

«HABER» Y «DEBE» EN *ORÍGENES DEL HOMBRE*.

José Domingo Vilaplana Guerrero
Universidad de Sevilla

Resumen: El presente ensayo evalúa los aciertos y deficiencias de *Orígenes del hombre*, especialmente su crítica al reduccionismo naturalista y su posición respecto del objetivismo gnoseológico.

Palabras clave: ser humano, animalidad, trascendencia, multidisciplinariedad.

«Plus» and «minus» in *Origins of man*. The singularity of human being by Francisco Rodríguez Valls.

Abstract: The present essay assesses the successes and deficiencies of the *Origins of man*, especially his criticism of naturalistic reductionism and his position regarding the gnoseological objectivism.

Keywords: human being, animality, transcendence, multidisciplinary.

Recibido: 1 de septiembre de 2019. **Aprobado:** 15 de noviembre de 2019.

Me ha parecido oportuno traer a un seminario bibliográfico y monográfico como el que hoy nos convoca una lectura balance del texto objeto de nuestro análisis y discusión: *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano*, del profesor Rodríguez Valls. Así, mi intervención, a imitación de los viejos libros de contabilidad, está dividida en dos partes, la del «Haber» y la del «Debe», de las que pende finalmente una coda en la que me permito señalar, ahondando en el «Debe», otros elementos para la discusión, habida cuenta de su carácter polémico y del interés que tales asuntos despertan en este lector.

1. «Haber»

El título de la obra ya expresa la idea directriz que enhebra cada una de sus instancias: el ser humano es una realidad abierta y en marcha, resultado de la integración de diversas facetas y dimensiones no reductibles entre sí; se trata de un ser vivo, pero con unas peculiaridades *adquiridas* que le convierten en un ser singularmente distinto del resto de los vivientes: *alguien*

—no *algo*—, en tanto individuo y en tanto especie, en permanente realización.

Esa condición de ser *alguien* es la que expresa la noción de *sujeto humano*, es decir, de subjetividad autoconsciente (libre, moral y creativo): una realidad diferenciada del resto de lo real vivo en virtud de lo cual el ser humano ha superado la frontera de ser *algo* para alcanzar la condición autoconsciente de ser *alguien*. El autor, asido a la certeza de esta *esencial* diferencia, enseguida expone, en un ejercicio de honrada clarificación y juego limpio intelectual, lo que él llama “supuestos” (pp. 18 y ss.): cuatro principios que sustentan todo el discurso argumental. Por su condición de “supuestos” deliberadamente asumidos y por su condición de principios que requieren justificación, yo los identifico como *hipótesis*. Dichas hipótesis configuran una posición de partida netamente enfrentada a la que en la actualidad inspira la concepción dominante de lo humano, marcada por el paradójico afán de desintegrar y reducir para comprender en términos explicativos. En su «Haber», pues, hay que consignar esta virtud de la honradez unida al valor de posicionarse contra los dogmas laicos más extendidos. Tales cuatro hipótesis son las siguientes: 1. Hipótesis óptica: contra el reduccionismo naturalista, la irreductibilidad de lo humano; 2. Hipótesis epistemológica: contra el relativismo cultural y antropológico, la objetividad cognoscitiva; 3. Hipótesis antropogónica: contra el *continuum* biologicista, el hiato humanista: el ser humano como algo nuevo, con una singularidad insolapable con, e inequivalente a, ningún otro ser; y 4. Hipótesis trascendente: contra la identificación ser-existir, característica del resto de lo viviente, que agota su ser existiendo, la distinción categorial entre la realidad ontológica humana, su ser, y su realización existencial: el ser humano como proyecto y como apertura trascendente.

