

actualidad bibliográfica

de filosofía y teología

selecciones
de libros

estudios
libros
notas

julio-diciembre

2011

96

¿Podemos orar por la venida de Jesús? ¡Maranatha! ¡Ven Señor Jesús! Sí, podemos y debemos (p. 338). Levantando las manos, los bendijo... (Lc 24, 50ss.). "Por la fe sabemos que Jesús, bendiciendo, tiene sus manos extendidas sobre nosotros. Ésta es la razón permanente de la alegría cristiana" (p. 339).

Juan Pablo García Maestro

Una reflexión filosófica sobre la singularidad humana

BEORLEGUI, CARLOS. *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*. Colec.: Filosofía nº 38. Edit.: **Publicaciones de la Universidad de Deusto**, Bilbao 2011, pp. 542, cm. 22 x 15. ISBN 978-84-9830-286-8.

Dentro del ámbito de las ciencias de la vida y de la paleoantropología domina una perspectiva reduccionista sobre el ser humano. Para los compañeros del Proyecto Atapuerca o para los colegas de la Sociedad Española de Biología Evolutiva (SESBE) la realidad humana se agota en los límites de la biología. Entonces, ¿En qué nos diferenciamos de los animales? ¿Dónde fundamentar la dignidad humana? ¿Cómo llegamos a ser humanos?

1. Las Antropologías filosóficas

La publicación en 1928 del ensayo *El puesto del hombre en el Cosmos* de MAX SCHELER, suele ser considerada como el manifiesto de fundación de la Antropología Filosófica, una nueva disciplina que se emancipa de la antigua filosofía de la condición humana. En los currículos universitarios españoles no ha sido fácil su introducción. Tal vez pesaba mucho la crítica demoleadora que HEIDEGGER hace a SCHELER en *Kant y el problema de la Metafísica* (1929) y las críticas de ORTEGA Y GASSET a los esencialismos de la Antropología filosófica. La vieja pregunta de MARTIN BUBER ("¿Qué es el hombre?", 1941) no había tenido respuestas en español. En 1945 se edita el estudio de CASSIRER, en 1976 se publicó la traducción de GEVAERT; y las de CORETH y la de GEHLEN, en 1980. Pero hasta el final del siglo XX no tuvimos una reflexión filosófica sobre el ser humano basada en los datos de las antropologías positivas (ZUBIRI, 1986, LORITE, 1992; CARLOS PARÍS, 1994; MASIÁ, 1997; LAÍN ENTRALGO, 1999 y otros más). Y ya en el siglo XXI, JONAS, 2000; CHOZA, 2002; MASIÁ, 2005; AMENGUAL, 2007; LYDIA FEITO (edit.), 2007; CASTRO NOGUEIRA, 2008; PRIETO LÓPEZ, 2008; SAN MARTÍN, 2009; MANUEL SOLER, 2009; ADELA CORTINA, 2009; DAMASIO, 2010; GAZZANIGA, 2010, SEQUEIROS, 2011 y otros más).

2. La justificación filosófica de la singularidad humana

¿Puede justificarse filosóficamente la singularidad humana? En 1999, el profesor CARLOS BEORLEGUI, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Deusto y profesor invitado de la Universidad Centroamericana de San Salvador, publicó en esta misma colección su *Antropología Filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable* (la tercera edición es de 2009). Llega ahora lo que él mismo considera la segunda parte de la anterior: *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*.

Gran parte de las reflexiones que los científicos hacen sobre la condición humana tienen, en nuestra opinión, un sesgo excesivo hacia posiciones reduccionistas. La llamada antropología científica, siguiendo los dictados de DARWIN y sus seguidores, pretenden mostrar que la autorreflexión sobre el ser humano se agota dentro del marco de las ciencias de la vida. La pregunta que se suelen hacer es: ¿en qué nos parecemos a los animales? El desarrollo de la etología y de la neurología ha ahondado en las respuestas biologicistas como han mostrado muchos antropólogos. Sin embargo, la moderna antropología filosófica ha

trocado la pregunta por la siguiente: “¿En qué nos diferenciamos de los animales?”. La pregunta por la “diferencia” remite inmediatamente a la búsqueda de los elementos que marcan la singularidad humana. Lo “humano irreductible” de que habla IMANOL ZUBERO. Recuperamos el viejo debate de la antropología cultural sobre el etnocentrismo y el relativismo cultural y las posibilidades de una alternativa a ambas posturas.

