

# ORÍGENES DEL HOMBRE

La singularidad del ser humano

COLECCIÓN FRONTERAS  
Director Juan Arana

Con el patrocinio de la Asociación  
de Filosofía y Ciencia Contemporánea

FRANCISCO RODRÍGUEZ VALLS

ORÍGENES DEL HOMBRE  
La singularidad del ser humano

BIBLIOTECA NUEVA

RODRÍGUEZ VALLS, F.  
Orígenes del hombre: la singularidad del ser humano.- Madrid : Biblioteca Nueva, 2017.  
208 p.; 23 cm (Colección Fronteras)  
ISBN: 978-84-16938-49-0  
1. Antropología 2. Biología humana 3. Evolución 4. Cultura  
JHM HBTB PSX PSAJ JFC

© Francisco Rodríguez Valls, 2017  
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2017  
Almagro, 38  
28010 Madrid  
[www.bibliotecanueva.es](http://www.bibliotecanueva.es)  
[editorial@bibliotecanueva.es](mailto:editorial@bibliotecanueva.es)

ISBN: 978-84-16938-49-0  
Depósito Legal: M-8.448-2017

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.  
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

# Índice

INTRODUCCIÓN .....	13
CAPÍTULO 1.—EL CASO DARWIN .....	25
1. Antecedentes biológicos de la teoría de la evolución .....	26
2. El «sencillo» mecanismo de Darwin .....	30
3. Biología y filosofía de la evolución .....	35
CAPÍTULO 2.—LA NATURALEZA EN LA GENERACIÓN DE LO HUMANO. EL ORIGEN BIOLÓGICO DEL HOMBRE .....	45
1. <i>Natura non facit saltus</i> : ¿con el ser humano tampoco? .....	47
2. Variación e identidad de las especies humanas .....	51
3. Elementos fundamentales de la morfología humana .....	62
CAPÍTULO 3.—LA CULTURA COMO FACTOR DE GENERACIÓN. EL ORIGEN CULTURAL DEL HOMBRE .....	73
1. Evolucionismo biológico y origen de la cultura .....	74
2. ¿Qué es la cultura? Orígenes de la cultura .....	77
3. La técnica .....	81
4. Ética privada y ética pública: la moral y el derecho .....	86
5. Conocimiento y lenguaje .....	89
6. Los cinco puntos de Darwin en <i>El origen del hombre</i> sobre la especificidad de lo humano .....	94
6.1. Las facultades intelectuales de los animales y el ser humano ...	95
6.2. Las diferencias en el lenguaje animal y humano .....	97
6.3. El sentimiento de belleza .....	98
6.4. La creencia en Dios y la religión .....	100
6.5. La conciencia moral .....	101
CAPÍTULO 4.—ORÍGENES DE LA EMOCIÓN HUMANA. LA INTENCIONALIDAD DEL CUERPO .....	109
1. Emociones y orígenes biológicos de la afectividad. Darwin y la expresión de las emociones .....	110
2. Las emociones básicas de los animales y el ser humano .....	115