El hecho de su no reductibilidad, ni a materia ni a instinto, es lo que para el autor reclama la integración de una multiplicidad de saberes que posibilite (si es que ello fuera factible) la necesaria síntesis comprensiva de lo humano; una síntesis que no renuncie a reconocer como real y como humano nada de lo que algunas ciencias, ya sean naturales, humanas, sociales

o económicas, y en función de sus limitaciones metodológicas y epistemológicas, o bien niegan, o bien soslayan e ignoran, o bien redefinen y adulteran. Pero el autor pretende ir más lejos: reivindica una hermenéutica objetiva para la *comprensión* de lo humano, del ser humano; por tanto, no se trata estrictamente de una síntesis interdisciplinar, sino de un paso abiertamente *creador* de esa objetividad comprensiva. La ambición de su propósito, que consigno como «Haber» en esta incompleta contabilidad, queda expresada desde muy pronto: “Pretendo mostrar *cómo ha surgido* una estructura tan compleja como la subjetividad humana” (R. Valls, 2017: 16); “El libro gira en torno a sus especificidades [las humanas], a *cómo se origina* una estructura viviente particular en su *diferencia* con el resto de los seres vivos” (R. Valls, 2017: 18). Destaco de estas citas los sintagmas *cómo ha surgido* y *cómo se origina*, en alusión a la *diferencia*, para enfatizar el alcance y las pretensiones del autor, lo que tomo como un ambicioso proyecto de investigación que excede las posibilidades, y en buena medida los resultados, de esta obra.

Metodológicamente, el autor considera más fructífero para satisfacer la aspiración comprensiva *señalar* y *enfatizar* no tanto los parecidos entre lo humano y lo animal sino las diferencias; ahí, en la observación enfática de las diferencias, es donde apreciamos su singularidad. Adopta, pues, el autor una perspectiva de vista de pájaro, una perspectiva panorámica, aérea, desde la que se hagan visibles con nitidez las diferencias, como cuando avistamos desde el avión la costa o el mapa completo de un territorio, que quedaría invisibilizado si lo transitamos a pie. A pie, literalmente, desaparecen los contornos, las grandes figuras parecen no existir a falta de líneas claras que las demarquen; desaparece el bosque en un abigarramiento de árboles y maleza.

Así, en la obra de Rodríguez Valls encontramos avistados los grandes territorios que abocetan lo humano: su dimensión biológica, su dimensión cultural, su dimensión corporal-emocional, su dimensión intelectual, sus dimensiones volitiva, libre, ético-moral, consciente y autoconsciente. Todas

estas dimensiones, integradas, facultan al ser humano para ejercer de dueños de sí mismos, trascenderse y dignificarse como humanos, es decir habilitarse como *alguien*. Esta visión del ser humano y de cada ser humano induce al autor a manifestar que “no es un animal más. Ninguno lo es” (R. Valls, 2017: 17), contra lo que pretende el paradigma omnicomprendivo evolucionista, en tanto filosofía nacida a remolque del evolucionismo biológico, de filiación darwinista. El autor es taxativo en este punto: uno es ciencia — el evolucionismo biológico—, lo otro es filosofía —el paradigma omnicomprendivo evolucionista. Esa crítica al evolucionismo como paradigma y como programa de investigación filosófica le sirve al autor para irse adentrando en las arenas movedizas de su hipótesis epistemológica, postulando un realismo objetivo que, debo decir, no queda a mi juicio suficientemente avalado teóricamente, pero que es computable en la contabilidad del «Haber» por cuanto reclama una alternativa teórica al relativismo subjetivista, y aún más: a la ideologización dogmática que aqueja a la actual comprensión naturalista, y en ocasiones filosófica, de la realidad humana. Pero la posición del autor es muy discutible, y creo que constituye uno de los puntos más sensibles de la obra, en la medida en que también lo utiliza para polemizar sobre la pretendida inexplicabilidad de la conciencia, tesis defendida por Juan Arana, desde la que se permite sugerir su propuesta de una hermenéutica objetiva.

