

LA APORTACIÓN DE LA FILOSOFÍA AL DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR CON LAS CIENCIAS. Sobre la propuesta de Francisco Rodríguez Valls

Juan J. Padial
Universidad de Málaga

Resumen: Se analiza en este artículo la propuesta de Francisco Rodríguez Valls para el diálogo interdisciplinar «filosofía-ciencias empíricas», como una alternativa a las propuestas metodológicas de Galileo y Schelling. Frente a la propuesta de la dualidad explicación-comprensión, que aleja las remisiones al fundamento que hacen los filósofos de los intereses científicos, se propone como contribución de la filosofía en el diálogo interdisciplinar la visión sinóptica o epagógica. Todo esto se ejemplifica con la comprensión sinóptica o epagógica del nacimiento tanto precocial como altricial del ser humano.

Palabras clave: Diálogo interdisciplinar; Epagogé; Altricial; Precocial

The contribution of philosophy to interdisciplinary dialogue with sciences. About the proposal of Francisco Rodríguez Valls.

Abstract: This paper analyzes the proposal of Francisco Rodríguez-Valls for the interdisciplinary dialogue between philosophy and empirical sciences, as an alternative to the methodological proposals of Galileo and Schelling. Faced with the proposal of the explanation-understanding duality, which removes philosophy from scientific interests, the synoptic or epagogic vision is proposed as a contribution of philosophy to the interdisciplinary dialogue with sciences. All this is exemplified by the synoptic or epagogical understanding of both precocial and altricial birth of the human being.

Key Words: Interdisciplinary dialogue; Epagogé; Altricial; Precocial

Recibido: 15 de septiembre de 2019. **Aprobado:** 15 de noviembre de 2019.

1. Sobre la relevancia antropológica y filosófica de la pausa y la detención

Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano es un libro del que lo primero que hay que decir es lo extraordinariamente bien escrito que está. Esa es la primera impresión que he recibido como lector. La segunda, es que obviamente lo ha escrito un filósofo. Un filósofo que se *detiene* una y otra vez a pensar y teorizar sobre muchos aspectos, esenciales al tema que está tratando, pero también más coyunturales, como quien se recrea teóricamente en el camino que hace y anda. El libro está pues jalonado de pausas, de ejercicios activos de pararse a pensar. Afirmar esto no es una

cuestión superflua ni para el tema del que trata el libro, ni para la disciplina a la Francisco Rodríguez Valls contribuye. El tema es la evolución biológica de los homínidos, y la singularidad de nuestra especie en dicho proceso. La disciplina, la antropología filosófica.

Uno de los fundadores de la Antropología filosófica, Helmuth Plessner, definió el cerebro humano como el órgano de las pausas.¹ Es decir, que lo diferenciador del cerebro humano frente al cerebro de cualquier otro animal estriba en su extraño poder humano de «interrumpir el acoplamiento de los mecanismos sensoriales con los motores».² Ésta es la condición orgánica de posibilidad del pensar: interrumpir la respuesta pulsional o instintiva ante lo percibido. La respuesta habrá que descubrirla o inventarla. Y esto hace posible (i.) el curioso fenómeno humano de omitir la respuesta, incluso ante necesidades tan urgentes como las relacionadas con la supervivencia (la huelga de hambre, el régimen de adelgazamiento, etcétera), y (ii.) la carga simbólica de lo pulsional en el ser humano, que es lo que corresponde a una satisfacción inteligente de los impulsos.

Esto último es sumamente relevante para el tema de la evolución de los homínidos. Entre los impulsos vitales, que van apareciendo en las ramificaciones del árbol o el gran delta de la vida, se encuentran no sólo el nutritivo, el agresivo o el sexual, sino también instintos como el gregario o el maternal. Pues bien, en la especie humana los vínculos que unen a los individuos entre sí están, por lo general, investidos semántica y simbólicamente de sentido. Correlativamente también lo están las emociones y afectos, como parecen exigirlo el altruismo, el amor, la fidelidad, la ternura, la compasión, la amistad, etcétera, sin las que son inexplicables las interacciones humanas que son profundamente cooperativas, a diferencia de las de los primates no humanos. Como señalaron Max Scheler o Helmuth Plessner a comienzos

¹ Cfr.: Plessner, H., *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, pp. 174-177.