3. Las emociones propiamente humanas .....	123
4. Una aproximación a la intencionalidad del cuerpo. Naturaleza y libertad .....	126
CAPÍTULO 5.—ORÍGENES DEL INTELLECTO HUMANO. NATURALISMO Y HERMENÉUTICA .....	
1. ¿Es la búsqueda de la verdad un producto de la evolución? .....	132
2. El ajustamiento a las leyes de la naturaleza en los animales: el instinto .....	134
3. El paso a la determinación de la esencia en el hombre: la naturaleza de la racionalidad .....	135
4. Los posibles orígenes de la conciencia: naturalismo y sobrenaturalismo .....	137
5. La verdad, ¿estrategia de supervivencia? .....	139
6. La teoría y la función de la filosofía en la vida humana .....	140
7. Naturalismo y hermenéutica de la conciencia. Una discusión con Juan Arana .....	142
7.1. El programa naturalista .....	143
7.2. La antropología de la conciencia de Arana .....	145
7.3. Una propedéutica a la hermenéutica de la conciencia .....	147
7.4. El puente entre naturalismo y hermenéutica .....	149
8. La conciencia y la ficción. La necesidad de interpretarse en la existencia .....	151
8.1. La ficción y la falsedad. Una advertencia epistemológica .....	152
8.2. La contingencia del conocimiento y el uso de la analogía .....	153
8.3. La ficción puede ser más real que la realidad misma .....	154
8.4. El límite de la ficción .....	156
8.5. El saber que el ser humano tiene de sí mismo .....	158
9. Jugarse en la interpretación: tiempo e identidad. Acudiendo a algunos textos de Heidegger .....	161
CAPÍTULO 6.—ORÍGENES DE LA VOLUNTAD HUMANA. UNA DISCUSIÓN SOBRE LA LIBERTAD. <i>CYBORGS</i> , TRANSHUMANISMO Y SOCIEDADES VIRTUALES .....	
1. Los diferentes sentidos del término «libertad» .....	169
2. Determinismo y libertad .....	172
3. La búsqueda del bien y la objetividad del valor .....	178
4. Disponer de sí: <i>cyborgs</i> y transhumanismo .....	182
5. La sociedad virtual. Aldea global y autotransparencia de los espíritus .....	185
EPÍLOGO. ¿QUÉ QUIERE DECIRSE CON LA EXPRESIÓN «DIGNIDAD» HUMANA? .....	191
BIBLIOGRAFÍA .....	197

*A Javier Hernández-Pacheco Sanz*





Entonces se abrieron sus ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos (*Génesis 3, 7*).

Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión (G. Pico de la Mirandola, *De la dignidad humana*, Editora Nacional, Madrid, 1984, pág. 105).



# INTRODUCCIÓN



Si hoy queremos saber acerca del ser humano hay que superar los compartimentos estancos de las disciplinas académicas. A eso se le llama, en el mismo mundo de la academia, interdisciplinariedad. Es un proyecto anhelado por muchos y es lo que busca este libro: 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 empresa. Propongo una expedición de descubrimiento a la que bastará con dibujar algo más de lo que hoy se sabe en el mapa del hombre para cumplir con sus objetivos. Será un intento de abrir caminos en la selva que el propio saber ha construido. Hoy se sabe mucho, pero se carece de una visión unitaria. Se saben muchos datos; hay que recopilarlos para iniciar una reflexión filosófica de altura y buscar en esta parcela lo que se perdió hace siglos: la unidad del saber.

Los seres humanos somos espontáneamente curiosos cuando nacemos. Por eso llama la atención que, en el transcurso de los años que dura la educación, los chicos y las chicas comiencen a preguntar: ¿para qué sirve saber? Algo ocurre cuando un sistema mata la curiosidad. Algo pasa cuando la cultura se convierte en tarea de pocos. La respuesta que, sin entrar en pedagogías, más se me alcanza a la pregunta de «por qué saber» es la siguiente: para dialogar. No solo con los que conforman nuestra generación, también con las otras generaciones desde los más jóvenes a los más viejos. Y al hacerlo comprendernos los unos a los otros, apreciar nuestras diferencias y valorar la riqueza de la diversidad.

Y también lo mismo entre las distintas etapas de la historia de una misma cultura: hacer entrar en el diálogo a Homero y a Cervantes, a

Dante y a Proust. Para comprender que hablan de lo mismo y que merece la pena escucharlos hace falta estudiar mucho y obtener un concepto amplio de ser humano. Hacerlo justifica el saber mismo. Hacernos seres humanos en el amplio sentido del ser humano es humanismo y ese esfuerzo debe ser —además y como tercer paso— intercultural en el espacio y en el tiempo. Diálogo intergeneracional, diálogo interepocal, diálogo intercultural.