Como afirma BEORLEGUI en el prólogo del libro que comentamos (página 21): “Estas pretensiones biologists y reduccionistas representaban un desafío demasiado fuerte como para que no se pudiera pasar por alto. Se ponía en cuestión no solo la legitimidad de la dimensión trascendente de nuestra especie, sino también cualquier tesis antropocéntrica que exigiera de forma inevitable la pertinencia del enfoque filosófico en el estudio del hombre. Se nos planteaban como consecuencia una serie de cuestiones fundamentales por resolver. ¿Son suficientes las aportaciones de las diferentes ciencias de lo humano para dar cuenta total de su peculiaridad y su especificidad? ¿No parece que de ese modo sólo nos quedamos con un amplio abanico de datos sobre las diversas dimensiones que conforman su enorme riqueza de perspectivas? ¿No parece que la propia naturaleza de la pregunta que más nos interesa, el ser y el sentido de lo humano, como mirada unitaria y totalizante que supera lo meramente fáctico, escapa a las pretensiones y posibilidades de lo científico?”.

Desde esta perspectiva epistemológica, un programa completo de Antropología filosófica debiera – en opinión de BEORLEGUI – comprender tres partes fundamentales. “Una primera, dedicada a labores de fundamentación teórica y encargada de delimitar lo que se suele denominar el *estatuto epistemológico* de la materia en cuestión; una segunda, de tipo histórico, encaminada a presentar el surgimiento de esta disciplina en su etapa moderna, de la mano de quien se suele considerar el iniciador de la moderna Antropología filosófica, Max Scheler, junto con otros autores de su misma línea, como Plessner y Gehlen, empeñados todos ellos en estudiar de un modo renovado la singularidad y especificidad de lo humano, distinguiendo entre el modo de hablar del ser humano propio, por un lado, de la filosofía del hombre y de las antropologías científicas, y el de la Antropología filosófica, por otro; y la tercera parte se tendría que centrar en el estudio de las múltiples dimensiones existenciales de la realidad humana. Las dos primeras partes de este amplio programa estaban ya presentadas en mi libro *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Quedaba pendiente, por tanto, para un segundo volumen todo el desarrollo de la tercera parte” (página 22).

3. Repensar lo humano desde las ciencias positivas

La tarea que BEORLEGUI tiene por delante, ante este panorama, es la presentación de una Antropología filosófica (en la línea que le corresponde a una reflexión radical sobre lo específico de lo humano) que no puede ser otra que acoger y examinar las diferentes aportaciones que las múltiples ciencias (naturales y humanas) nos van ofreciendo sobre la condición humana, para después reflexionar sobre ellas desde un enfoque filosófico crítico.

El autor desea delimitar desde un principio los ámbitos científicos, filosóficos e ideológicos de esta tarea. “Uno de los errores más extendidos en muchas publicaciones sobre estos temas consiste precisamente en no hacer una buena distinción entre el nivel científico y el filosófico, e intentar sacar conclusiones incorrectas y radicales tanto de la teoría de la selección natural en su conjunto, como de determinadas aportaciones parciales a una ciencia determinada. Pero tan ilegítimo es, como tendremos ocasión de ver, el *cientifismo naturalista*, que niega la pertinencia de la filosofía en beneficio exclusivo de la ciencia, sin advertir que esas mismas afirmaciones son filosóficas y no científicas, como el *fundamentalismo religioso*, incapaz también de distinguir entre ciencia y filosofía/teología, descartando dogmáticamente cualquier afirmación de la ciencia cuando no concuerdan con una verdad religiosa deducida de una lectura acrítica de su libro sagrado” (páginas 24-25)