² Kruger, H.-P., «The Nascence of Modern Man. Two Approaches to the Problem -Biological Evolutionary Theory and Philosophical Anthropology» en Mul, J., *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Leiden, 2014, p. 72.

del siglo XX, y Michael Tomasello o Francisco Rodríguez Valls, a comienzos del XXI, las capacidades cognitivas humanas se desarrollan desde aquí: desde la de simpatía, el comportamiento cooperativo, el altruismo, la imitación (que arranca llena de perplejidad debido a la ruptura cerebral del mecanismo sensoriomotor). Así es como el *homo sapiens* deja de vivir inserto en un ecosistema o medio biosocial para abrirse al mundo, a los otros sujetos, y a la realidad. Pasa de vivir en un nicho biosocial para habitar un mundo sociocultural. Me parece pues, que el lugar que Rodríguez Valls concede a la afectividad humana lo sitúa en la misma línea heurística y comprensiva de las ciencias biológicas que realizaron los fundadores de la antropología, o en las investigaciones actuales acerca de los orígenes de la comunicación humana, como se ve en su lectura y aprecio por las investigaciones de Franz de Waal.³

2. Una visión unitaria y sintética del ser humano: sobre el método de la antropología filosófica

Abordar la evolución biológica y el origen del hombre desde la perspectiva de la Antropología filosófica significa ante todo lograr una visión unitaria, una unificación de temas y metodologías científicas muy dispares. Se trata de iluminar conjuntamente datos procedentes de ciencias biológicas, sociales, y de disciplinas y orientaciones filosóficas muy heterogéneas. Eso es lo que hace la Antropología filosófica desde Max Scheler: intentar obtener una imagen unitaria del ser humano. Y esto es lo que había exigido Aristóteles para el conocimiento de determinados tipos de especies o esencias. Un tipo de conocimiento que se consigue con lo que Aristóteles

³ Valls cita precisamente a de Waal a propósito del tipo de aprendizaje mediado intersubjetivamente que permite la consolidación de las capacidades específicamente humanas: «los sonidos emitidos por los simios que han aprendido un lenguaje reflejan pocos indicios, o ninguno, de que posean una gramática. La transmisión de conocimientos de generación en generación rara vez, o nunca, se lleva a cabo mediante una enseñanza activa. Y todavía se desconoce el grado de planificación y de previsión que intervienen en la carrera social de los monos y simios, en el caso de que las hubiera» (Waal, *Bien natural*, Herder, Barcelona, 1997, p. 272).

denominó *ἐπαγωγή*, es decir, con la reunión de las diversas ideas que se han obtenido reflexiva y críticamente. Esta síntesis la exige el conocimiento de una realidad compleja como la de los seres vivos en general, y en particular la esencia humana. Estas notas quiditativas sólo pueden reunirse en la forma de un sistema, todas tienen que ver entre sí, de modo que se requieran mutuamente.

Éste requerirse mutuamente de propiedades diversas, que a su vez son exploradas, determinadas, medidas, cuantificadas y explicadas por una multiplicidad de ciencias experimentales, no puede ser objeto de otra ciencia. No hay una ciencia experimental de las ciencias, en el sentido en que el rey de reyes no es un rey que tenga como súbditos a otros reyes y sus súbditos respectivos. Precisamente por ello, Rodríguez Valls habla del diálogo entre la filosofía y las ciencias experimentales. *Orígenes del hombre* se propone explícitamente en sus primeras páginas como programa:

hacer entrar en diálogo la ciencia con la filosofía y, en concreto, la antropología en sus diferentes formas, la psicología, la etología, la biología, la teoría de la cultura, la hermenéutica, la fenomenología, etc., como método para descubrir las fuentes de lo humano. La dificultad de hacerlo en pocas páginas creo que excusará las deficiencias, pero alguien tiene que dar el primer paso a pesar de los riesgos de la empresa⁴.