Por lo demás, consigno en este cómputo de *haberes* el carácter eminentemente descriptivo y enfático de la obra que comentamos, antes que explicativo, sobre todo de los aspectos que configuran la singularidad humana. Sé que el autor ha pretendido ser también analítico y explicativo, pero en mucha mayor medida ha sido descriptivo y comprensivo: antes que explicar lo humano ha hecho un dibujo comprensivo de ello. Aún menos ha pretendido *justificar* la misma existencia del ser humano, algo sobre lo que hablaré más tarde. Se trata de una obra para pensar, mucho antes que para informarse o simplemente para leer movido por un interés superficial. El lector ha de estar muy familiarizado con los problemas que el autor aborda y especialmente con los que se suscitan desde sus propias tesis. Lamento

decirlo, mucho me temo que esta obra no pueda, ni deba, convertirse en un *best seller*. Pero eso creo que la engrandece y justifica la atención que le estamos prestando.

2. «Debe»

Vamos entrando en la parte de mi intervención que considero más importante: la dedicada a discutir algunos de los puntos sensibles de la obra, y de las tesis que el autor sostiene. Son muchos, pero por motivos de tiempo me voy a centrar en dos, vinculados a dos de las hipótesis de partida, pero que inevitablemente afectan a la totalidad de la obra. Me refiero a las hipótesis óptica y epistemológica.

Está claro que el ser humano “no es un animal más”, pero la cuestión es si con esa expresión se pretende sugerir que el ser humano desborda el molde de la animalidad, o no; y en caso afirmativo: qué es ese otro algo no animal en que se desborda, o de donde proceda, si es que ello (*ese otro algo*) preexiste. Es más. El autor habla de una tendencia antropogenética, y se pregunta incluso si esa tendencia no preludia a la propia conciencia (p. 26): ¿significa eso que desde el origen de la evolución opera algún principio teleológico, o ella misma está así concebida, para instruir el surgimiento de *Homo sapiens*? Cualquier otro animal sí parece ser “uno más”, a pesar de sus singularidades, aunque aprenda y luche por la vida en virtud de su aprendizaje y su instinto. Pero el autor dice que no es el caso del ser humano. Y el hecho de no ser uno más lo ilustra identificando, señalando aquellos rasgos no apreciables en el resto de los animales; por ejemplo: el ser humano es emocionalmente distinto al animal; el ser humano es consciente hasta la autoconsciencia; es productor y creador de nuevas realidades, las realidades culturales, que lo redimensionan como un ser capaz de trascenderse, porque tales realidades culturales lo transforman. El autor parece incluso avecinar trascendencia a espiritualidad; no lo manifiesta explícitamente, y no sabemos si el autor quiere decir que el ser

humano se espiritualiza progresivamente en un proceso de culturación creativa o ya cuenta de origen con esa nota singular. La cuestión no me parece ni fácil ni baladí, pero lo que ahora importa es darnos cuenta de que, enfatizando sus singularidades, si de un animal se trata, por todo lo dicho, se parece muy poco a los animales; un animal cuya animalidad fuera sólo su apariencia: cuerpo y fisiología, que no es poco, pero no es todo, puesto que lo específicamente humano, que sería esa capacidad de trascendencia o esa espiritualidad, no lo encontramos en los demás animales en ningún grado, ni lo podemos explicar como explicamos la fisiología animal; ¿o sí? He ahí el debate con el naturalismo y su intolerable reduccionismo ontológico. Por parecerse poco, el hombre al animal, ha perdido hasta el instinto (‘‘sustituido por una fuerte capacidad de aprendizaje’’), como de un modo algo temerario afirma el autor, cuya psique —sigue diciendo, también temerariamente— ‘‘nace y se desarrolla’’ con la experiencia y ‘‘con su propio ingenio’’ (pp. 65, 66), pero que originalmente está desnudo. Pero, ¿cómo va estar desnudo si es un animal, si tiene un cerebro y en él existen unas estructuras y unas rutas neurales que definen su modo de ser y existir básicos, y que son producto de la evolución biológica, como una y otra vez reitera el autor?: ‘‘el ser humano es un animal y, sobra decirlo por redundante, un ente biológico producto de la evolución’’ (p. 104).