Precisamente, el título del libro por el que al final se ha decantado BEORLEGUI (y consta directamente que ha consultado a muchas personas), tras no pocas vacilaciones, es *La*

singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización. Hace referencia a la radical condición y ambivalencia biológica y cultural de nuestra especie. "Lo que nos ha hecho humanos es tanto un proceso de evolución que nos entronca con el resto de las especies vivas (hominización), como también el salto al mundo de la cultura, como consecuencia de la emergencia de un sistema cualitativamente nuevo de vivir, el específico de la especie humana, que nos ha permitido desprendernos de los automatismos biológicos para hacernos cargo de nuestra vida e ir conformándola a través de nuestras decisiones libres (humanización)".

La tesis que atraviesa este estudio es humanista: entender el ser humano en radical continuidad con el mundo de la biosfera, al mismo tiempo que situado en un nivel singular que lo distingue cualitativamente del resto.

4. Un estudio en nueve capítulos

El estudio se ha estructurado en 9 capítulos. En el primer capítulo se presenta y describe el cambio profundo que se produce en la imagen de los humanos como consecuencia de la teoría de la selección natural de DARWIN. Se pretende aquí poner un marco a la especie humana dentro de la problemática de la teoría de la evolución clásica, de su síntesis posterior con los avances de la genética, y servir de acercamiento básico a la reflexión filosófica sobre estos puntos.

Pero la teoría darwinista tuvo pronto detractores. Por eso, en el segundo capítulo se recogen algunas de las críticas científicas, filosóficas y teológicas que se han ido vertiendo sobre la teoría de la selección natural darwinista, incluyendo las críticas por parte de los seguidores del llamado Diseño Inteligente.

Los capítulos tercero a quinto tienen una cierta unidad conceptual. Los antropólogos denominan *antropogénesis* a la descripción y explicación del proceso que lleva de la hominización (el paso biológico dentro de los Primates, hasta el género *Homo*) a la humanización (la emergencia del nivel de cultura en los Homínidos hasta culminar en el ser humano).

El capítulo tercero (páginas 131-196) describe el proceso de evolución de la especie humana desde el punto de vista filogenético. En este punto, el autor echa mano a los datos de la paleoantropología y de la biología molecular. No trata de exponer un tratado con los últimos descubrimientos, sino dar al lector los resultados de las investigaciones de los expertos, con sus luces y sus sombras. Tal vez la aportación más importante estriba en diferenciar las conclusiones que están asumidas por toda la comunidad científica y las interpretaciones objeto de debate.

El capítulo cuarto (páginas 197-262), aborda las transformaciones genéticas y morfológicas y la cuestión espinosa del sentido (azar, finalidad y contingencia) de la evolución humana. Ciencia y filosofía se reencuentran y los debates interdisciplinarios se hacen más necesarios. La frontera clave entre lo humano y lo no humano está en la genética, esto es, el salto mutacional de 24 pares de cromosomas que caracteriza a los póngidos, a los 23 pares que constituye la dotación cromosómica humana. Y la consecuencia de ello es el desarrollo espectacular del cerebro, la postura erguida, la mano prensil y las transformaciones faciales. Las implicaciones filosóficas y teológicas son claras pero metodológicamente no deben mezclarse los planos. Como en otras ocasiones, el tratamiento interdisciplinar es esencial.

La antropogénesis se completa y se enriquece en el ser humano con el proceso humanización. ¿Cómo y cuándo los homínidos llegaron a ser humanos? De acuerdo con el método científico, el momento en que el *Homo* se desgaja de los australopithecos está definido por una serie de caracteres morfológicos y anatómicos que permiten la emergencia de las cualidades mentales, como la autoconciencia, la capacidad simbólica e imaginativa a un nivel considerable, así como de un aumento significativo de la capacidad de construir y manejar herramientas con intencionalidad. De ese modo, emerge el mundo de la cultura,

que en opinión del autor, es más que un comportamiento biológico complejo.

