

Crítica de libros

ESQUIROL, Josep Maria: *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Acantilado, Barcelona, 2018. 184 pp.

Lo más inherente a la vida humana es el amor, y con él el pensamiento; los dos hacen vibrar el mundo porque quien piensa y ama vive y genera vida. Esto es, para el autor de este libro, lo mejor de la vida humana, lo más genuino de ella; pero, en realidad, en el fondo de esta vida –que es vida personal–, cuando se vive con conciencia, intensidad y con todas las consecuencias, lo que queda es la bondad, que es algo penúltimo, pues siempre hay espacio para una bondad siguiente. Es la idea principal que recorre las páginas de este magnífico ensayo sobre la vida humana, escrito admirablemente por Josep Maria Esquirol, y que ha editado Acantilado, con el cuidado de siempre.

La penúltima bondad viene a ser continuación de *La resistencia íntima* (Acantilado, 2015), una llamada a no doblegarse ante las corrientes arrasadoras del tiempo presente, y que no deja de ser «amparo y esperanza en la generación» (p. 8). Resistir y generar –generar resistiendo– son actitudes clave para vivir, especialmente en los tiempos que corren.

Nueve capítulos configuran este ensayo sobre la vida humana, que comienza situando al hombre, poniéndolo en su contexto vital, presentándolo en su hacer cotidiano, donde tiene lugar la vida real. El ser humano vive «en las afueras» de un paraíso imposible, y *aquí* se desenvuelve como puede entre claridades y sombras, gestando palabras y pensares que a veces sólo son balbuceos, intuiciones, diminutos atisbos. Y en las afueras vive a la intemperie, lo que no le impide apreciar los fulgores del misterio, desconcertantes en ocasiones, pero edificadores siempre, pues se trata de pequeños destellos de vida que brotan en lo cotidiano. Y en lo cotidiano, en lo sencillo, se fija el autor, subrayando que «nos conviene muchísimo una renovada fidelidad a lo elemental y a lo concreto» (p. 18), debido a que en las afueras ya no se puede pretender ninguna plenitud. Josep Maria Esquirol invita así desde el principio a una «filosofía de la proximidad» y de la hondura, atenta a lo pequeño, tan desterrado de una cultura miope y decadente

como la dominante hoy, que trata de reducirlo todo a cuadros, a cifras, a datos.

Una vez «situada» la vida humana, Josep Maria Esquirol introduce la noción de «repliegue del sentir», que es en lo que consiste, en el fondo, dicha vida, al ser sentir que se siente a ella misma. Además, en este repliegue del sentir, que es su sello más propio, la vida se abre a tres experiencias fundamentales: la de uno mismo –el yo, un yo personal–, la del tú –la vivencia del otro–, y la del mundo. Experiencias todas ellas que «no dominamos ni controlamos ni digerimos» (p. 41) porque en las entrañas de cada una late la *infinitud-alteridad*. En estas experiencias clave reside la excepcionalidad humana, que no deja de ser sentimiento profundo de la singularidad de un yo, y por eso lleva a «decir “yo” sencillamente» (p. 45). Tres dinamismos corren parejos con las citadas experiencias centrales: el de sentir el propio placer de sentir, la vivencia de la vulnerabilidad –la propia y la ajena–, y la vivencia de la inteligibilidad, que lleva a cierto desciframiento del mundo en la lectura que hacemos de él. Placer, bondad y conocimiento protagonizan este triple movimiento, del que surgen «las dos palabras enaltecedoras de la vida» (p. 49): amor y pensamiento.

