximo, la totalidad del cuerpo humano, holísticamente entendida, y su agente último, el dinamismo evolutivo del cosmos, entendido éste como *natura naturans* y actuante según causas segundas en su condición de criatura ordenada.

Pienso por añadidura que esta idea de la realidad propia del hombre, y por tanto de su condición de persona, es conciliable con las más diversas creencias acerca de su vida y su destino, las teístas y las ateístas, o con la abstención agnóstica respecto de ellas. La creencia cristiana, valga este ejemplo, afirma dogmáticamente que la más profunda y decisiva de las notas específicas de la realidad del hombre, de cada hombre, es el hecho de ser imagen y semejanza de Dios. ¿Qué es lo que hay en la realidad humana para que esto pueda afirmarse? ¿Un alma espiritual, un espíritu no

infinito y no omnipotente, tesis que por razones estrictamente filosóficas tantos discuten? ¿No sería preferible pensar que el hombre es imagen y semejanza de Dios porque con su conducta, movido por la libertad y el amor, puede elevarse de varios modos hacia la omnipotente e infinita realidad de Dios, espíritu puro? *Mutatis mutandis*, otros ejemplos podrían añadirse. Me pregunto cuántos, si hay alguno, encontrarán razonable mi propuesta, y sólo puedo responder con la prudente fórmula de Manzoni: *Ai posteri l'ardua sentenza*.

Algo más debo decir. Las páginas precedentes muestran que el pensamiento español del siglo XX ha ofrecido a todos los lectores capaces de serlo con mente sensible y abierta, tres valiosas respuestas a la pregunta filosófica por la realidad del hombre: la de Ortega («yo soy yo y mi circunstancia», razón vital, razón histórica, realidad radical de la vida humana), la de Zubiri (el hombre, animal de realidades, inteligencia sentiente, concepto de impresión primordial de realidad, visión del cosmos como dinamismo de la suidad y la convivencia) y la de Marías (la teoría de la persona a que da abierta conclusión el libro que comento). ¿Existe entre las tres alguna básica coherencia? Pienso que sí. Y si Dios me regala un poco más de vida útil, acaso acometa el empeño de demostrarlo.