



Aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri al problema teológico de la génesis humana

Pablo MIÑAMBRES BARBERO, SCJ
Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

Sumario: Partiendo de la relación establecida entre creación y evolución, y de la historia del problema teológico del origen del hombre en el siglo XX, el autor expone en este artículo la aportación filosófica y teológica que Zubiri dio a tal cuestión en varios de sus escritos. Zubiri fue capaz de articular una respuesta convincente que merece ser considerada por su sistematicidad y coherencia. Sus originales ideas arrojan luz sobre un misterio tan profundo.

Palabras clave: Zubiri, origen del hombre, filosofía, teología.

Summary: Based on the relations hip between creation and evolution, and the history of the theological problem of the origin of man in the 20th century, the author exposes in this article the philosophical and theological contribution that Zubiri gave to this question in several of his writings. Zubiri was able to articulate a convincing answer that deserves to be considered for its coherence. Original insights shed light on a mystery so deep.

Keywords: Zubiri, origin of man, philosophy, theology.

1. EL PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: CREACIÓN Y EVOLUCIÓN

Que Dios ha creado al hombre, o lo que es lo mismo, que el hombre es una realidad creada por Dios, es, tanto lógica como cronológicamente, una de las primeras afirmaciones de la Biblia. Los relatos del Génesis son muy indicativos

en este sentido, y no sólo ellos, pues dicha idea se reitera de muchos modos en otros libros.

Sin embargo, el problema teológico del origen del hombre suele ubicarse en los manuales y programas de estudio como un tema conclusivo de la antropología sistemática. Los motivos que se esgrimen son varios y convincentes. En primer lugar, se hallan las razones de método y claridad expositiva, ya que, para afrontar este problema con garantías, se requiere no sólo de un bagaje conceptual y terminológico preciso, sino también de unos presupuestos teológicos que únicamente se obtienen abordando anteriormente cuestiones como la antropología bíblica, la unidad cuerpo-alma o el carácter personal del hombre¹. En segundo lugar, se apunta a un interés de enfoque teológico: se busca poner de relieve que lo primordial de la reflexión antropológica no es el pasado, lo que pasó ni cómo, sino la situación de la realidad actual del hombre como criatura de Dios; de tal modo que el problema del origen del hombre no interesa directamente, «sino sólo en cuanto es necesario aclararlo para entender lo que el hombre y el mundo son ahora»².

Una vez dicho esto, es justo afirmar que este problema, planteado con otras inquietudes, no en pocas ocasiones pasa a un primer plano del debate teológico por el interés que despierta y la necesidad que tiene de aclaración. Al cristiano se le presenta en su reflexión común cuando es interpelado por la concepción contemporánea del origen del mundo. De hecho, la cuestión, tal como lo planteamos hoy, es relativamente reciente. Hasta la aparición del evolucionismo, a mediados del siglo XIX³, el origen del mundo y, por ende, del hombre, se explicaba de acuerdo a dos principios guía: por un lado, teológicamente en razón de una lectura historicista de las narraciones del Génesis, la cual consideraba que allí se relataban unos sucesos tal y como habían ocurrido; por otro, biológicamente, gracias a una concepción fijista que sostenía que las especies existentes habrían permanecido siempre invariables. A ello se añadía la metafísica griega y moderna que partía de presupuestos no evolucionistas y ahistóricos. Así se pudo crear una secular compenetración entre visión teológica, filosófica y científica, que se plasmó en la formación de un consecuente y coherente paradigma teológico-filosófico-científico compartido por la comunidad intelectual durante siglos. Con la llegada de las teorías evolucionistas que provenían del ámbito de las ciencias positivas, se puso en crisis esta comprensión del origen del mundo

1 Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988⁴, 249.

2 L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 129-130.

3 En 1859 apareció la célebre obra de Darwin *On the Origin of Species by means of natural Selection* que significó el primer paso para el establecimiento definitivo de la teoría de la evolución.

y del hombre de modo que se cambiaron radicalmente los planteamientos y las soluciones al problema también en los campos teológico y filosófico. La revolución darwiniana resultó tan traumática o más que la revolución copernicana, por cuanto algunos creyeron que aceptarla suponía cuestionar seriamente tanto filosófica como teológicamente el antropocentrismo, es decir, el puesto central que el hombre ocupa en la realidad.

No es nuestro objetivo hacer un repaso histórico de las dificultades que surgieron a partir de entonces entre fe y ciencia, entre creación y evolución. La convivencia entre ambas verdades pareció verse realmente amenazada, pues en apariencia parecían contradictorias e inconciliables. En un principio a muchos teólogos la postura evolucionista les pareció contraria a la fe. El dogmatismo hizo que se ligara la doctrina de la creación a determinados modelos de explicación científica de lo real que se creían impuestos por ella. Así, en puntuales ocasiones, la teología, intentando mantener el principio de inerrancia escriturístico, se excedió enjuiciando cuestiones científicas que no eran de su incumbencia. Pero también es cierto, por otro lado, que algunos científicos de mentalidad positivista excedieron el límite de su campo al asociar a los datos científicos y concluir de ellos posturas netamente filosóficas o teológicas tales como el ateísmo, la negación de la creación o el materialismo craso. En este caso privó la imposición dogmática de una cosmovisión positiva como la única científicamente válida. Si atendemos al enrocamiento en estas viejas posiciones que, de tanto en tanto, aflora, o a absurdas propuestas concordistas, podríamos pensar que todavía hoy la confusión en torno a estas cuestiones existe y sigue coleando entre cristianos y científicos. Sin embargo, hay que afirmar con seguridad que en el ámbito teológico esta supuesta incompatibilidad fe-ciencia no representa ya un problema y ha sido superada. Tal es así que se tiende más bien a considerar su mutua complementariedad. En primer lugar, porque se tiene la convicción de que fe y ciencia, a pesar de que tienen como objeto común una misma realidad, dan respuesta a preguntas totalmente distintas sobre ella, pertenecen a planos diferentes y son dos modos de conocimiento diversos⁴. En segundo lugar, porque admitir la evolución no causa ningún problema desde el

4 El término «creación» pertenece al ámbito del discurso explicativo y metafísico y, por ello, trata de responder a la pregunta por el «origen» y la posibilidad de lo realmente existente. De este modo, «creación» es un concepto teológico que apunta, pues, a ese acto fundante de Dios que responde a la pregunta por la causa y el fin «verticales» de la realidad. Por el contrario, el término «evolución» significa por definición un cambio de una realidad ya existente (al menos en algún aspecto) y que antes era diferente; es un concepto empírico y descriptivo que corresponde a la pregunta por el aparecer en sentido «horizontal» y, por la temporalidad y espacialidad de lo creado.

punto de vista teológico en cuanto tenemos presente el concepto de «creación continuada». La acción de Dios, fundamento de la realidad, no se circunscribe al momento inicial, sino que debe sobreentenderse y presuponerse siempre y en todos los momentos cuando algo se desarrolla. Dios «crea» continuamente también. Las denominadas «causas segundas» que producen los cambios en el mundo, no han de verse en oposición a la acción de Dios, sino que dependen también de Él tanto como el origen del mismo⁵.

2. LA CUESTIÓN TEOLÓGICA DEL ORIGEN DEL HOMBRE

La historia del problema del origen del hombre se inscribe evidentemente dentro del marco global descrito. Hasta finales del siglo XIX era una cuestión casi exclusivamente teológica. Pero, cuando la paleontología humana y la prehistoria hicieron una serie de descubrimientos que conducían a la idea de que el origen del hombre es evolutivo, el problema entró en una nueva fase. La especie humana arranca de otras especies animales, y dentro de la especie humana, la humanidad ha ido adoptando formas genética y evolutivamente distintas, hasta llegar al hombre actual, único del que se ocupan la filosofía y la teología. Ciertamente, la evolución humana es un tema que pertenece a la ciencia positiva, pero la transcendentalidad de los hechos no podía sino afectar a la filosofía y la teología. Se trataba de un problema fronterizo.