El capítulo sexto tiene en sí mismo una autonomía que el autor justifica razonablemente, aunque algunos antropólogos preferirían incluirlo dentro del tercero. BEORLEGUI trata aquí de la dimensión ontogenética del ser humano, los procesos que se suceden desde la concepción hasta la madurez del individuo. Desde algunos puntos de vista, ontogenia y filogenia, desarrollo y descendencia evolutiva, son aspectos de un mismo proceso (el *evo-devo*, de la biología evolutiva), y por ello algunos preferirían tratarlos juntos ya que son procesos complementarios y profundamente imbricados. Tal vez por motivos pedagógicos el autor ha preferido separarlos, decisión que respetamos. El enfoque ontogenético tiene implicaciones morales, legales y religiosas que en la actualidad centran los debates sobre el estatuto ontológico y ético del embrión humano. Esta cuestión no solo es relevante en el entorno académico, sino que también lo es en el entorno legal y social.

Los capítulos séptimo a noveno centran su reflexión en resaltar la singularidad del ser humano. En el capítulo séptimo se desarrolla la polémica actual sobre el antropocentrismo y el reduccionismo biológico. ¿Es totalmente singular el ser humano o debe abordarse como un ser vivo más? La ciencia y la filosofía tienen mucho que aportar a un problema interdisciplinar abierto.

En el capítulo octavo se acomete la reflexión en el ser humano de sus dos dimensiones esenciales: la biológica y la cultural. Se presentan las cuatro posturas básicas que sobre esta temática se dan en la actualidad: el naturalismo biológico, el biologismo, el culturalismo dualista y el culturalismo estructurista. Desde una visión abierta y respetuosa a todas las posturas, el autor considera como más consistente y más de acuerdo con los datos de las ciencias biológicas y humanas, la que entiende que biología y cultura no son dos aspectos extrínsecos, sino que “se hallan conformando en el ser humano una estructura única, en la que la cultura se une a la biología, pero reordenándola y absorbiéndola desde el nivel de lo psíquico”. Por tanto, ni la cultura está subordinada a la biología, ni constituye una dimensión tan independiente y autónoma de ella como defiende un cierto tipo de culturalismo dualista. “La especie humana constituye una estructura bio-cultural, que se manifiesta en su ser y en su actuar, siendo nuestra sensibilidad inteligente y nuestra intelección sentiente” (página 28). Una interpretación cercana, como se puede ver, a la filosofía de ZUBIRI, que no excluye otras posibles explicaciones cercanas a la teoría de sistemas.

5. Una conclusión para terminar

El capítulo noveno y último (“Continuidad y ruptura: la especie singular”, páginas 493-510) se presenta como un resumen conclusivo. En él se exponen las conclusiones que se deducen del conjunto de las reflexiones filosóficas del estudio. Con modestia, el autor concluye que los rasgos biológicos y de comportamiento que las ciencias nos aportan sobre la especie humana, suministran apoyo suficiente para defender la singularidad del ser humano dentro del proceso evolutivo.

“Frente a quienes concluyen que las tesis darwinianas habrían demostrado que las tesis humanistas y antropocéntricas han quedado obsoletas, entendemos que los datos científicos, si se interpretan adecuadamente, constituyen un apoyo necesario y suficiente para seguir manteniendo la diferencia cualitativa del ser humano frente al resto de las especies vivas” (página 28).

El mismo autor reconoce que este estudio tan ambicioso no puede aspirar a ser ni totalmente original, ni contener hasta el último dato de cada una de las disciplinas antropológicas sobre las que reflexiona. “Hemos tratado únicamente de aportar los elementos fundamentales para realizar una síntesis suficiente sustentadora de la tesis filosófica que estamos defendiendo sobre la específica y singular constitución esencial de la especie humana” (página 29).