He querido hacer entrar en diálogo la tradición filosófica y científica clásica y contemporánea. De él no se ha excluido a sabiendas a nadie y, aplicándolo, se ha formado un criterio que quiero someter a juicio público. Toda publicación es de dominio público. Como todo diálogo, no tiene una palabra definitiva: está abierto a la escucha. Es una palabra pausada y meditada, fruto de años de trabajo y que dice cosas aparte de señalar hechos. No es el exabrupto espontáneo de una reacción visceral aunque, como se verá, se han tenido que hacer opciones que a unos les gustarán y a otros no. Optar es necesario en el conocimiento para proseguir líneas de investigación que, tanto por sinceridad personal como por limitación también personal, deben ser arriesgadas: *audaces fortuna iuvat!* La fortuna ayuda a los osados, es aliada del saber ya que su desarrollo no es ni lineal ni continuo: el saber da saltos. Hay que reconstruirlo y puede, entonces, dar una imagen de continuidad y casi de monotonía. Pero su logro es una aventura que implica hacer valoraciones arriesgadas. Implica hacer, como ha señalado Arana en su obra *Los sótanos del universo* (Arana, 2012: 23-24), una «epistemología del riesgo».

Pretendo mostrar cómo ha surgido una estructura tan compleja como la subjetividad humana. Compleja y delicada puesto que muchos humanos, aun poseyéndola, no logran desarrollarla existencialmente ni encajar armónicamente sus partes en el equilibrio en el que se dice que se ha alcanzado la madurez y la salud psicofísica. En este contexto afirmo que el ser humano no puede entenderse solo desde un punto de vista especulativo. Las veces que se ha intentado describir la estructura humana independientemente de la experiencia ha acabado siendo demasiado estrecha y ha dejado fuera a muchos individuos que la historia ha ido incorporando a medida que la noción de humanidad se ha ampliado. Por ello no hay que construir especulativamente la humanidad sino aceptar lo humano tal y como aparece en su mostrarse empírico.

Por motivos distintos, más epistemológicos que prácticos, tampoco debe dejarse el análisis de lo humano al «hecho» humano. También los datos son demasiado particulares para explicar las diferencias sin que exista una teoría que los valore. Hoy existe una enorme cantidad de ellos en paleoantropología, antropología sociocultural y en psicología evolutiva humana, pero ¿cómo concluir una teoría sobre el lenguaje o el nacimiento de la psique? Esa explicación no puede darse completamente a

partir de la experiencia porque entonces careceríamos de teoría alguna que guiara la búsqueda de los datos. Los filósofos de la ciencia se han esforzado en los últimos cuarenta años en desmontar el argumento positivista según el cual toda teoría se corresponde exactamente con un conjunto dado de experiencias y nada más que con ellas. La ciencia necesita de la experiencia como fuente, pero va más allá si no quiere hacerse explicativamente pétrea. Necesita de principios teóricos que aviven la relevancia de los datos. Tiene que explicar cada vez más en el esfuerzo incesante de avanzar un poco en nuestra comprensión del universo, de la vida y del ser humano. Asumiendo la condición finita de la ciencia se reduce la gravedad del llamado «problema de la inducción». La teoría se plantearía así, además de como valoración de hechos, como programa de investigación que se atreve a proponer metas más allá de los acontecimientos con la finalidad de probarse a sí misma y de acrisolar sus propias interpretaciones.

Teoría y experiencia tienen que conjugarse. Pero ni la filosofía es especulación ni la ciencia, dato objetivo. Ambas se requieren una a otra de tal forma que, en el conocimiento de frontera, sus límites se difuminan y les es permitido colaborar trascendiendo los terrenos administrativos que se esfuerzan por parcelar el conocimiento en áreas que se han mostrado estériles para contenerlo. En ese sentido cabe decir que existen muchos datos sobre lo humano, pero que posiblemente esos datos no cuenten con una filosofía a la altura de las circunstancias. En los últimos años han proliferado libros de divulgación que han hecho interpretaciones fantasiosas de lo humano partiendo de descubrimientos muy pequeños. Es tarea de la filosofía llamar a la calma y augurar un buen porvenir a la antropología si sabe derivar, por apelación a la lógica, las conclusiones adecuadas de los hechos adecuados. Es, por ejemplo, imaginativo decir que el neandertal tenía lenguaje porque así se deriva de la estructura de su hueso hioides. O que tenía sentimientos religiosos y creencias en el más allá porque enterraba a sus muertos. Hay que partir de un panorama más amplio tanto para el lenguaje como para la religión que haga creíbles la naturaleza antropológica completa de esos datos: ampliarlos al conjunto total de sus condiciones de aparición. Ni datos ni teorías faltan para ello, pero hay que dar a cada una de ellas su lugar en la construcción del saber.