Junto al primer y mayoritario rechazo de las posturas darwinianas, ya a finales del siglo XIX aparecieron en el campo teológico los primeros intentos por mostrar la posibilidad de una conciliación entre la teoría de la evolución, la teología y la filosofía tomista. Fue el denominado «evolucionismo mitigado» postulado por Mivart, Leroy, OP, y Zahm, CSC, y que puede ser resumido del siguiente modo: la evolución en las plantas y los animales nada tiene contra la doctrina católica; por ello, nada impide considerar el cuerpo humano como producto de la evolución, pero el alma, en cambio, proviene directamente de Dios. Aunque no existió ninguna condenación formal, algunos de estos teólogos fueron requeridos privadamente por el Santo Oficio para que reconsideraran su postura, lo que refleja el miedo existente en aquel momento ante doctrinas que no parecían del todo seguras. Hoy nos puede resultar difícil entender este posicionamiento, pero debemos tener presente la ya mencionada falta de modestia e imprecisión de algunas propuestas científicas que superaban el ámbito de sus competencias. Ante la novedad, la Iglesia se mostraba cauta por miedo

5 Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1988⁴, 119-124; L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 131.

a conculcar alguna verdad de fe⁶. Las razones que estaban en el fondo de tal prudencia eran el carácter materialista de las orientaciones evolucionistas, el temor a quebrantar el primado ontológico y axiológico del hombre respecto al resto de realidades creadas y una lectura literalista del Génesis. Esta última, la interpretación exegética era la más poderosa; en el estado en el que estaban los estudios bíblicos, cualquier interpretación alternativa a la literal podía ser rechazada. De hecho, la oposición al evolucionismo fue más fuerte entre los escrituristas que entre los dogmáticos⁷.

No es extraño, por tanto, que la primera manifestación eclesiástica de carácter oficialmente doctrinal sobre este tema provenga de una respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica en 1909; a propósito de la pregunta por la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis, se afirma que no se puede poner en duda el sentido literal histórico allí donde se trata de hechos que afectan a los fundamentos de la religión cristiana como, por ejemplo, «la peculiar creación del hombre, la formación de la primera mujer a partir del primer hombre, la unidad del género humano»⁸. Esta enumeración podría y no podría ser compatible con el evolucionismo moderado. Sea como fuere, el alcance de este documento estaba limitado a lo que se consideraba doctrina segura, sin cerrar el paso a ulteriores indagaciones como la propia Comisión Bíblica indica en 1948 a la luz de la *Divino afflante Spiritu*: las cuestiones que no han sido aún resueltas deben dejarse a la investigación de los exégetas (cf. DS 3863). Es evidente que la Comisión Bíblica no intentaba dar ningún veredicto sobre el transformismo, sino proporcionar un criterio práctico ante el hecho de que la comprensión de la Biblia podría verse afectada por él.

Con el paso del tiempo, se fue asistiendo a un paulatino reblandecimiento de la oposición al evolucionismo y se consideró la necesidad de integrar tal teoría teológicamente. Por los años 30 del siglo pasado E.C. Messenger publicó

6 Se suele citar como ejemplo del rechazo al evolucionismo un concilio provincial de Colonia celebrado en 1860, que declara lo siguiente: «Los primeros padres fueron creados inmediatamente por Dios. Por lo tanto declaramos totalmente contrarias a la Sagrada Escritura y a la fe de la Iglesia las interpretaciones de aquellos que se atreven a afirmar que el hombre, en lo que se refiere al cuerpo, ha surgido por una espontánea mutación de una naturaleza imperfecta que mejoró continuamente hasta llegar a la naturaleza humana actual» (*ColectioLacensis. Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, V, 292). Se trata de un concilio particular, cuya autoridad es muy restringida. Lo cierto es que nunca ha habido un rechazo magisterial explícito al evolucionismo. Como muestra, tenemos en esta época al concilio Vaticano I (1869-1870), que no se declaró oficialmente contra él; simplemente condenó el materialismo (cf. DS 3020) y repitió la clásica doctrina que Dios es creador del hombre en el alma y en el cuerpo (cf. DS 3002).

7 Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988⁴, 253.

8 Cf. ENQUIRIDION BÍBLICO, Madrid 2010, 307.

el libro *Evolution and Theology* que terminó por ser un clásico y comenzaron a circular los escritos de Teilhard de Chardin, que contribuyeron a interpretar la evolución en una esfera cristiana.

Fue durante el pontificado de Pío XII cuando se produjeron las primeras intervenciones eclesiológicas que marcaron la postura de la Iglesia ante el transformismo⁹. En la encíclica *Humani generis* (1950) el Papa hace un llamamiento a la prudencia a la hora de atender temas científicos que tienen relación con la verdad revelada y pide a los cristianos estar prontos para acatar el juicio de la Iglesia sobre las cuestiones referidas a la interpretación auténtica de la revelación. En relación al problema del origen del hombre, la posición se fija en dos principios: a) la Iglesia no se opone al evolucionismo y admite la posibilidad de la evolución incluso para explicar el origen del cuerpo del hombre; b) pero este evolucionismo es inaplicable al origen del alma, que es creación inmediata de Dios (cf. DS 3896). De este modo, tomó carta de ciudadanía en el pensamiento católico el evolucionismo mitigado.

Esta postura hizo que, afortunadamente, los ánimos se fueron serenando en el diálogo creación-evolución y surgiera un nuevo enfoque de la cuestión. A la coexistencia pacífica contribuyó de manera decisiva el avance de los estudios bíblicos en el ámbito católico y que el concilio Vaticano II (1962-1965), que refleja una visión dinámica de la realidad y una convergencia, orientación y plenitud hacia y en Jesucristo¹⁰, proclamara el principio de autonomía de las realidades temporales, particularmente de la investigación científica, dentro de sus propios principios metodológicos¹¹.

Posteriormente, el magisterio reciente de Pablo VI y Juan Pablo II y el Catecismo de la Iglesia Católica no han hecho sino recordar la posición ya expresada por Pío XII: mientras que el cuerpo de los primeros hombres puede proceder de la evolución a partir de homínidos anteriores mediante determinadas mutaciones, el alma de todo hombre es creada inmediatamente por Dios, ya que no deriva ni se deduce del curso normal de la evolución material por su carácter espiritual¹². Con esto se pretende salvaguardar la

9 La primera data de noviembre de 1941. Se trata de un Discurso de Pío XII a la Academia Pontificia de las Ciencias [AAS 33 (1941), 506s]. En él establece la diferencia esencial entre el hombre y el reino animal en virtud de su carácter espiritual y que el progenitor del hombre no pudo ser un animal. Por otra parte, deja el camino expedito a nuevos avances sobre un problema tan importante.

10 Cf. GS 5; GS 22; 45; AG 3.

11 Cf. GS 36.

12 Cf. PABLO VI, «Discurso a los participantes en el Simposio sobre el misterio del pecado original», 11 de julio de 1966; JUAN PABLO II, *Audiencia general 16-4-1986*; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Madrid 1993, n.º. 366.

novedad radical del hombre y su dignidad en virtud de su mayor cercanía con Dios.