La filosofía entra entonces en el parlamento —el diálogo interdisciplinar— de los saberes rigurosos y acreditados como un saber más que dialoga con los otros como *inter pares*. Es cierto que la larga historia varias veces milenaria de la filosofía aporta un caudal nada desdeñable de métodos y conocimientos que han de ser tenidos en cuenta, y que, legítimamente, han de ser articulados con los proporcionados por las ciencias experimentales. El precio a pagar por no hacerlo es el reduccionismo.

La postura de Rodríguez Valls no se enfrenta tan sólo al cientificismo imperante en la cultura contemporánea. Ese cientificismo, por el que Galileo marginó del parlamento sobre la naturaleza a todo método que no operase cuantitativamente:

⁴ Rodríguez Valls, F., *Orígenes del hombre*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018, p. 13.

La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres con que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto⁵.

Rodríguez Valls admite que la filosofía, y las diferentes perspectivas metodológicas que ha ido desarrollando a lo largo de su historia, aporta un caudal irrenunciable de conocimientos sobre la naturaleza, y más específicamente sobre el ser humano, que la ciencia debe tener en cuenta. Pero con su apuesta por el diálogo interdisciplinar, también le echa un pulso, ni más ni menos, a Schelling, que a su vez había retado a Galileo cuando afirmó que:

Es verdad que la química nos enseña a *leer los elementos*, la física las *sílabas* y las matemáticas la naturaleza, pero no debemos olvidar que es a la filosofía de la naturaleza a la que le corresponde *interpretar* lo leído.⁶

A juicio de Schelling, la filosofía proporciona la semántica, y las ciencias experimentales, la sintaxis. Leer y entender son dos cosas distintas, como puso de manifiesto John Searle en su experimento de la habitación china. Para Schelling, tanto las ciencias experimentales, como la matemática, como la filosofía se requieren mutuamente. No hay lenguaje sin sintaxis ni semántica. Pero, y es lo peculiar del enfoque de Schelling, privadas de la filosofía, es decir, de la dimensión semántica o interpretativa, la sintaxis es posible, pero está ciega, carece de sentido. Así pues, para Schelling, la filosofía de la naturaleza no se sienta en el parlamento de los saberes rigurosos

⁵ Galilei, G., *El ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981, 62-63. Véase sobre esta cuestión el magnífico estudio de Arana, J., «¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?» en *Anuario filosófico*, XXXIII/2000, pp. 43-66.

⁶ Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Prólogo, AA I, 5, 64.

como un invitado más entre otros iguales entre sí. Al contrario, es la disciplina hegemónica, a la que le corresponde interpretar lo que las ciencias pueden leer en la naturaleza.

Valls se aleja tanto del club exclusivo de Galileo, al que sólo pueden pertenecer como miembros de pleno derecho las disciplinas con una metodología cuantitativa, como de la pretensión schellinguiana de que la presidencia honoraria y el voto de calidad en dicho club debe detentarlo la filosofía. *Orígenes del hombre* es un libro que se hace eco de una hermenéutica muy diversa de la schellinguiana: la gadameriana. Según Gadamer «todo pensar es un diálogo consigo mismo y con el otro». ⁷ Por eso ni la filosofía ni la ciencia pueden girar exclusivamente en torno a sí mismas, sino que han de abrirse fecundamente la una a la otra. Y como la diseminación de los propios resultados, o la divulgación, sigue siendo un diálogo con uno mismo, no basta la recepción pasiva de los datos proporcionados por la ciencia. Por eso, Rodríguez Valls recurre a la dualidad entre explicación científica y comprensión filosófica. El filósofo dialoga al remitir a su fundamento (natural o espiritual) los datos y las explicaciones proporcionadas por el científico. ¿Cómo dialoga el científico? Es decir, ¿cómo se abre al otro (la filosofía y otros saberes), sin que lo único que oiga sea su propia voz, como en la divulgación o la diseminación de resultados?