El deseo palpita en el fondo de la vida, y es generador de más vida en toda vida que sabe que lo es –que es vida–. Somos deseo, como decía Lévinas. Es el tercer capítulo del libro. Deseo con mayúsculas –igual que Lacroix distinguía entre el Deseo y los deseos–: el deseo de fondo –que nos constituye como seres humanos– y los deseos puntuales, que tantas veces nos desorientan. Porque la vida es amor a la vida, y el deseo profundo «tendencia a la intensidad» (p. 55); tendencia, pues, que se explaya, y que acarrea siempre el riesgo de la insatisfacción y la presencia de la carencia, tan inherente a la misma vida. Pues el deseo no es sino «la vida haciéndose» (p. 58) en serenidad y con mucha paciencia, y se dirige fundamentalmente a los demás, aunque no deje de vibrar tras él un gran anhelo de infinito.

Las afueras hacen presentir la imposibilidad del paraíso, al menos en ellas, pues se trata de un lugar sin centro definido. Josep Maria Esquirol destaca en este capítulo los aspectos problemáticos de la perfección –de un supuesto paraíso–, que son fundamentalmente el relativo a la pasión y a la sexualidad, el aburrimiento interminable, y una falta de pensamiento que se traduce en la superficialidad que a la larga habría de vivirse en un paraíso digamos que perfecto. Con san Agustín y santo Tomás, analiza el autor

la imagen y la realidad del paraíso, al tiempo que presenta profecías como la de Alexandre Kojève, que sorprenderá al lector poco conocedor de esta figura deslumbrante, ilustradora de una más de las muchas ironías de la historia. Y es que –concluye– «la plenitud imaginada es inhumana» (p. 84). Porque la existencia conlleva dificultades, las dificultades cotidianas del vivir, pues no existe «remedio» alguno para la vida. Además, tampoco nos podemos explicar del todo; pero lo importante no es tanto explicarse como curar las heridas, y esta sí es actividad principal del vivir.

Sin embargo, en las afueras, a la intemperie, se gestan la resistencia y el amparo, y el ser humano, aun en su peregrinar, busca ser feliz. La felicidad no es ningún estado de plenitud, sino caminar sencillamente por las sendas de la generosidad y la bondad, que siempre tienen que ver con lo pequeño. «Felicidad y generosidad son momentos de la misma melodía» (p. 95). «Todo se perderá –escribe Josep Maria Esquirol– pero casi seguro que el grosor invisible de un acto de generosidad supera al del manto de la tierra» (p. 96). Invita así al don y a la misericordia, y también a la autoestima, a un mínimo de posición y a salir de uno mismo en ese acto de trascendencia hacia el interior y hacia los demás que constituyen la bondad y la vida. Por eso no vacila en decir que la bondad es «la esperanza del mundo».

Al capítulo que versa sobre la felicidad sigue el que tiene por protagonistas a los dos árboles del Edén (el de la vida y el del conocimiento); dichos árboles están realmente en las afueras del paraíso. Y el pecado, otro protagonista del episodio del Edén, no lo sitúa el autor al principio de los tiempos, sino en la cotidianidad, en la base, al igual que la caída viene a ser más bien la arrogancia que aplasta y termina escondiendo la claridad de lo humilde. Es hermosa la imagen del árbol porque, en su verticalidad, une tierra y cielo, parecido a como los seres humanos estamos llamados a ser «juntura y enlace» (p. 108). De ahí que este hombre que vive en las afueras sea invitado a una obediencia que consiste esencialmente en no perder el vínculo, sobre todo los de la maestría y la amistad (p. 115). Una actitud que por fuerza ha de hacernos mucho más humildes.

La humildad, fiel aliada de la bondad, protagoniza el capítulo séptimo, que tiene como centro un encuentro imaginado entre Zaratustra y Francisco de Asís, con unas vacas de por medio, que escuchan con asombro al *poverello* cuando aparece el profeta nietzscheano. Francisco es el «mendigo voluntario» de *Así habló*

Zaratustra, y Josep Maria Esquirol imagina que, tras el encuentro fortuito entre las vacas, Francisco visita al profeta en su caverna, y que luego Zaratustra le devuelve la visita, acercándose hasta el convento de los frailes menores. Y los dos hablan de la alegría, «dulzura permanente, mezclada con cierta melancolía» (p. 143), que tiene que ver con el sentido de la vida y con la vida de los adentros, la vida espiritual. La vida espiritual no es, así, sino «cuidado por la pobreza del alma» (p. 144), pues el alma es pobre y esta pobreza es su riqueza.