Como se aprecia, se ha dado un proceso evolutivo de la doctrina de la Iglesia en torno al evolucionismo y el problema del origen del hombre, que todavía continúa abierto. A partir de la postura fijada por el Magisterio, la reflexión teológica tenía por delante el camino despejado para explorar nuevas posibilidades siempre que se mantuviera fiel a la intención última del mismo. La posición adoptada tanto por el evolucionismo mitigado como por la *Humani Generis*, significó un primer paso útil para abordar el problema, en cuanto que consideraba compatibles la intervención de la causalidad trascendente creadora y la inmanente evolucionista. Sin embargo, este modelo de explicación con el paso del tiempo comenzó a ser abandonado. Dos fueron las razones:

a) En primer lugar, estaba la cuestión de la «creación inmediata». La esencial diferencia del hombre sobre el resto de criaturas no puede fundarse sólo sobre una supuesta inmediatez de la intervención eficiente de Dios en su creación que corte el curso de los acontecimientos naturales. La acción de Dios no tiene por qué ser considerada «descendente», contraria al proceso creativo «ascendente». Si tenemos en cuenta lo dicho sobre la creación continuada y como todo depende absolutamente de Dios sin que quepa gradación alguna, hemos de convenir en que lo que Dios hace a través de las causas segundas sería igualmente dependiente y dirigido por Él. Dios ha querido el mundo como es a través de la evolución, y esto quiere decir que la acción creadora de Dios no se restringe a una única intervención divina al principio, sino que se desarrolla progresivamente.

b) Por otra parte, la solución de la *Humani generis* adolecía de un cierto dualismo antropológico. La terminología utilizada parecía dividir al hombre en dos partes. El cuerpo podría provenir de materia viva anterior y ser objeto de estudio de las ciencias, mientras que el alma, de condición superior, sería competencia exclusiva de Dios. De este modo, en lugar de resolver la cuestión planteada del origen del hombre, se derivaría la solución respondiendo al origen de dos partes del hombre, el cuerpo y el alma, con el riesgo incluso de situar en inferioridad a la primera. Ahora bien, lo cierto es que si partimos del principio de la unidad estructural de cuerpo y alma hacia la que apunta tanto la Biblia como la Tradición, tendríamos que afirmar que todo el hombre entero procede de una causa intramundana y todo el hombre entero es creado por Dios. Se trata de una única causa creadora y de un único hombre. El hombre es alma y es cuerpo. Empleando la terminología aristotélica de santo Tomás, no puede haber un cuerpo humanizado sin alma espiritual, ni alma, que no sea forma del cuerpo. Por derivación, este dualismo incidía también en la comprensión del

alcance de la evolución. La evolución afectaría al cuerpo, pero no al alma que, creada directamente por Dios, sería considerada inmutable y definitiva. Pero si, como hemos afirmado antes, el hombre es alma y cuerpo indivisiblemente, parece improbable que se produzca una evolución que transforme únicamente el cuerpo sin que afecte al alma. Los estudios paleontológicos asocian en correspondencia características somáticas a formas de vida anímicas que evolucionan a la par en el homínido. Y la evolución afecta también a la psique en la «primera hominización».

En definitiva, el reto teológico que se planteaba era responder al interrogante del origen del hombre compaginando la visión evolutiva del mundo con una antropología unitaria; todo ello pasando por el reconocimiento de la novedad humana, del «salto» cualitativo que se produce con ella y que no puede derivarse simplemente de lo anterior, pero sin necesidad de postular una intervención directa de Dios que rompa el desarrollo natural de la evolución, querida por Él desde la eternidad precisamente para este fin. De otro modo: la propuesta creacionista, impuesta en la teología a partir de la escolástica, que defiende que todas las almas son creadas inmediatamente por Dios y que salía al paso de las explicaciones rehusadas por la Iglesia, a saber, emanatismo (el alma deriva de la misma sustancia de Dios), preexistencianismo (el alma existe antes de su unión con el cuerpo), traducianismo (el alma del niño es transmitida por los padres) y evolucionismo materialista (no existe un Dios creador)¹³, necesitaba ser reenfocada y pulida a causa del cambio de contexto cultural.

En la teología católica hizo fortuna y logró una gran adhesión el intento de solución formulado por Karl Rahner¹⁴. No es nuestro objetivo exponer minuciosamente su teoría, sino recordar algunos de sus puntos fundamentales. En primer lugar, Rahner expone cómo actúa y crea Dios en el mundo, pues el problema del surgimiento del hombre no supone más que un aspecto particular de esta cuestión general. Acentúa que Dios siempre crea a través de las causas segundas y cómo su obrar divino no puede ser detectable, porque no es un factor categorial más del mundo, parangonable o concurrente con otros, sino el fundamento real y transcendental del proceso evolutivo mundano. Como tal, Dios propicia la «autosuperación» y «autotrascendencia» de las criaturas, el que lo más surja de lo menos, es decir, la evolución, pero actuando desde dentro de las causalidades finitas, dinamizándolas y potenciándolas para que superen sus propios límites y así generen algo distinto y superior. En el caso del hombre, afirmar que Dios crea inmediatamente su alma significa que la acción de los

13 Cf. J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica*, Madrid 1983, 158-160; A. MARTÍNEZ SIERRA, *Antropología teológica fundamental*, Madrid 2002, 134-135.

14 Cf. K. RAHNER - P. OVERHAGE, *El problema de la hominización*, Madrid 1973.

progenitores supera sustancialmente sus propios límites en virtud de la causalidad divina. La acción divina, estando incluida y presente en la actuación de los progenitores, es la que hace posible dicha autosuperación.

Este planteamiento tiene el beneficio de integrar en unidad la causalidad trascendental divina (creación) y la causalidad categorial (generación u hominización), pero distinguiéndolas y situándolas en diferente plano en el surgimiento del único y entero hombre.

3. LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE ZUBIRI

Nos ha parecido útil y sugestivo recoger esta explicación de Rahner para cotejarla con la que Zubiri perfiló partiendo de su propia filosofía¹⁵. Pensamos que la exposición del filósofo español supera en rigor y precisión a la del teólogo alemán, si bien ambos parten de la misma intuición de fondo¹⁶. Para seguir la propuesta de Zubiri nos guiaremos por el último trabajo completo que escribió a finales de 1982, leído y discutido por él en el «Seminario Xavier Zubiri» y sobre el que fue haciendo correcciones en los meses que vivió de 1983. Es un artículo de la época madura de Zubiri, muy bien revisado y elaborado, aunque «no por ello cerrado, por cuanto el tema le parecía todavía abierto a discusión»¹⁷. En él se estudia la constitución genética de la realidad humana y el problema del origen del hombre a partir nada menos que de la materia.

3.1 *La materia*

En primer lugar, para Zubiri resulta evidente que los elementos germinales de cualquier génesis humana son de carácter material. Por ello, en primer lugar, es necesario conceptuar cuál es la índole metafísica de la materia. La noción de materia que maneja Zubiri no es la clásica. Fue Aristóteles el primero en dar un concepto riguroso de materia atendiendo a lo que son los «materiales». Entendió la materia partiendo de la oposición «materia-forma» dentro de cada cosa material. Lo que la cosa «es» lo debe a la «forma». La materia es mero receptáculo de la forma. Es la concepción hilemórfica de la sustancia. La materia prima es pura potencia, algo indefinido, receptivo e indeterminado, que es informado por la forma sustancial formando así la materia segunda, la sustancia

15 Para conceptuar el tema, Zubiri se sirve de sus propias y originales ideas. Es obvio, por ello, que, para comprender el alcance de su tentativo, se requiera necesariamente de un mínimo conocimiento de las mismas.

16 Cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988⁴, 259-260.

17 I. ELLACURÍA, «Presentación», en X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, XVI.

material. Más tarde la filosofía medieval y la moderna conceptuaron la materia en oposición al espíritu. Cuando se identificó el espíritu con una forma sustancial, «el hilemorfismo aristotélico quedó absorbido en la teología de Santo Tomás»¹⁸. En definitiva, para el pensamiento clásico la materia «es aquello de que algo está hecho, y es sujeto potencial de las determinaciones de la forma»¹⁹.

Según Zubiri esta concepción de la materia es inadecuada por tres motivos. En primer lugar, es inexacto que la materia sea materia *ex qua*, aquello «de lo que» algo está hecho, el principio de elaboración, porque ésta no es siempre su función²⁰. La razón formal de la materia es ser aquello de que algo «está constituido», cosa diferente. Por ejemplo, el ADN y el ARN no son los materiales de los que está hecha la célula, sino que son su código genético, el código constitutivo de la célula, su principio constitutivo. Por ser constitutiva, la materia no es algo *ex qua*.