El autor dice muchas cosas a lo largo de su obra, y todas ellas tienen la virtud de invitar al lector a repensarlas, a someterlas a una concienzuda crítica. Entre todas esas cosas que dice, también con cierta reiteración, leemos esto: ‘‘El problema está precisamente en comprender la naturaleza de la racionalidad y de la afectividad sin caer en dualismos que hagan esa articulación aún más difícil’’ (p. 109), o esto otro: ‘‘el cuerpo no es un instrumento de algo separado. Hay que descartar en consecuencia todo dualismo’’ (p. 127). Pareciera que el dualismo fuera la pieza a abatir, o una de ellas, junto con el reductivismo, el relativismo y la soberbia explicabilidad científicista;

pero ni el dualismo es necesariamente platónico o cartesiano, ni puede negarse porque complique las cosas¹. El dualismo es otra hipótesis, y no necesariamente adscrita al platonismo o al racionalismo cartesiano. No alcanzo a entender por qué no es aplicable la misma censura reductivista que hacemos del naturalismo fuerte (simplemente porque niega la existencia de lo que no puede explicar) al empeño monista; ¿por qué no es negar el dualismo una forma de reductivismo filosófico?, ¿simplemente porque el dualismo, además de complicar la explicación naturalista, dificulta una comprensión de lo humano incompatible con la hipótesis evolucionista? ¿Por qué no introducir entre las hipótesis de trabajo filosófico, en tanto hipótesis, la hipótesis teológica, si de lo que se trata es de conquistar una comprensión “interdisciplinar”? El autor, ante esta dificultad de conciliar animalidad humana y trascendencia, hace auténtico equilibrismo intelectual: 1. Asume el evolucionismo, pero sin incompatibilizarlo con otras concepciones, no explicitadas, que avalen de raíz la singularidad del ser humano; 2. Defiende un monismo natural, pero sin renunciar a una forma de trascendencia, vía libertad, autoconsciencia y cultura, que no se sabe muy bien a dónde llega a parar, y aún menos de dónde viene; 3. Niega que la conciencia sea una exaptación (p. 138) y afirma que está en el hombre “desde sus mismos comienzos y hace del hombre un ser diferente” (p. 138), pero insistiendo en que lo que separa al simio del humano es un abismo, pero *sólo* un abismo, evitando un señalamiento más radical de la diferencia porque hasta ahora todos esos intentos han resultado fallidos; y 4. Hace auténtico equilibrismo intelectual para enfatizar que el ser humano busca de forma natural la verdad (y en eso no creo que esté pensando ningún animal) pero deslizando, acaso retóricamente, la sospecha de si no estaremos “apelando con la verdad a una querencia transbiológica” (p. 133). ¿Cómo? ¿Es natural la búsqueda de la verdad o es una querencia transbiológica? ¿Nos salimos de la naturaleza con esa pretendida querencia?, ¿no?, ¿sí?, ¿hasta

¹ Del mismo modo, no puede cuestionarse la explicación naturalista por ser pretenciosa, ambiciosa o incurra en el pecado de soberbia. La explicación naturalista podrá ser cuestionada desde sus propios límites epistemológicos y lingüísticos, pero no por ser invasiva o despótica.