El primer requisito estriba en reconocer la igualdad —*inter pares*— de su interlocutor. Destronar, como hace Valls, a la filosofía de la posición hegemónica que le dio Schelling, no significa hundirla como hizo Galileo. Según Rodríguez Valls:

no se considera la legitimidad explicativa de la hermenéutica, quizás porque no se la ve a la misma altura que los desarrollos que ha logrado la ciencia natural. ¿Es posible establecer puentes entre la explicación que proporciona la ciencia natural y la comprensión que ofrece la hermenéutica de los fenómenos humanos? ¿Deben ambas permanecer ajenas la una a la otra? ¿Deben deslegitimarse mutuamente? ¿Hay alguna de ambas que

⁷ Gadamer, H.-G, «Tras las huellas de la hermenéutica» (1994), en *Idem, El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 96.

carezca de sentido «explicativo» o «comprensivo»? ¿Alguna de la que se pueda prescindir?⁸

Así pues, el diálogo es exigible y bidireccional, por lo que entrar en diálogo no es sólo deseable, sino que redundará en mutua ganancia. La filosofía se aleja de una Escila, los riesgos de la pura especulación. Se atiene a los datos determinados rigurosamente. Las ciencias se alejan a su vez de un Caribdis, el reduccionismo. Estas son las ventajas recíprocas más evidentes.

La remisión comprensiva y filosófica de datos y explicaciones científicas a su fundamento natural o espiritual suele parecer algo sumamente abstruso y especulativo a un científico. En el momento en que el filósofo hace eso, se comporta como filósofo, pero suele dejar de interesar al científico. El ser, la *physis*, el *bios*, el *logos*, la libertad o el *noûs* son temas tan lejanos para el hombre de ciencia, como las parábolas y las hipérbolas de Fermat, o la integración aritmética de Wallis, para el metafísico. En estas condiciones, ¿qué puede aportar la filosofía al contenido efectivo de verdad —*Gehalt*— de la ciencia experimental?

3. La especialización científica y la visión sinóptica o epagógica

Me parece que Francisco Rodríguez Valls evita admirablemente un riesgo que sufren algunas teorías que enfatizan la singularidad de nuestra especie. Y es que al hacerlo se corre el riesgo de acentuar los rasgos distintivos, únicos y extraordinarios del ser humano, podríamos decir que sus rarezas para con el mundo animal. El riesgo estriba en que acentuar lo distintivo implica, con frecuencia, subrayar la diferencia y la separación, aislar la naturaleza que se busca definir del resto de otras naturalezas vivas.

Me parece oportuno señalar este posible peligro en la búsqueda de lo singular humano. Y es un riesgo inherente al análisis, es decir al método cartesiano que intenta conseguir ideas distintas y, por ello, diferenciadoras. Para hacerlo, este método ha de proceder separando, aislando unos aspectos

⁸ Rodríguez Valls, F., *Orígenes del hombre...*, p. 147.

de otros, de forma que una idea es distinta si capta unívocamente una diferencia.

Por análisis se han logrado grandes teorías científicas. Numerosos dinamisismos físicos que se consideraban heterogéneos hasta Newton, fueron unificados gracias a su teoría gravitatoria. Las propiedades tan irreductibles que apreciamos en las sustancias químicas fueron unificadas al captar que sus diferencias radicaban en su número atómico. Mendeleiev y Meyer lograron así derivar de una sola nota, todas las propiedades físicoquímicas de los elementos materiales. Unificar también todos los datos sobre las diferentes especies vivas determinados con precisión por la paleontología, la anatomía y fisiología, o muchas otras ciencias biológicas es también el cometido de la teoría de la evolución, ya desde «el sencillo mecanismo» darwiniano que con tanta atención examina Rodríguez Valls.

Pero el análisis es lo contrario de la *epagogé*. Ésta implica que «la mente no se olvida de nada esencial; si se olvidara, la globalización, el ver con creciente claridad la unidad del orden, sería imposible».⁹ Y es que la singularidad humana es muy compleja, articula elementos muy heterogéneos entre sí, que no se dejan comprender en una idea general, y que exige más bien comprenderlo como un sistema, es decir comprenderlo sistémica, *epagógica* o habitualmente.