En segundo lugar, la materia no es un sujeto, porque ninguna realidad en cuanto realidad lo es. Las cosas no son sustancias, no son sujetos ocultos por bajo de sus propiedades o accidentes. Para Zubiri, y este es el núcleo de su metafísica, las cosas son sustantividades, es decir, sistemas de notas o propiedades que no son inherentes a un sujeto sino coherentes entre sí. Sistema significa que cada nota es «nota-de» todas las demás, que tienen una intrínseca referencia las unas a las otras, una coherencia y unidad cíclica y clausurada en virtud de la cual poseen una suficiencia constitucional. Las cosas materiales son sistemas estructurales de notas, de modo que la «materia es aquella sustantividad cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles»²¹.

Por otro lado, las notas de cualquier cosa real pueden ser de diversos tipos. Las notas adventicias son aquellas que «se deben a la actuación de unas cosas sobre otras»²². En cambio, las notas constitucionales son aquellas que «pertenecen a la cosa por lo que ésta es “de suyo”»²³; son intrínsecas y son las que constituyen la sustantividad. Junto a estas, dentro de la unidad constructa del sistema, existen otras que las sostienen y son infundadas. Son las notas constitutivas que poseen la unidad coherencial primaria. Son la esencia de la sustantividad, es decir, el conjunto básico de notas que no pueden faltar a una cosa real sin que ésta deje de ser lo que es. Justo a esta esencia de las realidades materiales es a lo que Zubiri llama «esencia-materia»: «la esencia constitutiva

18 X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid 2008², 383.

19 X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid 2008², 385.

20 Así la estatua está hecha de mármol, de bronce, de madera...

21 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 450.

22 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 2003⁷, 20.

23 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 2003⁷, 20.

de la realidad material»²⁴. Por tanto, la materia es la esencia física constitutiva de las realidades materiales y, en cuanto tal, el principio de las notas constitucionales o cualidades sensibles de estas realidades.

Para Zubiri ninguna realidad intramundana está exenta de la condición material, en el sentido de que, aunque no todo en ellas fuera material, sin embargo poseen un momento intrínseco y formal suyo que es la materia. La materia es universal, porque «toda realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia, y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia»²⁵. A su postura la autodenomina «materismo»²⁶, distinguiéndola del materialismo que consistiría en decir que todo lo real y todas sus notas son de estructura exclusivamente material. Son cosas materiales aquellas que percibimos por los sentidos y tales como las percibimos. Si no tiene más que estas cualidades sensibles, la cosa es puramente material, pero si tiene además otras cualidades, la cosa es material, pero no puramente material. Por ejemplo, el hombre, es cosa material, pero no es cosa puramente material. No es lo mismo materia que cosa material: la materia es un momento de la cosa material, pero puede que no sea el único.

Por tanto, concluye Zubiri la idea de materia prima «es una construcción conceptual pero sin base real. No hay más materia que la que el mismo Aristóteles llamó materia segunda, esto es, la cosa material a secas»²⁷.

En tercer lugar, según Zubiri la materia no es formalmente mera potencialidad. Su función primaria no consiste en recibir pasivamente una impronta, sino más bien lo contrario, en determinarla. Las notas recibidas, incluso las adventicias, no avienen sobre la materia extrínsecamente, sino que es la materia misma la que determina cuando menos el tipo de notas que puede recibir, tanto tratándose de las constitucionales como de las adventicias. Por eso, «la materia en cuanto materia no es lo determinable, sino que, antes de serlo y para poder serlo, es determinante»²⁸. Por ser determinante, la materia no es potencia, sino «potentidad»²⁹, es decir, un sistema con capacidad de ser potente y tener potencialidades. Zubiri define estas potencialidades como las «distintas capacidades de “dar de sí” algo nuevo»³⁰. En efecto, una realidad sustantiva, no es simplemente lo que es en virtud de las notas poseídas por ella, sino todo lo que

24 X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid 2008², 348.

25 X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid 2008², 424.

26 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 457.

27 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 448.

28 X. ZUBIRI, *Espacio, tiempo, materia*, Madrid 2008², 387.

29 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 449.

30 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 449.

esas notas son accionalmente. Es también todo lo que puede dar de sí. En este sentido, el «dar de sí» es un momento activo, intrínseco y formal de la estructura de las cosas; son las capacidades que salen de las estructuras mismas. El «dar de sí» es la expresión de la actividad misma de la realidad. Toda realidad es activa en y por sí misma por ser real y en esto consiste el dinamismo: en la realidad misma dando de sí³¹. Por tanto, materialidad no es indeterminación sino más bien «polivalencia de las potencialidades de la sustantividad material en orden a su dar de sí»³². En resumen, para Zubiri la materia tiene intrínsecamente un sistema de capacidades de dar de sí al que denomina potencialidades.

3.2 *El «dar de sí» de la materia*

Así pues, el mundo, en virtud de su propia realidad, es dinámico. Ahora bien, su dinamismo tiene una estructura precisa. Las sustantividades, por razón de su estructura esencial, tienen diversos modos de dar de sí y diversos tipos de potencialidades. El dar de sí de la materia no es una mera «repetición» o «reiteración» de las propiedades que ya tenía, sino que constituye una novedad gracias a las potencialidades que intrínsecamente posee. Se trata de una alteración, un emerger que produce un *alter*, un otro³³. Según sea la innovación, así será la potencialidad. Sin ánimo de hacer un balance de todas las potencialidades que ofrece el universo, labor por otro lado científica, Zubiri subraya aquellas que le interesan como filósofo.

En primer lugar, una sustantividad material puede dar de sí por «transformación», es decir, producir por entero una nueva partícula elemental. La transformación no consiste en que una sustancia, una materia prima, esté dotada sucesivamente de formas sustanciales diferentes como pensaba el aristotelismo, sino en que «la estructura, desde sí misma, en tanto que estructura, dé lugar desde sí a una estructura completamente distinta»³⁴. Es el caso de muchos procesos de producción y aniquilación de partículas elementales. Así, por ejemplo, el hidrógeno y el cloro por sus características eléctricas o atómicas dan lugar a una estructura nueva.

Pero generalmente las potencialidades producen algo nuevo por «sistematización». En este caso, la innovación consiste en que las propiedades nuevas sean propiedades sistemáticas. Tal es el caso de la vida, que es una innovación de la materia por la que las propiedades nuevas pertenecen al nuevo sistema

31 Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 61.

32 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 450.

33 Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 129-131.

34 X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 178.

vivo, dotado de autoposición y mismidad en independencia del medio y con control específico sobre él. Se trata de la «vitalización de la materia»³⁵. «Dando de sí por sistematización, la materia se hace viviente»³⁶. Es cierto que no toda materia vive, esto sería «hilozoísmo», pero por sistematización puede llegar a vivir.

Esta vitalización de la materia da lugar a una marcha progresiva con diversos grados de sistematización vital que se van desplegando a lo largo de la historia, cada uno de los cuales se funda en los anteriores. Así la materia se sistematiza y organiza. Se produce la interiorización de la materia viva en el núcleo, el paso de la materia viva al organismo celular y el paso del organismo monocelular al pluricelular. Más todavía, la materia, que es de extraordinaria riqueza, continúa dando de sí gracias a sus potencialidades. Pasando por la «pura troficidad» propia de los vegetales, puede en su momento llegar inclusive a sentir. Es justamente el momento en el que se produce la «animalización de la vida» mediante la sensibilización de las estructuras celulares y la aparición del psiquismo³⁷. Evidentemente no toda materia siente, esto sería «pan-psiquismo», pero por sistematización puede llegar a sentir, al igual que pesa o calienta. En el más modesto de los animales aparece lo que Zubiri llama «sentiscencia»³⁸, una sensibilidad general, un sistema orgánico en el que se autonomiza la función susceptible respecto del medio manteniendo el equilibrio y formando la interioridad. El sentir animal puede adoptar formas distintas, hasta llegar a un estadio en el que su estructura nerviosa se centraliza y corticaliza³⁹; en virtud de ello, tiene formalización, lo que posibilita que se creen situaciones cada vez más ricas y complejas.