La intensidad interior, ese vivir atento, consciente, en hondura, da frutos tanto personales como comunitarios, pues redundan en beneficio de todos. En el capítulo octavo presenta Josep María Esquirol la paz, no como producto de estabilidades en medio de conflictos ni como equilibrio de fuerzas diversas, sino como fruto de la mirada y del gesto de unos para con otros, como obra del acogimiento, del amparo, del perdón. Esta dimensión comunitaria de la vida profunda lleva a cuestionarse, a dudar, a saber dar pasos no sólo al frente, sino también hacia atrás, porque importante ante todo no dañar, construir, aun desde las heridas restañadas... «Medio palmo» de cesión, medio palmo de profundidad, medio palmo de descentramiento, para considerar la alteridad, esto es, para ver el rostro del otro. Porque en las afueras –escribe el autor– «dependemos unos de otros» (157). Y en entender esto consiste, en el fondo, la política. No en la fuerza de la fuerza, sino en la de la generosidad y la bondad (p. 160), que brotan de un profundo agradecimiento.

Si el libro se inicia con la noción de «repliegue del sentir», termina con otra similar y equivalente: la de ser capaz de vida, capaz de generar vida, que se expone en el capítulo noveno y último. «Pensar es generar mientras se espera» (p. 166). Porque el pensamiento abre al otro y gesta siempre vida y esperanza, al darse en la dimensión de la profundidad. Nuestro mundo medidor y técnico precisa de la dimensión de la hondura, que se acompaña siempre de intensidad. Pensar es, así, una pasión. Y el quién, que ama, revela al quién que piensa (p. 177). Pensar y amar son actos personales, y ambos tienen que ver con la humildad, con la cesión, con la renuncia. El ser humano se siente llamado desde la misma raíz de su vida a no deshacer los vínculos, al arraigo en la vida que alienta en él, a generar vida desde la vida que le habita. De manera que «la obediencia a la verdad de la vida es la libertad más alta» (p. 183).

Colmado de valores profundos y auténticamente humanos, este ensayo es una preciosa invitación al cultivo de la vida espiritual, es decir, a la sencillez y a la hondura, dos valores que la obra destila, y por eso resulta tan emocionante, tan creíble, tan verdadera.

Por sus páginas circulan los autores que han pensado esto mismo desde otros horizontes, con otras luces, con otra mirada. Josep Maria Esquirol consigue ponerlos a todos en tan hermosa sintonía, que brinda así un admirable servicio a sus lectores y también al siempre imperativo ejercicio espiritual y moral de pensar: Nietzsche, Heidegger, Walter Benjamin, Simone Weil, Lévinas, Vattimo, y muchos otros, además del pintor francés Georges de La Tour, cuyo «San José, carpintero», de 1642, ilustra la portada.

El lector encontrará en *La penúltima bondad* una reflexión serena en la que palpitan, bien acompasados, acogimiento, atención, agradecimiento, generosidad, resistencia, humildad, renuncia ... y esperanza, muchísima esperanza en la vida humana, esencial en estos tiempos de grandes rupturas. Y todo lo alienta la bondad, que es lo que sostiene verdaderamente el mundo de las personas, hoy y siempre (p. 153).

Carmen Herrando

LOCKE, John: *La razonabilidad del cristianismo*. Estudio introductorio de Leopoldo José Prieto López. Traducción y anotación crítica de Leonardo Rodríguez Duplá y Leopoldo José Prieto López. Tecnos, Madrid, 2017. 235 pp.