Hay que ofrecer, en una mezcla de teoría y dato, una idea del origen de lo humano que componga un marco suficientemente amplio. Ciertamente tendremos que acudir a su origen biológico porque el ser humano es un animal. Pero no es un animal más. Ninguno lo es. Aunque al menos se concluyera que es tan especial como los otros, me empezaría a dar por satisfecho ya que parece que su singularidad se quiere diluir en los medios de comunicación y en las publicaciones divulgativas mien-

tras que se dispara la importancia de los grandes primates, de los delfines o de los cuervos. Sostener eso es tan injusto para el hombre como para los grandes primates ya que así se desdibujan unas fronteras que podrían estar claras si por una vez se insistiese en lo que nos separa y no solo en lo que nos une; si por una vez se buscara establecer la división más que la confluencia: la diferencia más que la evidente unidad en la que coincidimos. El ser humano es un animal que posee una estructura que está llamada a la realización existencial como individuo específico dentro de una comunidad universal que —como sujeto ético— está encargada de cuidar del resto de los seres del mundo. Y las condiciones que permiten eso son más enjundiosas de lo que a primera vista podría parecer. El libro gira en torno a sus especificidades, a cómo se origina una estructura viviente particular en su diferencia con el resto de los seres vivos. Aspira a comenzar a responder la pregunta por la génesis humana. Textos que traten la cuestión hay ya suficientes, pero espero que al final se vea que el punto de vista global con que se la aborda aquí justifica su existencia en el mercado editorial como material para seguir pensando. La estructura de la subjetividad humana ha necesitado de millones de años para formarse. Y no solo consiste en un perfecto ajustamiento superviviente a su medio, sino en una separación de él que posibilita crear técnicas que lo hacen trascender de un lugar concreto y le dan potencias para sobrevivir en muchos ambientes *a priori* inhóspitos. No solo la supervivencia es la clave de su éxito sino el conocimiento de la objetividad y que pueda emplearla para bien y para mal. Además de la conciencia técnica o la conciencia especulativa, el ser humano está siendo caracterizado por numerosos autores por su conciencia ética. No solo por hacer aviones o ciencia se conoce al ser humano. También porque es el único que puede hoy por hoy hacerse cargo del mundo en un proyecto que salve al propio mundo o, en caso contrario, condenarlo a su desaparición. Y eso no puede esperarse de otras especies. Tampoco de las especies de primates ya que, lamentablemente y de forma contraria al humano mismo, están al borde de la extinción. Esa esperanza recuerda al mito de Pandora, que es como concluye la visión del ser humano que tuvieron los iniciadores de Occidente: un ser que necesita de la técnica del fuego para sobrevivir puesto que es un animal indeterminado; una técnica que le es robada a los dioses y que aparece como la chispa divina de su inteligencia; una técnica que puede ser destructora pero que, si el hombre abre los ojos, puede utilizar para el cuidado universal, para la esperanza en un futuro mejor.

Esta obra tiene un conjunto de supuestos que necesitan hacerse explícitos para no crear malentendidos. Quiero dar liebre por liebre... o gato por gato. El primer supuesto es que no comparte la hipótesis reduccionista que puede lícitamente derivarse del darwinismo. Pero el



darwinismo es mucho más que eso y admite otras posibilidades no reduccionistas, como ha puesto de manifiesto T. Nagel en su obra *La mente y el cosmos* (2014). Mis planteamientos son diferentes de los del filósofo norteamericano porque quieren construir teorías alternativas al materialismo naturalista, pero coinciden en lo esencial con la *pars destruens* que realiza ese libro: hay hipótesis tan válidas como la naturalista que pueden derivarse de la teoría de Darwin para hacer a su vez una teoría omnicompreensiva —filosófica— del universo.