¿Qué es el ser humano?, se preguntaba IMMANUEL KANT a finales del siglo XVIII. La pregunta sigue abierta: ¿en qué nos diferenciamos de los animales? ¿Cómo hemos llegado

a ser humanos? Son muchos los modelos explicativos vigentes en la actualidad. El autor está abierto a cuantas matizaciones sean necesarias y a dar razón de sus conclusiones. El talante de estas páginas es un ejemplo de apertura al diálogo y a tender puentes con cualquier postura razonable sobre el ser humano.

Una extensa y actualizada bibliografía (40 páginas, y unas 1200 entradas) cierra estas páginas. En ella los lectores pueden encontrar referencias muy diversas (sobre todo en castellano) para seguir reflexionando sobre el misterio insondable de quiénes somos nosotros, los humanos. Los únicos animales capaces de preguntarnos por nosotros mismos.

María Dolores Prieto Santana

Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia

CODINA, VÍCTOR, SJ. *Una Iglesia nazarena. Teología desde los insignificantes*. Colec.: Presencia Teológica nº 177. Edit.: Sal Terrae, Santander 2010, pp. 215, cm. 21 x 14. ISBN 978-84-293-1876-0.

El teólogo jesuita VÍCTOR CODINA se inspira en su nuevo libro en un artículo del teólogo peruano JORGE ÁLVAREZ CALDERÓN titulado "Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia", publicado en la revista Páginas 105 (octubre 1990), pp. 15-31.

Los evangelios y los Hechos de los Apóstoles insisten en varias oportunidades en el carácter nazareno de Jesús. Las primeras comunidades de discípulos al inicio fueron identificadas también como "secta de los nazarenos" (Hechos 24, 5). Sólo después, al salir hacia el mundo helénico, recibieron el calificativo de "cristianos", más comprensible, sin duda, en medio no judío; expresión que luego se generalizó (Hechos 11, 26). Nazaret fue el pueblecito donde creció Jesús. Ahí desarrolló lo que la tradición ha gustado en llamar su "vida oculta". Nazaret es mencionado varias veces en los evangelios como la patria de Jesús. A primera vista eso puede aparecer como algo meramente casual. Sin embargo, cabe preguntarse si no hay algo más de fondo tras el nombre, tras el lugar. Nuestra intención es dar una respuesta al siguiente interrogante: ¿Qué sentido teológico tiene ese lugar que tanto marcó la identidad de Jesús? Y a partir de ello, avanzar sobre las dimensiones eclesiológicas del tema, el carácter nazareno de la Iglesia.

¿Por qué Nazaret ha de ser un lugar teológico para la Iglesia? Para los poderosos era un lugar insignificante. Nazaret es un misterio, es un signo de contradicción; para unos es una señal de escándalo; para otros es la Buena de la salvación. San Juan no presenta a Jesús por su descendencia davídica, sino por ser hijo de José, de Nazaret, lo cual provocará extrañeza a Natanael. ¿De Nazaret puede salir algo bueno? (Juan 1, 46). David quedó en el imaginario de Israel como modelo de Mesías futuro, hijo de David. Ese modelo tiene muchas ambigüedades: idolatría de poder y del dinero (p. 205, cap. 12). Por eso Jesús rehusó el título de Hijo de David y prefirió el del Hijo del hombre, y más concretamente, el de Jesús de Nazaret. CODINA se apoya en un artículo de NORBERT LOHFINK, que afirma: "La Iglesia que nace del misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, poco a poco cae en la tentación davídica, en querer configurarse al estilo del Reino de David, olvidando el estilo de Jesús de Nazaret" (*La tentación davídica de la Iglesia*, en *Selecciones de Teología* 1980). Por eso la Iglesia celebra las fiestas de Cristo Rey y de María Reina, olvidando muchas veces que la realeza de Cristo es la de Jesús de Nazaret crucificado, y que María reina es en realidad María de Nazaret (p. 206). ¿Qué ocurre cuando la Iglesia asume más la descendencia davídica? Pues que se alía con el poder, se promueven cruzadas, no realiza denuncias proféticas en contra del estado y sí denuncia única y exclusivamente lo referido a la moral sexual. Es una Iglesia que cierra los ojos al machismo, a las drogas, al armamen-