El conocimiento sistémico es así: el conocimiento de una unidad que consta de muchos elementos que están interrelacionados, es decir, que son imposibles uno sin el otro y que, por tanto, si se consideran separadamente —lo cual es propio del método analítico—, entonces no se entienden, pues esos elementos quedan como muertos, pues en ese aislamiento no pueden existir, o dicho de otra manera, eso no puede estar vivo.¹⁰

Se trata de tener en cuenta simultáneamente todos los factores que se encuentran interrelacionados, no sólo el que se está pensando, sino también todos aquellos que son necesarios y están asociados con él. La articulación

⁹ Polo, L., *Introducción a la filosofía*, en Polo, L., *Obras completas*, Serie A, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 68.

¹⁰ Polo, L., *La esencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2011, p. 155.

global de notas exige no sólo la articulación de múltiples ideas proporcionadas por diversas disciplinas, sino también la complejidad de conexiones e interdependencias reales entre las ideas articuladas.

Además, lo propio de este conocimiento epagógico es que, al encontrar la relación de una idea con otra, nuestra *intuición* de lo que es esa esencia, de su riqueza y su belleza, crece porque se advierte la consistencia y el orden de lo que separadamente se antojaba como poliédrico. El conocimiento epagógico no implica una ganancia en extensión, porque no se trata de un conocimiento que se extienda a más casos. En nuestro caso trata únicamente del ser humano. Pero alcanza con intensidad creciente la realidad humana en la medida en que logra articular sistémicamente, o sea ordenadamente, su complejidad.

4. Un ejemplo: La comprensión de la dualidad precocial-altricial en el ser humano

Pongamos un ejemplo. Desde un punto de vista exclusivamente zoológico el ser humano no se deja clasificar fácilmente como altricial o precocial. La fecundación humana da lugar, generalmente, una o dos crías por parto. Con el resto de los animales precociales, compartimos un elevado desarrollo del sistema nervioso, y sensomotor, en el momento del nacimiento. Pero a diferencia de los primates no humanos, y del resto de animales precociales, las crías humanas al nacer requieren de un larguísimo periodo de cuidados y de desarrollo extrauterino. Por eso, es una singularidad zoológica que el ser humano sea un animal precocial, aunque secundariamente altricial. La estrategia evolutiva de la especie humana exige un tiempo sumamente prolongado de cuidados. Más que en ninguna otra especie altricial. Pese al alto grado de desarrollo de su sistema nervioso, al nacer, el volumen craneal de los seres humanos sólo es una cuarta parte del que tendrá de adulto. Con un año, alcanza al 50%, muy por debajo de los simios no humanos de la misma edad, cuyo cerebro casi ha alcanzado el volumen que tendrán de

adultos. Lo mismo sucede con el resto del soma humano, que exige un larguísimo periodo de maduración. Como expuso acertadamente Adolf Portmann:

Somos impotentes al nacer, pero no al modo de la rata joven; se trata de una impotencia despierta, que mira el mundo con sentidos abiertos, con órganos del movimiento ampliamente desarrollados, aunque todavía no podamos andar.¹¹

Somos una criatura extraña, en la que ya al nacer se conjugan un elevadísimo desarrollo neural y sensomotriz con una profunda inmadurez somática. Esto exige un periodo muy extendido de crecimiento orgánico, que a su vez está en correlación, no sólo con el periodo de cuidados parentales, sino también con el proceso de inculturización o de aprendizaje, es decir, con una capacidad, en principio irrestricta, de aprendizaje y de hábitos corporales, como mostró Stephen Jay Gould. Lo que pone en relación la capacidad de aprender todas las formas, o intelecto, con el nacimiento humano.