El segundo supuesto es el realismo: la mente es capaz de derivar reglas, normas y valores de los hechos que observa y hacerlo con objetividad. Si aplicamos esa tesis al mundo de la antropología, se quiere decir que este libro no comparte las tesis del relativismo cultural. Difiere de la filosofía que admite que toda cultura y toda expresión humana es relativa... menos la filosofía relativista que sostiene esos argumentos y que es también un producto cultural. El relativismo, y la irreferenciabilidad cultural que sostiene, comportan posiciones ontológicas y éticas que impiden la búsqueda de un panorama metacultural sin el que no se puede establecer una objetividad universal. En el campo ético, además, esa posición contempla el valor absoluto de la cultura sobre las personas que lo componen y justifica políticas que hacen sufrir a aquellos que las forman. Doy prioridad a las personas sobre las culturas y sostengo una filosofía derivada de la objetividad humana que es compatible con el reconocimiento de lo que podríamos llamar ahora su «dignidad», dejando para un punto posterior —el final— la justificación de qué puede significar eso. Asumo que es posible la búsqueda de un programa metacultural orientado hacia el establecimiento de una verdad objetiva sobre lo humano y sus productos culturales. Objetivo sin duda «inalcanzable», porque el ser humano mismo va siempre más allá de sus productos particulares. Se crea en la historia y saca de su espíritu cosas nuevas que lo hacen radicalmente inaprensible. El ser humano siempre estará «más allá» de lo que sepamos de él.

Un tercer supuesto es que la especificidad de lo humano difiere de la de los otros seres vivos. Parece una obviedad decirlo, pero no lo es ya que se viene intentando por parte de los programas naturalistas —y aquí sí habría que incluir la postura de Darwin en *El origen del hombre*— demostrar que la diferencia entre el simio y el ser humano es de grado y prácticamente irrisoria y no contempla un salto cualitativo. Las últimas tendencias biológicas pretenden eliminar la noción de especie estableciendo en su lugar un *continuum* aunque, al final, acaben concluyendo que algo de eso que llamamos especie hay. Esas investigaciones acuden para demostrar la continuidad simio-humano a la línea divisoria donde el culmen del simio se une a lo ínfimo humano. En esas fronteras creo que entramos en el atardecer en que todos los gatos son pardos.

Sostengo que la comparación debe hacerse no entre máximos de simios y mínimos de humanos sino entre máximos de los dos para que pueda verse no solo su confluencia sino particularmente su diferencia. O, al menos, me conformaría con ello, entre estándares de conducta medios que pongan de manifiesto lo que los simios pueden hacer en estado natural y los seres humanos suelen hacer en su estado cultural habitual.

Un cuarto supuesto es que se diferencia entre lo que el ser humano es y aquello otro que puede ser. Lo primero consiste en la posesión de los elementos de la subjetividad que de por sí nos constituyen como humanos. Hay una estructura de la subjetividad humana. Lo segundo implica una realización existencial que es muy compleja y que admite muchas modulaciones culturales y éticas. En ese sentido, distingo entre «ser» humano y «estar existencialmente realizado» como humano. Ambas cosas son diferentes: una obedece a categorías ontológicas que nos hablan de unos componentes cuya presencia nos hace humanos y que son los que nos confieren —adelanto ya mi posición— «dignidad»; otra incluye elementos epistemológicos y existenciales que hacen que la integración de esos componentes en una unidad dinámica y realizada se convierta en un hecho que nos hace tener o no tener «méritos».

Con estos cuatro supuestos voy a funcionar y solo voy a justificarlos de forma parcial. Se tiene que comprender que justificar completamente solo uno de ellos implicaría la totalidad de una obra de más envergadura. Esta no es una obra de fundamentos sino de valoración de las perspectivas actuales de los orígenes de lo humano, aunque como filosófica que es apunte a los fundamentos sobre los que esa valoración se sostiene. Diciendo esto, libre es el lector de seguir con la lectura pues dispone de la libertad de su tiempo para seguir mis argumentaciones o dirigirse a otros escritos que pueda considerar más provechosos.