Más aún, el animal «tiene potencialidades de replicación de las propias estructuras y por las propias estructuras»⁴⁰. Precisamente en esto consiste la génesis, en la constitución de un *phylum*. Aquí el dar de sí es potencialidad filética. Una especie no es sólo un individuo vivo, sino un individuo que engendra otros de la misma estructura. A su vez, los diversos *phyla* pueden dar de sí y producir otros distintos. Son las potencialidades de evolución. La evolución es la producción de un nuevo *phylum* con capacidad de replicación por la

35 X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 139.

36 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 475. Zubiri alude a los célebres experimentos de Oparin para demostrar que la materia viva, procede y no es más que un término de una evolución de la materia que no es viva.

37 Cf. X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 180.

38 X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 180.

39 La centralización nerviosa puede apreciarse comúnmente en el hecho de que a una animal se le puede dar la puntilla, cosa imposible en el caso del vegetal.

40 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 454.

modificación de otro a causa de diversos factores que no entramos a considerar. Una cosa sería el mecanismo causal de la evolución y otra la evolución, expresión de tal mecanismo⁴¹. Lo que sí está claro es que los cambios han de ser hereditariamente transmisibles y, por tanto, han de producirse físicamente en las estructuras germinales, especialmente en los genes⁴². Puede ocurrir que el término a que da lugar la primera mutación no sea viable, y que el individuo originado desaparezca; pero es posible que el nuevo individuo sea especiable y, entonces, comience con él un nuevo *phylum*.

3.3 La sustantividad humana

Con la idea que nos brinda Zubiri del dar de sí de la materia y sus potencialidades, nos acercamos a la realidad humana y al problema de su génesis, objeto de nuestro estudio. Sería el problema de la aparición del hombre dentro de la escala zoológica. Si atendemos a la marcha de la vida, asistimos a una progresiva interiorización del ser vivo, una mayor riqueza de la vida y del poseerse, es decir, un incremento de realidad. En este sentido, el dar de sí ha consistido en mismidad.

Evidentemente, el hombre es una sustantividad que surge genéticamente, pero tiene un carácter especial en virtud de sus notas. La sustantividad humana «tiene notas comunes con el animal superior, por las que surge de un *phylum* determinado»⁴³. Del animal al hombre hay una evolución estrictamente somática. Se trata del cuerpo humano. Pero también tiene otras parcialmente distintas, a las que Zubiri llama notas psíquicas o psique humana⁴⁴. En la sustantividad humana, cuerpo y psique no son sino subsistemas, momentos del único sistema que no pueden desligarse. No se trata de una unión sustancial, sino de unidad sistemática. La psique es «psique-de» un organismo, y el organismo es «organismo-de» una psique. Este «de» es lo que constituye formalmente la

41 Sobre cuáles sean las causas de esta evolución existen hondas discrepancias. Se trata de una cuestión meramente científica. Influyen factores físicos como el medio que lleva o a la adaptación o la desaparición de la especie, el aislamiento ecológico, o las mutaciones génicas de los cromosomas; también psíquicos como el modo de vida, la competición o la lucha. Las mismas discrepancias existen por lo que se refiere al modo de actuación de estas causas: brusco o paulatino. Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 90.

42 Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 90.

43 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 455.

44 Zubiri elige este nombre para evitar la idea común del alma como sustancia interior a un cuerpo, que sería también sustancia.

unidad sistemática de la sustantividad humana, de modo que no puede hablarse de una psique sin organismo, ni de un organismo sin psique. En su virtud, todo lo psíquico es corpóreo, y todo lo corpóreo es psíquico, porque todo lo psíquico transcurre corpóreamente, y todo lo corpóreo transcurre psíquicamente.

Por el hecho de vivir y sentir, el hombre es una realidad similar a todo animal. Pero lo es de modo diferente. Tomando la serie animal, la marcha de la evolución de la vida se revela como progresiva formalización. Formalidad es una «habitud», un «modo de habérselas el sentiente en su sentir»⁴⁵. En el hombre, esta formalización alcanza un grado tal, que se convierte en hiperformalización. Es una innovación fabulosa en el universo por la que las cosas no se presentan como estímulo animal, sino que son aprehendidas como algo «de suyo», en propio, como *alter* distinto y autónomo del aprehensor. Este carácter del «de suyo» es a lo que Zubiri denomina «realidad». El hombre se hace cargo de la realidad, es una «esencia abierta»⁴⁶, no encerrada en los meros estímulos, sino abierta a la realidad de las cosas y a su propia realidad. Precisamente esta aprehensión de lo real como real, es para Zubiri «la nota radical de lo psíquico»⁴⁷, lo que constituye la inteligencia. «Toda diferencia entre lo psíquico y lo somático se centra en la diferencia entre estímulo y realidad en la aprehensión»⁴⁸. El puro sentir del animal más perfecto no tiene ni el menor adarme de esta formalidad inmensamente más rica que es la realidad como «de suyo» en el sentir de cualquier hombre. No se trata de una diferencia objetiva gradual, sino realmente esencial, en cuanto es una innovación absoluta. La sensibilidad animal nunca llegará a ser inteligencia. Los animales aprehenden estímulos y viven en ámbito constituido por estímulos. Sin embargo, el hombre aprehende realidad y vive en el ámbito de la realidad. La unidad del proceso del sentir, compuesta por los momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta, se torna en el hombre inteligencia, sentimiento y voluntad. También el sentimiento es «un modo afectivo de versión a la realidad» y la voluntad «determinación en la realidad»⁴⁹. En este sentido, todo el psiquismo humano «envuelve formal y constitutivamente el momento de realidad»⁵⁰. A esta postura la denomina Zubiri «inteleccionismo»⁵¹, porque es la intelección de realidad la que precede y determina el sentimiento y la volición en el ámbito ya de la rea-

45 X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Madrid 2006⁶, 36.

46 X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 2006³, 206.

47 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 457.

48 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 459.

49 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 457.

50 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 457.

51 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 457.

lidad. Sin ella no podría haber sentimiento y volición. Psíquicamente el hombre puede ser definido como un «animal de realidades»⁵², puesto que, en virtud de la aprehensión de lo real, está vertido a la realidad. Es el único animal que no está enclavado, encerrado en un medio específicamente determinado, sino que está abierto al horizonte indefinido del mundo real.

Ahora bien, la diferencia esencial, la irreductibilidad de lo psíquico a lo somático no implica una cesura, una discontinuidad entre vida animal y humana. Todo lo contrario. La psique intelectual conserva como momento esencialmente suyo la dimensión sensitiva transformada del homínido prehumano. La unidad del sentir y la unidad propiamente humana se dan en continuidad, no en yuxtaposición. Este es uno de los grandes méritos de la filosofía de Zubiri. Para él, la animalidad es un momento intrínseco y constitutivo de la humanidad: la inteligencia es en sí misma sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Fundado en el sensitivo, la psique envuelve otro momento que lo trasciende. Hay «una continuidad en la línea de la transcendencia»⁵³. Por eso resulta tan difícil distinguir la bifurcación filética entre póngidos y homínidos, el punto de divergencia donde la rama de los homínidos humanizados y los prehumanos se separa, porque la vida de los primeros seres con rasgos psíquicos se aproxima enormemente a la de los demás antropomorfos. La paleontología no conoce aún con precisión ni el punto exacto de la hominización ni el modo de proliferación de los homínidos⁵⁴.

Una vez constituida la especie humana, hay en ella una verdadera evolución genética de las estructuras somáticas y psíquicas. Lo que llamamos «hombre» en singular acoge dentro de sí tipos de humanidad estructuralmente distintos tanto por lo que concierne a su morfología somática como por lo referente a su psique (*forma animae*). El hombre no es sin más una realidad, lo son sus tipos evolutivos⁵⁵. Pero todos ellos pueden ser considerados verdaderos hombres filosóficamente, porque en ellos la unidad específica de inteligencia (aprehensión de realidad) y un tipo determinado de estructuras somáticas está asegurada. Este esquema constitutivo se transmite genéticamente por generación: hay un *phylum* humano único del que proceden evolutivamente, a veces en forma arbo-

52 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 20037, 46.