dónde? Pero es que todo en el ser humano, en cuanto humano, resulta ser distinto de lo animal; distinto, no parecido o gradualmente diferenciado; lo parecido o gradualmente diferenciado no es humano, es animal. Se dice de la conciencia que es un *salto*, y de la libertad, “parafraseando a Tomás de Aquino”, se dice que “no anula la naturaleza, sino que la trasciende” (p. 129). Eso se entiende en Tomás de Aquino, que era inequívocamente dualista, pero no es fácil de entender desde las coordenadas que establece Valls, porque Valls no saca al ser humano, a pesar de su incomparable singularidad, de la animalidad. Y ello a pesar de que asegura que “No es fácil resolver el misterio de qué pasa en la naturaleza sin una inteligencia que dirija el proceso” (Cap. 1), y que “El hombre no es una especie *más* entre otras especies puesto que su advenimiento trastoca toda la realidad” y se apropia de ella. Ciertamente, qué extraño animal, un animal ético, consciente y sabedor de su misión. Se dice también, por esa línea, que el ser humano es un ser creativo y religioso, y moral, y se recurre a varias citas del Nuevo Testamento, pero ¿qué significa esa apelación religiosa en un animal?, ¿que la especie humana tiene esa manía, le da por trascenderse por la vía de su creatividad libre, exigencia de su inteligencia, pero de ahí no pasa la cosa, de ser eso, una singularísima marca de especie? Quiero decir: ¿todo esto sucede, incluida su dignidad trascendente, dentro del molde amplísimo y elástico de la animalidad humana, pero ni una micra más allá de ella? Me consta que para el autor esa verdad que el hombre busca está en otra dimensión, o emana de ella..., pero no lo dice, no introduce la hipótesis teológica desde la que pudieran entenderse —que no explicarse en términos científicos— esas singularidades no animales, que de ser tales mutarían al ser humano en algo ontológicamente distinto de un animal, por muy sofisticado que fuera. En su defecto, desatendida la hipótesis teológica, el hombre no difiere demasiado de un globo aerostático, un ser inflado de inteligencia que cree levitar y elevarse sobre su animalidad, pero sólo eso; y —icuidado!— si la abandona es que la ha llevado demasiado lejos, hasta el aniquilamiento transhumanista y posthumano. Pienso que el trabajo de Rodríguez Valls, y la intención que lo ha movido, no puede sintetizarse en la pretensión de

ilustrar de un modo personal la idea de que el ser humano es un animal muy distinto, tanto que parece que no lo es, habida cuenta de sus singularidades, pero que, contra todas las apariencias significativas, no es más que otro producto de la evolución. Algo falta en su comprensión del ser humano que el autor nos hurta.

Sin embargo, el autor insiste en la facultad humana de conocimiento real de una verdad que le excede, y no sólo eso, sino que le condiciona en cuanto toma consciencia de ella, para cuya consecución reclama y defiende un pretendido objetivismo hermenéutico. Unas palabras más sobre este asunto y voy terminando.

La misma carencia que detecto en la comprensión que Rodríguez Valls nos ofrece del ser humano circunscribiéndose sólo a las cuatro hipótesis de partida, la misma carencia, digo, aprecio en su *hermenéutica*: no queda claro ni cómo accede a la verdad (se habla de ficción, de analogía, de riesgo, de límites) ni qué verdad busca (una cosa es hablar de la verdad y decir que el hombre la necesita, o que no se conforma con menos: algo, por lo demás discutible, y otra concretar qué se busca y cómo se busca; y tampoco es solapable verdad con objetividad); a veces pareciera que pretende equiparar su hermenéutica en capacidad explicativa, y en objetividad, a la ciencia natural, y a veces parece pretender superarla por su capacidad comprensiva. El capítulo 5 es el capítulo de la polémica. Entiende el autor que hay que poner a la ciencia, dice, “en su sitio”, incluso afirma que la ciencia natural está agotada o no resulta tan fructífera como antes (p. 138); en cualquier caso, que no puede pretender monopolizar el conocimiento de lo humano. Afirma Valls que “también al saber le corresponde orientarse en las cuestiones últimas y en esa medida, ya ha pasado el momento en el que la ciencia natural era el único modelo de conocimiento” (p. 157). Cuidado con esto, porque no es fácil fundamentar una hermenéutica objetiva, no relativista y consensuable. Pero el problema no es tanto proponer una alternativa a la ciencia, sin confundir la realidad con el deseo, sino asumir la limitación que impone la finitud humana. En torno a este problema surge el debate con