John Locke comienza sus famosos *Ensayos sobre el entendimiento humano* con una carta al lector donde se nos dice lo siguiente: «Si fuera el caso de aburrirte con la historia de este Ensayo, podría decirte que cinco o seis amigos que, reunidos en mi habitación, discurrían sobre un *argumento bastante lejano* de lo aquí tratado, se encontraron rápidamente en un punto muerto, a causa de las dificultades que surgían por todas partes. Después de grandes esfuerzos sin obtener la solución de aquellas dudas que los dejaban perplejos, se me ocurrió pensar que nos hallábamos en un camino equivocado; y que antes de emprender investigaciones de aquellas índole, era necesario *examinar* nuestra facultad [de conocimiento] para ver qué objetos están o no al alcance de nuestro entendimiento» (citado en pp. XV-XVI). ¿Sobre qué versa-

ban estas «dudas que los dejaban perplejos»? Un asistente a estas reuniones, James Tyrrell, amigo personal de Locke, nos da la respuesta. Se trataba de cuestiones de moral y religión revelada.

La importancia que a los problemas teológicos y religiosos les confería el filósofo inglés es algo patente con solo echar un vistazo a los índices de la edición de las obras de Locke. Por ejemplo, en la edición de Thomas Tegg de 1823 (*The Works of John Locke in ten volumes. A new edition corrected*) se observa que a excepción de los *Ensayos*, el resto de los volúmenes (menos el quinto) se encuentran dedicado en su totalidad o en su mayor parte a cuestiones relacionadas con la teología y la religión. Este interés de Locke por la religión y la teología es un reflejo del que encontramos en la sociedad británica del siglo XVII. La llama que avivaba este interés fueron las disputas entre las distintas sensibilidades políticas que se adscribieron a las diferentes confesiones. No es raro encontrarnos con este fuego cruzado entre teología y política en los mismos escritos de Locke.

Si permanecemos en el plano teológico, el problema fundamental consistía en construir una identidad propia para las nuevas confesiones. En este punto la posición de Locke es heterodoxa: influido tanto por el arminianismo holandés como el latitudinarianismo británico, e incluso por el socianismo, Locke defenderá la tolerancia teológica (y política) frente al fanatismo y la concepción de la doctrina cristiana como una ética que no se ha de justificar sólo por la fe, sino también por la razón. Recordemos el precepto que guía los *Ensayos*: «La razón debe ser nuestro último juez y guía en todas las cosas» (*Ensayos*, IV,19,14; citado en p. XXXIV). Sin embargo, el racionalismo de Locke no llega al extremo de convertirse en un racionalismo teológico, como ocurrirá más adelante con Kant, Lessing o Hegel, o ya en su época con Leibniz.

El intento de esclarecer los límites existentes entre la razón y la fe lo encontramos ya en el *Ensayo*. Seis años más tarde, Locke vuelve sobre este asunto en su obra *La razonabilidad del cristianismo*, publicada en 1695. La estrategia ahora es diferente: la obra parte del estudio de la revelación divina como único origen del cristianismo. Este punto de partida nos muestra las reservas de Locke en relación al alcance de la razón, y es precisamente la tesis que lo separa del deísmo, posición que se nos presenta en la obra como uno de los frentes de batalla (especialmente en el cap. XIV). El deísmo aparece como una radicalización de las teologías racionalistas de la época. Se define como un cristianismo

racional que defiende el abandono de la revelación y los misterios y el acercamiento a la luz de la razón como el único guía en el terreno de la ética. Dice Locke en la obra que las objeciones deístas contra el cristianismo parten de una mala comprensión de éste. Está apuntando hacia la opinión que las mentes ilustradas de la época defensoras de la razón se fueron formando a partir del surgimiento de las diversas sectas, sus disputas y el fanatismo religioso que derivó en muchos casos de tales conflictos. La propuesta de Locke en la obra es enfrentar dichas objeciones mostrando cómo las enseñanzas comprendidas en las mismas Escrituras, que no en las proclamas de las sectas, se encuentran en conformidad con la razón y sus límites. Como racionalista, Locke defiende que la razón y el conocimiento de la naturaleza nos permite llegar al conocimiento de Dios y de la ley moral, pero al mismo tiempo defiende el valor de la revelación. Su argumentación gira en torno a dos puntos: por un lado, sin la revelación comunicada a Jesucristo la humanidad no hubiera tenido constancia de la existencia y la naturaleza de Dios, de las obligaciones de cada uno consigo mismo y con su prójimo, de la forma conveniente de adorarle o de la seguridad que nos proporciona la asistencia divina frente a la desgracia y la promesa de una vida futura (pp. 251-290); por otro lado, Locke argumenta que sin la revelación de las Escrituras las enseñanzas cristianas no se hubieran extendido entre la gente común, para los cuales los preceptos morales de los filósofos antiguos resultaban incomprensibles, en palabras del mismo Locke, «la mayor parte de los hombres no puede conocer y, por tanto, debe creer» (p. 279).