A fin de no incurrir en unilateralidades es necesaria la coordinación o unificación sistémica de elementos heterogéneos que en la naturaleza humana están reunidos. Platón acentuó unilateralmente que nuestra naturaleza es biológicamente deficitaria, inespecializada e inadaptada. El asunto es más complejo, como señaló Portmann, porque hay un déficit somático, pero un altísimo desarrollo y especialización neurológica y sensoriomotriz, ya desde el mismo nacimiento.

En la misma naturaleza corporal humana se encuentran reunidas pues dos estrategias evolutivas aparentemente alternativas, que lejos de oponerse se requieren necesariamente la una a la otra. Un altísimo grado de encefalización, junto con una manifiesta fetalización y neotenia; el mayor grado de corticalización conocido, junto con el periodo más prolongado de desarrollo ontogenético.

¹¹ Portmann, A., *Entlasst die Natur dem Menschen? Gesammelte Aussätze zur Biologie und Anthropologie*, Piper, München, 1970, p. 233.

Rodríguez Valls, a diferencia de Michael Tomasello aborda el tema de la emergencia del lenguaje desde la característica más patentemente diferencial entre el lenguaje humano y el de los primates no humanos: la verbalización. En esto se apoya en filósofos como Aristóteles, Cassirer o neurofisiólogos como Pavlov. La vocalización entre los mamíferos no humanos se fija en un repertorio fijo transmitido filogenéticamente que permite «respuestas emocionales urgentes, involuntarias e inflexibles ante sucesos importantes».¹² Se trata, pues, de actos instintivos más que de lenguaje propiamente dicho. Precisamente por ello, Tomasello encuentra en los gestos de los primates no humanos formas de comunicación más cercanas a la humana, por cuanto dependen del aprendizaje individual y pueden referirse a la atención y la acción de otro congénere. No obstante, en los primates no humanos «no hay intención ni atención conjuntas, no existen móviles cooperativos que los dos participantes asuman en reciprocidad, tampoco hay convenciones de comunicación. Más bien, los individuos intentan prever o manipular directamente los objetivos, las percepciones y las acciones de los otros».¹³ A diferencia del contexto biosocial de los grandes simios, el mundo intersubjetivo y sociocultural en el que nacen los seres humanos es intrínsecamente significativo. Y también significativo del carácter de apertura al otro, a sus necesidades. Significativo de una conducta que se vehicula ahora, por primera vez, en la historia, como don de sí para el otro, como un dar y atender, no a los propios objetivos vitales, sino a los del otro. Atención perceptiva al otro y con el otro, y acción para el otro. Plessner habría dicho al respecto que esta atención y acción descentran al ser humano, y no sólo al que ha madurado biológicamente. También el recién nacido humano que es capaz de comunicación gestual con sus progenitores es capaz de atención e intenciones conjuntas. Es decir, ya desde estadios muy tempranos del desarrollo humano, la posición existencial es excéntrica.

¹² Tomasello, M., *Los orígenes de la comunicación humana*, Katz, Buenos Aires, 2013, p. 49.

¹³ *Ibid.*, p. 85.

«La sociedad humana, —dirá Leonardo Polo— es un sistema de cooperación». ¹⁴ Y por eso el mismo Polo, en neta sintonía con las investigaciones de psicólogos de la evolución cognitiva como Tomasello, o con las tesis de Rodríguez Valls sobre el carácter fundamental de la emoción y la afectividad humana en el proceso evolutivo, o las de Scheler sobre el dinamismo de la simpatía, llega a afirmar que

en la evolución el hecho diferencial humano es la familia. Pero la familia no es un mero hecho, sino una correlación de factores. Sin la familia la historia no es posible, ni las tradiciones y tipificaciones humanas, ni las formas sociales suprafamiliares, ni la diferenciación del trabajo... Pero no hablamos desde un punto de vista analítico, ni considerando condiciones iniciales, sino una constelación de factores todos los cuales se reclaman mutuamente. ¹⁵

Nacemos y nos criamos interpelados por las convenciones lingüísticas de los adultos, y nacemos —a diferencia de los otros primates— como una especie cooperadora, tanto en nuestras acciones, como en nuestras creencias. Por ello, es necesario que nuestro nacimiento nos encuentre con los sentidos bien despiertos a pesar de nuestra neotenia o carácter somático inmaduro, como decía Portmann. Es obligado el nacimiento precocial en una especie altricial porque la misma supervivencia biológica humana está en función de la intencionalidad compartida y la comunicación cooperativa, que ha de desarrollarse en estados muy tempranos, en la gestualidad prelingüística cooperativa, si es que se está inclinado y se requiere desde muy pronto pedir ayuda, y se tiene la misma solicitud a prestarla.