Juan Arana; es un debate en torno a la objetividad, la explicación, el entendimiento y la comprensión. Está claro, a mi modo de ver, que la explicación científica es limitada y reductiva porque sus presupuestos lo son y porque la racionalidad a que se atiene la ciencia también lo es; por eso la hipótesis teológica no cabe en el laboratorio. Pero su ausencia también limita la propuesta de una hermenéutica de la realidad plena, del sentido y de la orientación del ser humano; sin ella estamos limitando la posibilidad de entender y aún menos justificar la propia singularidad de lo humano inscrita en su animalidad. Es más: hurtar la hipótesis teológica en la concepción de modelos comprensivos del ser humano y de su sentido en el cosmos, no sólo en nuestro planeta, abre la puerta de par en par a otra hipótesis, la transhumanista (ya se ha dicho, y el autor no es ajeno a ello); *de par en par* quiere decir aquí *sin contestación* desde una teoría realmente alternativa, y no que bacile en un equilibrismo a la defensiva.

El autor, quizá sin advertirlo, y desde luego contra su intención, aboceta un ser humano que es tanto más humano cuanto menos animal, y asumiendo su finitud y limitación animal asume el carácter incompleto y parcial de su comprensión, de ahí su ficcionar relatos desde los que se desvele alguna verdad. Pero ¿qué verdad?, ¿universal, absoluta, trascendente?, ¿explicativa, comprensiva, justificativa? No creo que podamos considerar que hemos explorado todas las aristas del problema de la singularidad humana, que es el problema de la condición humana, sin atrevernos a cuestionar de raíz la supuesta animalidad humana, por más que reclamemos una trascendencia a la postre casi intrascendente, pues a la hora de la verdad somos, con todas nuestras singularidades, no más que seres producto de la ciega evolución biológica *a la que se lo debemos todo*. Por el contrario, si la evolución no es ciega, dígame, y dígame por qué.

Coda. Otro elemento para el debate. Detecto una indisimulada tendencia por parte del autor a practicar el reparto de papeles epistemológicos, en un loable intento de clarificación, pero que a mi juicio levita en el limbo de

las buenas intenciones: hay que poner a la ciencia en su sitio, hay que hacerla consciente de sus limitaciones, nos dice el autor, como si ello pudiera provocar entre la comunidad científica un acto de contrición y una autolimitación de sus proyectos de investigación por ser demasiado ambiciosos y pretender usurpar lo que corresponde a otros dilucidar. En esta tendencia se aprecia, a mi entender, lo que llamo la *falacia interdisciplinar*: un modo como otro cualquiera de hablar todos a la vez, pero sin abandonar cada uno su propia lengua, y no llegar a entenderse, porque esas lenguas que hablan son distintas, intraducibles entre sí. Reconozco el valor del diálogo interdisciplinar entre usuarios de lenguas afines, que comparten en virtud de ello una misma base real, una misma objetualidad, si cabe una misma ontología. Soy mucho más partidario de la *multidisciplinarietà*: saber hablar distintas lenguas. Pero lo más doloroso es que tampoco a los pobres poetas les está concedido pretender convocar con la palabra la verdad: “La filosofía tiene como horizonte la verdad. La poesía no” (p. 156), afirma Valls categórico. Una vez más, ¡cuidado!, no sea que, por la vía de la voz poética, que no es sólo cuestión de palabras —éstas no son sino el eco de algo más alto, la poesía—, el hombre pueda conectar con la noticia de una verdad allende el mundo de los hechos que nos esclavizan y nos reducen, y entonces la comprensión vendría por una vía distinta a la explicación naturalista. En fin, qué divinamente complejo es todo.

José Domingo Vilaplana Guerrero
jdomingov@hotmail.com