La obra en sí obedece a un reto teórico: recoger el guante arrojado por el zólogo Desmond Morris en el prólogo al libro de Frans de Waal *La política de los chimpancés* (Waal, 1993: 14). Allí dice:

Aquellos que han intentado siempre colocar a nuestra especie en un pedestal acostumbran a buscar distinciones del tipo «blanco o negro» entre nuestras cualidades y las de los simios. Los seres humanos son artísticos; los simios no lo son. Los seres humanos construyen herramientas; los simios, no. Los seres humanos tienen lenguaje; los simios, no. Los seres humanos son políticos; los simios, no. No nos basta con ser mejores que otras especies en este tipo de cosas; para satisfacer el ego de los filósofos, la diferencia tenía que ser de todo o nada.

Después de decir esto, Morris continúa desmontando la teoría del filósofo antropocéntrico remitiéndose a sus experimentos para demos-

trar los principios estéticos del chimpancé, al descubrimiento de Goodall de que los chimpancés usan y construyen herramientas, a los experimentos de los Gardner por los que se enseñó usos lingüísticos a un chimpancé y al propio libro de De Waal en el que se expresa las relaciones políticas de los simios. Pero hay muchos otros que no colocan al hombre en un pedestal sino que, poniéndolo en continuidad con la naturaleza, piensan que las distinciones que hacen los gradualistas corresponden a un uso metafórico e impropio de «estética», «herramienta», «lenguaje» y «política» y que sí existe —contrariamente a ese uso— una diferencia de todo o nada en sentido propio. Examinar esta idea requiere no frases lapidarias sino un análisis detenido. Toda la obra, como ya se ha dicho, quiere exponer las bases de ese análisis para postular que en el ser humano se da una novedad tan grande respecto de los animales como de la planta al animal. Ya se sabe que las fronteras son borrosas y confusas —entre la planta y el animal también lo son— pero la mejor de las pruebas es la frase «por sus obras los conoceréis». Además de referirnos a la evidente diferencia en hechos culturales se propone un análisis conceptual en el que se muestre el uso que se le da a esos complejos términos.

Sin nombrarlo, el propio Frans de Waal responde a Desmond Morris diciendo:

En cada uno de estos ámbitos [herramienta, lenguaje y política], los primates no humanos demuestran estar dotados de una enorme inteligencia, aunque no asimilen la información del mismo modo que nosotros. Por ejemplo, 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. Pese a esas limitaciones, no veo por qué hemos de evitar etiquetas como «cultura de primates», «lenguaje simio» o «política de chimpancés», siempre y cuando esa terminología señala similitudes fundamentales, sin que en ningún momento se postule una *identidad* entre la conducta simia y la humana (Waal, 1997: 272).

Es tarea nuestra aclarar filosóficamente aún más esa posición.

La estructura de la obra cuenta con seis capítulos. Uno dedicado a Darwin como marco introductorio. Otros cinco a la morfología, la cultura, las emociones, el intelecto y la voluntad en el ser humano. A lo largo de ellos contemplaremos la emergencia de la naturaleza del hombre en su diferencia específica. En esa diferencia, las categorías de natu-

raleza y de mundo son esenciales para contemplar la unidad de lo humano junto con las pluralidades que le son propias. La naturaleza es el entorno en el que el ser humano aparece; el mundo es el conjunto de mediaciones que crea y que le separan de la naturaleza.

En el primer capítulo se hace un recorrido somero por la historia de la teoría de la evolución. Se destacan sus antecedentes, su formación madura con Charles Darwin y las derivaciones —ampliaciones y cambios— que ha tenido desde que el naturalista inglés la formuló en 1859. En el capítulo se expone la capacidad de la teoría de explicar una gran cantidad de fenómenos con mecanismos aparentemente sencillos. Tiene las virtualidades de las grandes teorías científicas. Pero una cosa es la teoría biológica de la evolución y otra la formulación de una filosofía de la evolución que quiere aplicar los mecanismos que funcionan en un ámbito de realidad a todos los demás. Una cosa es la biología evolucionista y otra el paradigma omnicomprensivo evolucionista. Uno es ciencia, el otro es filosofía. Uno tiene suficientes bases empíricas, el otro es un programa de investigación a desarrollar experimental y especulativamente. Los planos no deben confundirse.