53 X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 92.

54 Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 86.

55 Zubiri hace referencia a los primeros homínidos, ya sean australopitecos u *homo habilis*, los arcántropos, los paleántropos, los neántropos (*homo sapiens*), que se superponen a veces por largo tiempo. Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 69-76.

rescente y no rectilínea, tipos humanos (*habilis, erectus, sapiens*, etc.)⁵⁶. Porque lo psíquico y lo somático forman una unidad estructural, esencial y bilateral, cada tipo humano tiene una unitaria estructura psico-somática cualitativamente distinta de la de los demás tipos. Sólo lentamente, gracias a un largo proceso de años⁵⁷, han ido evolucionando progresivamente desde su nivel de animal inteligente, animal de realidades, al nivel de animal racional cuya plenitud es el *homo sapiens*. La razón no es más que un tipo especial y especializado de inteligencia⁵⁸.

3.4 *El origen de la especie humana*

Tras esta breve explicación del concepto de hombre que maneja Zubiri, regresemos al objeto de nuestra exposición: la génesis misma humana.

El hombre, que es una sustantividad psico-somática, es engendrado por los progenitores. Según Zubiri esto provoca que a primera vista se infiera que el viviente es producido y sea el resultante de una «transmisión vida»⁵⁹. Pero esto es inexacto, no sólo por lo que se refiere a la psique, sino al cuerpo mismo. Los progenitores no transmiten directamente el cuerpo, esto es, la célula germinal; se transmiten los elementos germinales (espermatozoide y óvulo) que sólo por fecundación, nunca aisladamente, constituyen por sistematización la célula germinal, el cuerpo; los padres, pues, «no transmiten el cuerpo sino tan solo aquello que de por sí va a producir ese cuerpo»⁶⁰. Tampoco los progenitores transmiten la psique. Ya hemos dicho que las notas de toda sustantividad forman un sistema único donde cada una de ellas es «nota-de» todas las demás en coherencia constitutiva. En el caso de la sustantividad humana, sólo hay psique cuando hay cuerpo del cual ser psique y hay «animación del cuerpo»; y, viceversa, sólo hay cuerpo cuando hay psique de la cual ser cuerpo y hay «corporización de la psique»⁶¹. La psique es corpórea y el cuerpo es psíquico. En consecuencia, sólo puede haber psique cuando y en cuanto hay cuerpo, y esto se produce, como apuntábamos, después de la acción de los progenitores. Por tanto, Zubiri concluye que «la psique no es

56 Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 77-79.

57 Sería absurdo precisar dentro de este proceso un momento concreto.

58 El modo primario de intelección es la aprehensión primordial de realidad. El logos y la razón son modos ulteriores de intelección. Cf. X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Madrid 2006⁶, 247-279.

59 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 461.

60 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 461.

61 Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 462.

término de transmisión sino resultado de la sistematización de los elementos germinales en célula germinal»⁶².

Anticipamos que Zubiri piensa que la psique surge en cuanto se produce la célula germinal. Allí, encontramos ya formalmente un sistema psico-somático integrado por célula germinal y psique que puede ser denominado «plasma germinal»⁶³.

Dicho esto, la cuestión radical se centra ahora en dirimir en qué consiste esta resultancia célula germinal-psique en el plasma germinal. Zubiri descarta que la relación consista en una «recepción», como si la célula germinal estuviera a disposición para acoger una psique, porque supondría pensar de nuevo que la psique está «en» el cuerpo y que no «es-de» el cuerpo. Tampoco puede tratarse de que el cuerpo pida una psique a modo de exigencia, porque el exigir es sólo prerrogativa de la sustantividad, pero no del cuerpo y la psique por sí solas. Así colige Zubiri que «la psique no está “en” el cuerpo, ni está exigida por él, sino que la psique procesualmente brota desde el cuerpo mismo, es decir, desde la célula germinal misma»⁶⁴. Aquí la expresión «brotar-desde» no significa surgir o florecer, sino algo más radical: constituir algo que es propio, en forma tal, que pertenece a la estructura somática misma. Las propias estructuras de la célula germinal hacen, constituyen la psique desde sí mismas, y con ello el sistema psico-somático en cuanto sistema en cada una de sus notas. No olvidemos que todo lo somático es psíquico y recíprocamente, ya desde este instante en el plasma germinal.

Llegados a este punto, conviene profundizar en el significado de este hacer constitutivo. Ciertamente las estructuras de la célula germinal hacen desde sí mismas la psique, pero «no la hacen ni la pueden hacer por sí mismas»⁶⁵. La psique humana está determinada en su origen evolutivo por las transformaciones del mero homínido en hombre, pero no está efectuada por dicha transformación. El brote de la psique no tiene lugar en las estructuras de la célula germinal por sí mismas, sino que hay algo que les lleva a hacerlo, hay algo que les «hace que hagan». ¿De qué se trata?

Según el pensamiento de Zubiri, el hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y por su condición somática, es un fragmento de él como todas las demás realidades. El Cosmos «es la unidad primaria y radical de las cosas»⁶⁶. En sentido muy estricto, sería la única sustantividad,

62 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 462.

63 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 463.

64 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 464.

65 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 465.

66 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 466.

mientras que el resto de las cosas serían «primordios» de sustantividad. Si llamamos Naturaleza al Cosmos, podríamos apreciar en él dos momentos: uno en el que se manifiesta como unidad primaria, al que Zubiri denomina al modo medieval *natura naturans*, naturaleza naturante, y otro el momento de sus notas, las cosas naturales en que se expresa, que son *natura naturata*, naturaleza naturada. Entre estos dos momentos sí que existe una relación de producción, porque la naturaleza naturante determina lo más intrínseco de las estructuras naturadas. En esto es en lo que consiste el «hacer que haga». En nuestro caso, la Naturaleza, la acción naturante es la que produce la psique, pero no independientemente de las estructuras celulares, en ellas o desde ellas, sino «que hace que sean ellas mismas, la estructuras celulares mismas, las que produzcan la psique»⁶⁷. Se trata de un primer hacer que es una acción de la naturaleza naturante, pero que transcurre intrínsecamente en las naturalezas naturadas, en las estructuras celulares que están llevadas a realizar desde sí mismas el segundo hacer. La suma de los dos haceres «es justamente la constitución del plasma germinal»⁶⁸. Quien en exclusiva contempla el efecto terminal, la naturaleza naturada tal como surge ante nuestros ojos, vería la psique brotando intrínseca y vitalmente desde el seno de las estructuras somáticas. Es el punto de vista científico, el de un «hacer» ciertamente real⁶⁹.

Zubiri continúa explicando cómo actúa la naturaleza naturante y en qué consiste su hacer. No debe interpretarse según el modelo de la filosofía medieval, considerando a las estructuras celulares una causa instrumental. Según Zubiri, este hacer de la naturaleza naturante es un acto de «elevación», consistente «en que lo que hace la célula sea en las estructuras celulares mismas superior a las simples estructuras materiales»⁷⁰. La elevación hace trabajar a la célula en el orden de la realidad. Toda realidad consiste en ser «de suyo», pero en el caso del hombre, gracias a esta elevación, lo que es «de suyo» se hace «suyo» de modo formal y radical. El hombre es «reduplicativamente suyo»⁷¹, tiene un modo superior de ser realidad: es suidad. En este punto, enfatiza Zubiri, es donde «surge lo psíquico»⁷². Así, por elevación a lo real, mientras que el animal aprehende estímulos, el hombre aprehende realidades y posee un sentir inteligente; y esto se extiende a todas las facetas psíquicas: el tono vital del animal elevado al orden de lo real se torna en el hombre sen-

67 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 466.

68 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 467.

69 X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 98.

70 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 468.