Son precisamente estas argumentaciones en torno a la necesidad de la revelación en su conformidad con la razón las que llevan a Locke a forjar el concepto de «reasonableness», que podemos traducir como «razonabilidad» pero también como «credibilidad». La idea de Locke es que la mera razón natural carece de fuerza motivacional y, por tanto, resulta insuficiente para generar obediencia a unos principios éticos. Aquí es donde entra el papel de la revelación como asistente de la razón que le confiere la autoridad necesaria para generar obediencia. La «ley de la fe», como la denomina Locke, no penetra sobre la conciencia de los creyentes a través de argumentos puramente racionales, sino que su estrategia es diferente: explota la naturaleza hedonista del ser humano, no la racional, y se basa en la experiencia, los ejemplos y los milagros. En esto consiste finalmente la *razonabilidad* de

los principios éticos contenidos en el cristianismo frente a, y en relación con, las pruebas que la razón puede dar de ellos *a posteriori*. Citando los *Ensayos*: «La razón es la revelación natural, por la que el Padre eterno de la luz y el origen de todo conocimiento comunica al género humano esa porción de verdad que ha puesto al alcance de sus facultades naturales; la revelación es la razón natural ampliada por una serie de descubrimientos nuevos comunicados inmediatamente por Dios, y de los que la razón manifiesta su verdad mediante el testimonio y las pruebas que tiene de que proceden de Dios. De tal manera que el que desecha la razón para sustituirla por la revelación, apaga la luz de ambas y actúa aproximadamente igual que el hombre que intentara convencer a otro de que se sacara los ojos para recibir mejor, por medio del telescopio, la luz remota que procede de una estrella invisible». (*Ensayos*, libro IV, cap. XIX, 4)

La presente edición de esta obra a cargo de Leopoldo José Prieto Gómez y Leonardo Rodríguez Duplá para la editorial Tecnos es la segunda que aparece en lengua castellana tras la que Leandro González Puertas y Cirilo Flórez Miguel prepararon en 1977 para Ediciones Paulinas. El tiempo que las separa juega a favor de la edición más reciente en varios aspectos. El más importante es que esta nueva traducción ha partido de la edición crítica que en 1999 publicó John C. Higgins-Biddle para la editorial Clarendon Press. Esta edición del original incorpora por primera vez las anotaciones y correcciones que Locke hiciera en uno de sus ejemplares personales, el llamado *ejemplar de Harvard*. Las modificaciones y añadidos que hizo Locke a su ejemplar modifican considerablemente el texto de la primera edición. Además, esta nueva edición toma también como referencia la primera edición francesa que Pierre Coste preparara en vida de Locke. Otra diferencia a destacar de esta edición con relación a la anterior es el enfoque del *Estudio introductorio*. En su *Introducción* a la edición de Ediciones Paulinas, Cirilo Flórez se centra en un análisis de la obra en el contexto del pensamiento de Locke a la que añade una presentación de la estructura y el contenido de la obra. Por su parte, el *Estudio introductorio* de Leopoldo J. Prieto a la edición de Tecnos presta más atención a lo que denomina con acierto el contexto *propio* de la obra, que no es otro que el desarrollo de las ideas teológicas modernas hacia los ideales de la Ilustración, contexto en el que *La razonabilidad del cristianismo* se nos muestra como hito del enfrentamiento de la tradición ilustrada con el fenómeno de la re-

ligión, precediendo a obras como *La religión dentro de los límites de la razón* de Kant, *El cristianismo de la razón* de Lessing o la *Vida de Jesús* de Hegel.