El segundo capítulo se enfrenta a la determinación de la morfología humana. Es obvio que en la formación de la corporalidad humana influye —en una relación dialéctico-reflexiva— el orden cultural. Pero debido a las limitaciones de nuestra comprensión es conveniente separar esos procesos por mor de claridad. En ese sentido destacan en el ser humano la presencia de los fenómenos del bipedismo y de la posesión de un instrumento como la mano. Determinar ambas características y explorar sus consecuencias es una tarea esencial para aclarar notas que caracterizarán lo humano en su proceso de desarrollo. El capítulo está comprometido con la «génesis» de la corporalidad humana y, por ello, presenta en síntesis un breve esbozo de las diferentes especies de homínidos que pueden hoy por hoy decirse que forman parte de nuestra historia evolutiva.

El tercer capítulo gira en torno a la aparición y desarrollo de la cultura humana. En él se determina lo humano en sus diferentes expresiones simbólicas de técnica, norma y conocimiento teórico expresado en lenguaje. La explicación de cada uno de esos puntos interesa por las relaciones que puede tener con diferentes tipos de culturas o preculturas animales. ¿Cuándo una técnica, una norma o un tipo de comunicación es humano? En ese campo la polémica está servida y hay que ir con bastante cuidado para ser precisos porque, en concreto, una de las acusaciones que se ha hecho a los defensores de un salto esencial ha sido su precipitación por determinar la diferencia más característica entre primate y humano en aspectos que después la investigación empírica ha demostrado que no eran tales: primero la diferencia está en el uso de herra-

mientas, después en la construcción de herramientas, luego en otras que han llevado así a... fiasco tras fiasco. Posiblemente la precipitación se deba a una falta de finura filosófica además de carencias de tipo observacional. Y es que el abismo es tan grande en algunos aspectos que se presume con un optimismo desmedido que se puede encontrar fácilmente la distinción. Es una presunción que se paga con el descrédito de la teoría global que lo sostiene.

El cuarto capítulo versa sobre la emotividad y sus orígenes biológicos, así como las derivaciones culturales que ha tenido. La emotividad tiene originariamente una finalidad de respuesta ante estímulos del medio y, en consecuencia, sus expresiones pueden reducirse a esa función. Para el estudio de esas expresiones se ha acudido a diversas fuentes, comenzando con el magnífico libro que Darwin dedicó al tema. Dentro de la cuestión, y precisamente por cumplir funciones en su mayoría biológicas, puede decirse que existe una universalidad en la expresión humana del sentimiento aunque exista también una variación reforzada por la cultura a la que se pertenezca. Ahora bien, en el propio capítulo se admite que también en el ámbito de la emotividad hay diferencias esenciales entre el ser humano y el resto de mamíferos: se sostiene que hay emociones propiamente humanas que son reflejo de una intencionalidad consciente determinada, así como de un ejercicio también determinado de la libertad.

El capítulo quinto es esencial al tema que nos ocupa porque desde antiguo se ha sostenido que el intelecto es una facultad «superior». Cumple funciones evolutivas, sirve para sobrevivir en un uso práctico de la inteligencia teórica, pero no queda reducido a ellas ya que el «uso» de los materiales se convierte en búsqueda de la objetividad que da lugar al conocimiento abstracto y que hace nacer, entre otros fenómenos, a la ciencia y al conocimiento humano en general. Justifica lo «inútil» del saber puro. El conocimiento de la objetividad transporta, además, a lo humano al ámbito de la ficción. El conocimiento no se limita a las cuestiones del mundo de lo real sino que se abre a universos alternativos en los que puede vivir: no solo lo real, sino la posibilidad de realizar lo utópico o la visión de lo imaginado fantasioso en lo que se puede habitar lúdicamente. En ese conocimiento consciente se lidia también la estructura de la subjetividad y la configuración de lo que podríamos llamar —y se ha llamado— una «existencia auténtica». El ser humano, por decirlo así, se la juega en la interpretación que hace de sí mismo. De esa forma abrimos el panorama de lo humano a la fenomenología existencial y a la hermenéutica. En ese capítulo pasamos de la consideración de los programas naturalistas de lo humano a la «comprensión» que de lo humano construye la ciencia social y, en especial, el conocimiento que la antropología filosófica hace de él.