71 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Madrid 2006⁶, 212

72 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 468.

timiento y la tendencia se convierte en volición. Sólo porque hay elevación puede haber psique.

Prosigue Zubiri delimitando en qué consiste esta elevación. Ante todo, es un principio dinámico, una especie de impulso y fuerza que impele intrínsecamente a la actividad celular hacia el orden superior de lo formalmente real. En este sentido, es un segundo acto distinto al acto que producen las estructuras celulares, pero no desligado ni independiente. Por ejemplo, un trozo de hierro no tiene una potencialidad inmediata de elevación; en cambio, un animal hiperformalizado sí tiene potencialidad de determinar la elevación. Ahora bien, siendo esto cierto, no lo es menos que no la produce terminativamente. En último término, la evolución a lo psíquico, es el resultado de la producción de un nuevo *phylum* hecho por la transformación de las estructuras celulares animales, pero no por ellas mismas, sino por el poder de elevación del Cosmos mismo. A esta elevación estructural es a lo que Zubiri llama «hominización»: es la evolución de los homínidos prehumanos al homínido humanizado. Pese a ser un grado esencialmente diferente, la hominización «no rompe la continuidad del proceso genético, sino que lo prolonga a un nivel superior: el nivel de la sustantividad humana»⁷³. La hominización consiste en «“corporeizar” la psique o “psiquizar” el cuerpo»⁷⁴. Por ello, el hombre no deja de ser materia, porque no se despide ni se evade de ella, sino que la conserva. La hominización consiste en hacer que la materia misma dé de sí al hombre y esté haciendo su propia superación; es «una de las potencialidades de la materia»⁷⁵ y del Cosmos mismo.

Resumiendo, Zubiri conceptúa filosóficamente el surgimiento del *phylum* humano apelando a los diversos tipos de potencialidades de la materia: transformación, sistematización, génesis y evolución animal, y elevación⁷⁶. En las potencialidades de transformación, sistematización, génesis y evolución animal, la materia da desde sí misma por sí misma. En el caso de la elevación, se trata de «potencialidades de dar de sí por otro», es decir, «de hacerle hacer a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer»⁷⁷.

73 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 473.

74 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 474.

75 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 475.

76 Zubiri sugiere que estas no pueden ser las únicas. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 476.

77 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 476.

3.5 El origen del individuo humano

Finalmente nos preguntamos qué son las notas psíquicas de la célula germinal elevada al orden de la realidad. Zubiri responde por pasos contados:

1. Volvemos a partir del hecho de que la unidad de materia y psique en la sustantividad humana es «una unidad física, intrínseca y constitutiva»⁷⁸. Por tanto, la célula germinal «está elevada desde el instante mismo de la concepción»⁷⁹. La psique es un momento constitutivo y no consecutivo del plasma germinal. Todo lo que el hombre es, está en el punto de partida embrionario. No existen dos génesis, una material y otra psíquica, sino una psico-somática desde la concepción misma de un viviente ya psico-somático. «Lo que se concibe en la concepción es un hombre»⁸⁰.

2. En cuanto que el poder de elevación es del Cosmos mismo, la elevación concierne a todo el *phylum* humano y pasa de progenitores a engendrados. No se transmite la psique, sino la elevación de las estructuras celulares a su carácter psíquico, para que sean estas estructuras celulares las que determinen las notas radicales y constitutivas del primer estado psíquico. Más brevemente, no se transmite la psique, sino este «primer estado psíquico»⁸¹. Como las estructuras celulares están determinadas por los progenitores, resulta que este primer estado psíquico sí está determinado y transmitido por ellos. Ahora bien, este primer estado psíquico, en su última raíz, procede de una acción elevante de la *natura naturans*, pero intrínseca a la acción genética de los progenitores. En este sentido, son ellos quienes, por su acto, determinan vitalmente e intrínsecamente la acción de la Naturaleza. El hacer creador de la *natura naturans* forma una unidad radical con el hacer vital de los progenitores, haciendo que haya una «sola acción generadora integral psico-somática»⁸². Esto sucede en todo individuo humano, de modo que «cada psique surge individualmente desde cada célula germinal»⁸³.

3. Cada psique radical y primigenia tiene notas estructuralmente psíquicas que todavía no son estrictamente intelección, sentimiento ni volición, sino

78 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 407.

79 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 469.

80 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 474. Esta idea filosófica tiene un gran calado ético si se aplica al tema, por ejemplo, del aborto. Pero tiene también grandes repercusiones teológicas si se aplica a la concepción de Jesús, a la encarnación.

81 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 471-472.

82 X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 99.

83 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 470.

sus generadoras. Las notas somáticas más elementales de la célula germinal, son una forma radical y primigenia de versión a la realidad, y en este sentido, implican la existencia de notas psíquicas rudimentarias⁸⁴. Para Zubiri, «la verdadera psicología profunda es esta estructura genética radical, primaria y constitutiva»⁸⁵.

4. La psique es genética al igual que lo es la célula germinal y se va formando como tal. Las notas psíquicas superiores humanas (inteligencia, sentimiento y voluntad) son «logros genéticos» de las notas psíquicas inferiores. Lejos de ser algo instantáneo, la elevación «es de carácter genético»⁸⁶ y gradual, un proceso que va al ritmo de los procesos celulares.

5. Insiste Zubiri en que el plasma germinal es ya un sistema integral psico-celular y, por lo tanto, la morfogénesis lo es del sistema. Lo que sucede es que en todas las fases vitales de la única morfogénesis humana hay una «dominancia»⁸⁷ variable de pasividad y accionalidad entre psique y cuerpo. En el plasma germinal y en las primeras fases de la vida humana la psique va formándose pasivamente, pues existe una preponderancia accional de lo orgánico; sin embargo, llega un momento, por ejemplo en el recién nacido, en que la psique interviene como determinante en el hacerse del cuerpo⁸⁸.

4. LA PROPUESTA TEOLÓGICA DE ZUBIRI

Una vez expuesta la explicación filosófica que da Zubiri a la cuestión de la génesis humana es nuestra intención poner de manifiesto el sentido teológico que el propio Zubiri le confiere y que está en consonancia con lo expuesto. Lo condensamos en cinco puntos:

1. La explicación filosófica sobre la génesis del hombre de Zubiri es netamente intramundana. La mundanidad es una de las características de su filosofía, que se sitúa fuera del horizonte creacionista y de la nihilidad clásico, en el que las cosas creadas y finitas son entes, la nada es justamente el no-ser y

84 Por ejemplo, la célula germinal es sexuada por la paridad de cromosomas, pero por elevación se torna en nota psíquica: es ya sexualidad humana. La célula germinal puede tener anomalías génicas que afecten a la psique de modo radical, como la oligofrenia. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 471.

85 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 473.

86 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 473.

87 X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 506.

88 Por ejemplo, en la organización funcional del cerebro. Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 473.

Dios, el creador, es el Ser subsistente⁸⁹. Para Zubiri, que sigue en esto a Escoto, la creación es una verdad de fe pero no de razón. Sin embargo, ello no quiere decir que Zubiri excluya a Dios de su pensamiento; más bien, al contrario. Quienes conocen su obra *El hombre y Dios* saben perfectamente que aparece como momento estructural y fundamental del hombre: la religación al poder de lo real. Dios es el fundamento del poder de lo real, la realidad suprema y el fundamento de la realidad de las cosas como posibilidad de posibilidades. La ultimidad fundante de Dios significa simplemente que «en las cosas reales “la” realidad es un momento físico de ellas. Y ese momento no existiría sino fundado en la presencia de Dios en ellas como constituyente formal de su realidad. Sin Dios, las cosas no serían reales. Dios es así fundamento de la ultimidad de lo real y su poder»⁹⁰. De este modo, los conceptos Todo, Naturaleza, *natura naturans*, que son metafísicamente intramundanos, no vienen des-religados de lo teologal. Dios, por ser «realidad absolutamente absoluta»⁹¹, además de persona, es fontanalidad y dinamicidad absoluta, es un dar de sí absoluto. Que Dios sea fundante significa que da de sí la realidad de las cosas: «Dios está fundamentando las cosas como un absoluto dar de sí»⁹². Esto no es un panteísmo. En primer lugar, porque Dios es la «realidad absolutamente absoluta» y personal, distinta de las cosas existentes. En segundo, porque para Zubiri la creación no es meramente una acción o una emanación. Dios está presente formalmente en las cosas, es transcendente “en” las cosas mismas, pero «“haciendo” que ellas sean en Dios realidades distintas de Él»⁹³. La creación significa que una realidad es puesta como alteridad, pero sin alteración ninguna ni por parte de Dios, realidad que lo ejecuta, ni por parte de la realidad ejecutada⁹⁴. Se trata de una procesión de alteridad iniciante, diferente a las procesiones trinitarias, que Dios dona libremente. No es constitutiva, «pero sí intrínseca y esencialmente consecutiva a la realidad misma de Dios»⁹⁵.