Miguel Escribano Cabeza

JORDANA BUTTICAZ, Rafael: *La ciencia en el horizonte de una razón ampliada. La evolución y el hombre a la luz de las ciencias biológicas y metabiológicas*. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales Francisco de Vitoria / Unión Editorial, Madrid, 2016. 185 pp.

El evolucionismo, la paleo-antropología y la neurociencia constituyen posiblemente los últimos lugares donde aún se pretende seguir haciendo fuerte la visión *positivista* de la ciencia, especialmente de la biología. Por su parte Rafael Jordana Butticaaz no necesita presentación. Como el mismo nos explica ha dedicado más de 60 años a la investigación biológica altamente especializada en la Universidad de Navarra. De hecho la monografía pretende recopilar una síntesis de sus muchos trabajos dedicados al tema, especialmente desde los años 80. Especialmente se hace una llamada de atención a la necesidad de que la ciencia biológica interprete correctamente una serie de presupuestos metabiológicos de carácter filosófico y teológico que ahora se afirman como una condición de sentido de la propia investigación biológica. En efecto, en su opinión, el positivismo hace caso omiso a una propedéutica de este tipo, considerando estas propuestas como acientíficas y en sí mismas contraproducentes. Sin embargo se trata de unos presupuestos que siempre han estado presentes en la investigación heurística acerca de los seres vivos, ya sea a la hora de precisar su objeto respecto de otras ciencias naturales o de justificar su dependencia respecto de la génesis del Universo material, sin poder prescindir de ellas caprichosamente.

Se hace notar a este respecto como la especulación *filosófica* ha separado a lo largo de la historia *tres nociones* diferenciadas de *especie*: a) las *especies físicas* de los seres inertes cuyas interacciones causales, así como el consiguiente comportamiento del Universo material, se regula mediante las leyes de la mecánica descubiertas por Galileo y Newton: b) las ya denominadas *especies biológicas* (BSC) propias de los seres vivos que son capaces de

autorregular su propio automovimiento y su consiguiente capacidad de reproducción. De este modo configuran una comunidad cerrada de individuos sexualmente interactivos y sujetos a unos similares procesos de mutación evolutiva, como ya hicieron notar Darwin, Wallace, Dobzhnasky y Mayr, entre otros; y, finalmente, c) La *especie humana* que se ahora se caracteriza por actuar sobre su propio *perimundo* (*Umwelt*) o mundo entorno, incluidas las demás especies biológicas, como ya hicieron notar Uexküll o Polo, entre otros.

Por su parte la biología siempre ha afirmado la dependencia de la generación de los vivientes respecto de los orígenes del Universo físico. A este respecto los seres vivos tendrían que ser el resultado del desarrollo de unas *razones seminales* u originarias (San Agustín) que deberían haber estado presentes desde los primeros momentos de la génesis del Universo, aunque su aparición efectiva quede pospuesta a un momento posterior. En cualquier caso la génesis de los seres vivos no se puede justificar a partir de un *diseño inteligente* por parte del Creador, como si fuera posible reeditar una nueva visión deísta de Dios como relojero universal, aunque en este caso aplicada específicamente a la generación de cada especie biológica. En su lugar más bien se defienden que seres vivos también han sido creados por Dios a partir de la nada, al igual que el resto de los seres físicos. La creación otorga el ser indistintamente a todas las especies inertes y vivas, a partir de un continuo orgánico primigenio (*Last Universal Common Ancestor*). Se establece así una *continuidad fisico-biológica* entre ellas. Sólo en el caso de la especie humana podría requerir una intervención especial por parte de Dios.