Si ahora nos preguntamos por el enorme grado de encefalización y corticalización de la especie humana, entonces podríamos responder, como ha puesto de relieve Michael Tomasello, con dos hipótesis alternativas. Una que atiende al desarrollo y la evolución de las capacidades cognitivas (la hipótesis de la inteligencia adaptada) y otra que considera estas capacidades como correlativas necesariamente con el grado de encefalización

¹⁴ Polo, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, en Polo, L., *Obras completas de Leonardo Polo*, Serie A, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 123.

¹⁵ *Ibid*, p. 67.

alcanzado por el *homo sapiens sapiens*. Aparentemente las dos hipótesis son naturalistas. Pero ambas son susceptibles de interpretaciones no naturalistas. El *noûs* aristotélico, o el espíritu cartesiano, pueden habitar perfectamente, y requieren para su operatividad, un cerebro con una gran capacidad memorística, de prever situaciones futuras, de gran plasticidad y capacidad de aprendizaje, y capaz de captar e integrar un gran número de percepciones. Asimismo, un intelecto y unas capacidades cognitivas como las humanas han de tener como requisitos necesarios, aunque no suficientes, una serie de variaciones biológicas y de adaptaciones al útero sociocultural en que madura la especie humana, que es necesario explicar.

Pues bien, me parece que esta última hipótesis no sólo puede ser compatible con una postura no naturalista, sino que además es más completa que la primera. Es decir, permite explicar más factores unificados sistemáticamente en la realidad humana, y que son exigidos de una realidad como la humana. Por ejemplo, el aprendizaje del lenguaje, de los hábitos y destrezas, la racionalidad técnica, y política (es decir el tipo de cognición y comportamiento social), la sociabilidad humana, la cooperación, el altruismo, etcétera, que, al ser también exclusivos de la especie humana, la singularizan, y actúan en confluencia con una conciencia como la humana.

5. Bibliografía empleada

Arana, J., «¿Es la naturaleza un libro escrito en caracteres matemáticos?» en *Anuario filosófico*, XXXIII/2000

Gadamer, H.-G., «Tras las huellas de la hermenéutica» (1994), en Gadamer, H.-G., *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001

Galilei, G., *El ensayador*, Aguilar, Buenos Aires, 1981

Kruger, H.-P., «The Nascence of Modern Man. Two Approaches to the Problem -Biological Evolutionary Theory and Philosophical Anthropology» en Mul, J., *Plessner's Philosophical Anthropology: Perspectives and Prospects*, Amsterdam University Press, Leiden, 2014

Plessner, H., *Elemente der Metaphysik. Eine Vorlesung aus dem Wintersemester 1931/32*, Akademie Verlag, Berlin, 2002

Polo, L., *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, en Polo, L., *Obras completas de Leonardo Polo*, Seria A, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016

Juan J. Padiál

Polo, L., *Introducción a la filosofía*, en Polo, L., *Obras completas de Leonardo Polo*, Seria A, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015

Polo, L., *La esencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2011.

Portmann, A., *Entlastet die Natur dem Menschen? Gesammelte Aussätze zur Biologie und Anthropologie*, Piper, Munich, 1970

Rodríguez Valls, F., *Orígenes del hombre*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018

Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Prólogo, AA I, 5,

Tomasello, M., *Los orígenes de la comunicación humana*, Katz, Buenos Aires, 2013

Waal, F., *Bien natural*, Herder, Barcelona, 1997.

Juan J. Padiál
jjpadiál@uma.es