2. Como realidad fontanal, Dios ha querido que «las realidades se hagan reales de una manera lo más divinamente posible, a saber, por sí mismas»⁹⁶. De ahí, que Dios haya creado un mundo «abierto», en el que las cosas se van autoformando por medio de distintas intervenciones suyas que no se limitan a la

89 Cf. X. ZUBIRI, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid 2008, 99-100.

90 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 2003⁷, 153.

91 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 2003⁷, 165.

92 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 2003⁷, 173.

93 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 2003⁷, 175.

94 Cf. X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 153-154.

95 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 179.

96 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 198.

inicial. El mundo creado por Dios en su primer *fiat*, la realidad material entera, es «el teatro de sus propias iniciativas ulteriores»⁹⁷. Iniciativa tras iniciativa, Dios modela el mundo en sus detalles, sin que eso atente contra su inmutabilidad. De este modo, el dar de sí de Dios es lo más divino posible: las cosas, en cuyo *substratum* está fontalmente Dios, van haciéndose a sí mismas de una «manera mediata»⁹⁸. Aquí, la acción y la causalidad de Dios no es adicional, extrínseca, algo que simplemente se agrega; por el contrario, es justamente una causalidad intrínseca e interna. Creación y evolución no son incompatibles, puesto que la acción creadora no es una interrupción del curso de la evolución, sino que es un momento intrínseco a ella, el mecanismo que termina por llevarla a cabo. El mundo material de las esencias cerradas, aquellas que no son más que reales en sí mismas, se va progresivamente formando desde sí mismo por la evolución.

3. Pero existe otro tipo de creación, aquella de las esencias abiertas, «que además de ser “de suyo” y en la medida que lo son, son además “suyas”»⁹⁹. Se trata de la sustantividad humana. La creación del hombre es algo distinto, porque no puede ser sino efecto de una creación *ex nihilo* de Dios, al igual que lo fue, en su hora, la aparición de la materia¹⁰⁰. Estamos ante una «creación evolvente», donde «la voluntad creadora de una psique intelectual es voluntad de evolución genética»¹⁰¹. Teológicamente este dar de sí creador de Dios, esta creación evolvente, es «deiformación»¹⁰². Aquí alcanzamos un grado superior en la concatenación de iniciativas teologales, cuyo culmen será la Encarnación. Cada hombre individual y, por tanto, su *phylum*, es creado a imagen y semejanza de Dios, «es formalmente plasmación ad extra de la propia vida trinitaria de Dios»¹⁰³. En esto consiste su peculiaridad, su diferencia esencial y cualitativa respecto al resto de realidades creadas. En cuanto que participa del dominio del mundo y la personidad y suidad de Dios, en él se proyecta la vida divina hacia fuera.

4. La explicación filosófica de la génesis humana que hace Zubiri resalta con fuerza la unidad sistemática de los subsistemas cuerpo y psique en el hombre, lo que está en consonancia con la tradición bíblica. La idea de cuerpo está

97 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 196.

98 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 199.

99 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 201.

100 Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 92.

101 X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 101.

102 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 205.

103 X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 204.

incluida en la de la imagen con que el hombre ha sido creado respecto a Dios. El hombre es creado a imagen y semejanza de Dios en cuerpo y alma. Por lo tanto, el cuerpo desempeña una función configurante también teológicamente; expresa en unidad justamente aquello que el hombre es psíquicamente: plasmación trinitaria de la vida de Dios¹⁰⁴.

5. Ciertamente, el hombre del que se ocupa la teología no es forzosamente el hombre del que se ocupa la ciencia y la filosofía. Para la teología sólo cuenta el estadio del hombre actual (*homo sapiens*), que es quien ha sido elevado al estado «teologal» más profundo descrito por el Génesis y San Pablo. Aquí ya no es mero animal racional sino animal racional teologal. Es una elevación no exigida, pero sí intrínseca, por lo que, en este sentido y sólo en éste, sabiendo de su diferencia, interesa conectar el plano teológico con el científico y filosófico, para no aislarlo. Cuándo se haya producido esta elevación teologal, es un punto sobre el que la Iglesia no se ha pronunciado. Tampoco ha impuesto su coincidencia cronológica con el surgimiento de la racionalidad. Para la teología, los tipos pre-rationales de humanidad son etapas evolutivas que la naturaleza ha recorrido hasta llegar a ser animal racional. En su «hora», el *homo sapiens*, «ha sido elevado a ese estado teologal, constituyendo así el hombre de que nos habla el Génesis y del que desciende toda la humanidad actual»¹⁰⁵.

Las propuestas teológicas posteriores a la *Humani generis* han tratado de integrar la famosa formulación de Pio XII [«la fe católica nos manda sostener que las almas son creadas por Dios inmediatamente» (DS 3896)] desde otros puntos de vista. Juzgar su validez consistiría en especificar y profundizar qué se entiende por «creación inmediata» y «alma»¹⁰⁶. A nuestro entender Zubiri res-

104 Cf. X. ZUBIRI, *El problema teologal del hombre: cristianismo*, Madrid 1997, 207-208.

105 Cf. X. ZUBIRI, «El origen del hombre», en *Escritos menores (1953-1983)*, Madrid 2006, 102.

106 Ruiz de la Peña opina que si entendemos por «alma» el coprincipio espiritual en el que radica el núcleo del ser personal humano, que el alma sea creada inmediatamente por Dios significa que «el hombre uno, en cuanto persona, procede enteramente de un acto creador, el único que puede poner en la existencia una entidad absolutamente nueva y definitivamente válida en sí misma» (J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, Santander 1988⁴, 259). Se trata de un acto creador producido desde la nada capaz de crear una realidad nueva, singular e irrepetible, es decir una persona con valor absoluto. Por su parte, L.F. Ladaria intenta evitar emplazar el problema en el ámbito de la causalidad eficiente y procura distinguir el plano teológico del de las ciencias de la naturaleza. En este sentido realiza una serie de observaciones a la tesis de Rahner. Para él la novedad de la intervención inmediata de Dios en la aparición del hombre se sitúa en un plano más profundo: la llamada personal a la participación en la vida divina, que rebasa, aunque incluye, el de la causalidad eficiente. La apertura a Dios, su llamada, la vocación a la comunión y amistad con Él y la capacidad de respuesta es aquello que constituye el «alma» del hombre. Y esto no puede derivarse por sí solo de los procesos biológicos. En esto

ponde a este problema de la hominización filogenética (especie humana) y de la hominización ontogenética (embrión) dando una solución convincente tanto filosófica (animal de realidades por elevación) como teológicamente (imagen de Dios), que evita el generacionismo, el emanantismo, la preexistencia de las almas y el evolucionismo materialista. Gracias a sus conocimientos biológicos, filosóficos y teológicos, ha sido capaz de integrar una visión evolutiva del mundo, en la que cabe la intervención continua de Dios, con la novedad esencial que supone el surgimiento del hombre teologal en unidad de psique y cuerpo.

consiste la dimensión «espiritual» del hombre que se refleja tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento (Cf. L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 129-139).