Lo primero que Jordana comprueba es cómo las nociones de especie o de viviente hunden sus raíces en una larga tradición filosófica. De todos modos a lo largo del siglo XX se comprueba como el *positivismo* habría tratado de reforzar sus posiciones ideológicas a través de los análisis de la evolución, de la paleo-antropología y de la neurociencia, a pesar de que sus propuestas ya estaban de retirada en la mayor parte de las áreas del saber. Por no querer llevar a cabo una propedéutica de carácter filosófico y teológico se ha llegado a una progresiva *abdicación del pensar*. Sin embargo Darwin no habría incurrido en una deficiencia tan clamorosa, como al menos sucede en *The Descent of Man and Selection in relation to Sex*. En su caso se hace notar como la «autodefinición» de la noción de especie biológica (BSC), concretamente le especie

del *Homo sapiens*, está a su vez ligada a un determinado modo de selección o discriminación a través del sexo, con exclusión de los miembros de las demás especies. Se trata de propuestas que también habrían sido compartidas por Wallace, Dobzhnasky y Mayr, con independencia de que para muchos la vida debería proceder de un continuo orgánico primigenio (*Last Universal Common Ancestor*). La falta de reflexión sobre esta demarcación específica entre unas especies biológicas y las físicas, entre el *Homo sapiens* y el resto de las especies, ha tenido unas claras consecuencias. Especialmente respecto a la *deshumanización del hombre* en el ámbito antropológico y ético. Para el *positivismo* el hombre se configura solamente como un viviente capaz de reproducir otros nuevos vivientes, como al menos lo concibió Dawkins en *El gen egoísta*. No advirtió que el *Homo sapiens* se afirma como un viviente con capacidad de reproducir una comunidad de seres humanos, pudiendo a su vez preocuparse por el resto de los vivientes, aunque no sean humanos. O como también sucede en la *ecología profunda* de Lovelock en *Gaía*, cuando considera a la Tierra como el único animal vivo; o como también sucede cuando el *preservacionismo* reduce al hombre a una especie más; o cuando el *primitivismo* de Zerzan fomenta un movimiento anti-civilización de tipo anarquista; o cuando el *proteccionismo radical* defiende que nada se debe tocar en el orden existente en la naturaleza, rechazando el papel ordenador que le corresponde al hombre. En cualquier caso el hombre es el único viviente dotado de una *vida intelectual* consciente en acto que, como afirma Polo, es anterior a los productos de su propia actividad.

El *concepto biológico de especie* (BSC) se considera que es el problema central no resuelto por Darwin y que vuelve a aparecer reiteradamente en todas las teorías posteriores. En general se acepta un concepto poblacional de reproducción recíproca diferenciada respecto de las demás especies. Sin embargo la diferenciación genética puede acabar haciendo no fértiles a apareamientos entre miembros de la misma especie. A su vez la *cuestión del origen del hombre* vuelve a la cuestión más debatida a partir de las propuestas de Darwin. A partir de entonces son innumerables el número de *fósiles* encontrados que reivindican la condición de «eslabón perdido» entre el mono y el hombre, aunque rápidamente hayan tenido que ser sustituidos por otros que no han tenido mejor fortuna. Al menos así ha sucedido con los descubrimientos del hombre pre-neandental y los danisovanos alcanzados en la Sima

de los Huesos de Atapuerca, así como con las posibles transferencias genéticas con el *Homo sapiens*. En cualquier caso Jordana defiende que estas diferencias que habitualmente se establecen entre los diversos tipo de homínidos inteligentes previos al *Homo sapiens*, ya sea en África, en Europa o en el Cáucaso, constituyen un *solo linaje*, sin que haya motivos suficientes para poder hablar de diferentes especies de hombre.

Se extraen las conclusiones de todo lo anteriormente analizado. En el *mundo significativo* comprueba, siguiendo a Uexküll, cómo el comportamiento animal está limitado por su mundo circundante (*Umwelt*) y por la propia dotación genética propia de cada especie biológica. Esta dotación puede estar sujeta a una *macroevolución* supraespecífica y a una *microevolución* intraespecífica. Sin embargo ambos comportamientos son netamente distintos al comportamiento humano. En efecto, sólo el hombre trasciende su mundo físico circundante, con una capacidad de apropiarse de todas las cosas y de abrirse al mundo sin ningún tipo de limitación. En este contexto se pone de manifiesto la contraposición ficticia que se suele establecer entre el *evolucionismo* y el *creacionismo*. Ni hay que absolutizar un evolucionismo de carácter materialista ni tampoco se debe reducir la creación a un mero poner en marcha un *diseño inteligente* como si se tratara de un reloj o mecanismo autosuficiente. En su lugar hay que comprender la noción de *creación a partir de la nada* como un acto eterno de donación del ser, de la vida y de la propia inteligencia. Se trata de un concepto filosófico y teológico que en ningún caso puede ser suplido por los conocimientos provisionales de la ciencia, como pretende el naturalismo positivista. En cualquier caso hay que explicar la historia completa, insertando la evolución dentro de la teoría del *Big Bang* y del origen del Universo, como explica Lorda.

Neurociencia. El último intento de integración monista. Se trata del último intento positivista de justificar la inteligencia humana como una actividad cerebral meramente neurológica que reduciría el conocimiento humano a conexiones meramente biológicas. Se describen así la fisiología neuronal de los conectoras cerebrales a nivel animal y humano, con las limitaciones que indudablemente tiene esta metodología de carácter profundamente positivista. En cualquier caso los interrogantes filosóficos fundamentales respecto al yo y a la persona resultan inabordables, no quedando otra respuesta que o bien negar la existencia de la persona, o fomentar un dualismo mente-cerebro que tampoco resuelve nada, como

ahora hace notar Carlos Blanco. Solo la noción de creación permitiría justificar así un salto desde un monismo materialista a un conocimiento espiritual, como también hace notar Robert Spaemann.

El singular concreto o la persona humana como sede de integración de la filosofía. Se recurre a la noción de Boecio y de Tomás de Aquino de persona humana para justificar la interacción que se debe establecer entre la dimensión corporal biológica y la espiritual-cognoscitiva del ser humano en su realidad singular concreta. A partir de aquí, Jordana se interroga desde la paleontología por la condición de persona de los homínidos anteriores al *Homo sapiens*. Se analizan las diferencias existentes entre el *Australopithecus*, el *Homo erectus*, el *Homo ergaster*, el *Homo antecesor*, el *Homo habilis*, con su respectiva distribución geográfica y temporal, Se analizan en este contexto la doctrina de la Iglesia acerca del evolucionismo y su posible compatibilidad con el creacionismo, así como las polémicas generadas al respecto en Estados Unidos. Especial interés tienen las referencias que ahora se hacen al Cardenal Christoph Schönborn, a Juan Pablo II, a Benedicto XVI, al profesor Schuster, donde se discuten numerosas cuestiones *metabiológicas* que sigue planteando el *enigma* de la evolución, de la antropogénesis o de la neurociencia.

Para concluir una reflexión crítica. Jordana describe con gran maestría los numerosos *enigmas biológicos* y *metabiológicos* que sigue planteando la *ciencia*. No se pretenden dar soluciones fáciles a los problemas, ni tampoco recurrir a un reduccionismo de tipo positivista donde ya ni siquiera puede hablarse de la materia o del cuerpo, sino de simples *hechos* de compleja comprobación. En su lugar se pretende más bien localizar los *grandes enigmas* que se siguen haciendo presentes en la *ciencia*, cuando no se *abdica* del propio ejercicio del pensamiento. Se trata a este respecto de una obra soberbia, de lectura obligada para todo el que pretenda ejercer de científico, de biólogo, de filósofo o de teólogo.

Carlos Ortiz de Landázuri