



Antonio Scocozza  
Giuseppe D'Angelo (eds.)

Tomo 1

---

*MAGISTER ET DISCIPULI:*  
filosofía, historia, política y cultura

Penguin  
Random House  
Grupo Editorial

— Colección —

# al-Dabarān

Ensayos que persiguen

TAURUS

---

PENSAMIENTO



- 3 -

— Colección —

# al-Dabarān

Ensayos que persiguen

Dirigida por

---

ANTONIO SCOCOZZA



Antonio Scocozza y  
Giuseppe D'Angelo (eds.)

*MAGISTER ET DISCIPULI:*  
filosofía, historia, política y cultura

---

Tomo 1



*Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura / Antonio Scocozza y Giuseppe D'Angelo (eds.).

– 1a. ed. – Bogotá : Penguin Random House, 2016.

2 v. – (Colección al-Dabarān. Ensayos que persiguen / dirigida por Antonio Scocozza ; 4)

Incluye índice onomástico al final de cada volúmen.

ISBN 978-958-9219-03-4 (tomo I) – 978-958-9219-04-1 (tomo II)

1. Filosofía italiana - Ensayos, conferencias, etc. 2. Filosofía política - Ensayos, conferencias, etc. 3.

Filosofía - Colecciones de escritos I. Scocozza, Antonio, editor II. D'Angelo, Giuseppe, 1959-, editor III.

Serie

CDD: 195 ed. 23

CO-BoBN– a987741

#### COLECCIÓN AL-DABARĀN.

#### ENSAYOS QUE PERSIGUEN

#### DIRIGIDA POR ANTONIO SCOCOZZA

Título: *Magister et discipuli*: filosofía, historia, política y cultura. Tomo I

Primera edición: junio de 2016

© 2016, de la presente edición en castellano

para todo el mundo:

Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. S.

Cra 5A No 34A – 09, Bogotá – Colombia

PBX: (57-1) 743-0700

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección del *copyright*. El *copyright* estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes del *copyright* al no reproducir, escanear ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores.

Diseño y diagramación: Haidy García Rojas

Revisión de textos: Natalia Méndez

ISBN: 978-958-9219-03-4

Compuesto en caracteres (ITC New Baskerville y Seravek)

Impreso en Colombia - *Printed in Colombia*

El editor, la Universidad Católica de Colombia y la Università degli Studi di Salerno no se hacen responsables del contenido de los textos. Es responsabilidad plena del autor.

Este tomo ha sido evaluado con un procedimiento de *blind peer reviewed*.

El editor agradece la *Università degli Studi di Salerno*, *Dipartimento di Scienze Politiche, Sociali e della Comunicazione* y la Universidad Católica de Colombia el apoyo institucional para la edición de esta obra.

#### COMITÉ CIENTÍFICO DE LA COLECCIÓN

Giuseppe Acocella (*Universidad de Nápoles "Federico II"*)

Laura Bazzicalupo (*Universidad de Salerno*)

Giuseppe Bentivegna (*Universidad de Catania*)

Giuseppe Cacciato (*Universidad de Nápoles "Federico II"*)

Antonella Cancellier (*Universidad de Padua*)

Giuseppe Cantillo (*Universidad de Nápoles "Federico II"*)

Horacio Cerruti (*Universidad Nacional Autónoma de México*)

Giuseppe D'Angelo (*Universidad de Salerno*)

Virgilio D'Antonio (*Universidad de Salerno*)

Francesca De Cesare (*Universidad de Nápoles "L'Orientale"*)

Luis De Llera (*Real Academia de la Historia de España*)

Francesco Donadio (*Universidad de Nápoles "Federico II"*)

Annibale Elia (*Universidad de Salerno*)

Simona Forti (*Universidad Piemonte Oriental, Italia*)

Dianella Gambini (*Universidad para Extranjeros, Perugia*)

José Alpiniano García Muñoz (*Universidad Católica de Colombia*)

Francisco Gómez (*Universidad Católica de Colombia*)

Pablo Guadarrama (*Universidad Católica de Colombia*)

Augusto Guarino (*Universidad de Nápoles "L'Orientale"*)

José Lasaga Medina (*UNED, Madrid*)

Michele Lenoci (*Universidad Católica de Milán*)

Giuseppe Lissa (*Universidad de Nápoles "Federico II"*)

Carlos Maldonado (*Universidad del Rosario, Bogotá*)

Victor R. Martin Fiorino (*Universidad Católica de Colombia*)

Aurelio Musi (*Universidad de Salerno*)

Raffaele Nocera (*Universidad de Nápoles "L'Orientale"*)

Enrico Nuzzo (*Universidad de Salerno*)

Graziano Palamara (*Universidad Externado de Colombia*)

Elisabetta Paltrinieri (*Universidad de Turín*)

Lucia Picarella (*Universidad Católica de Colombia*)

Carlos Rojas (*Universidad de Puerto Rico*)

Ricardo Sánchez (*Universidad Nacional de Colombia*)

Javier San Martín (*UNED, Madrid*)

Carmen Scocozza (*Universidad Católica de Colombia*)

José Sevilla Fernández (*Universidad de Sevilla*)

Germán Silva (*Universidad Católica de Colombia*)

Javier Torres (*Universidad Externado de Colombia*)

Eric Tremolada (*Universidad Externado de Colombia*)

Antonio Tucci (*Universidad de Salerno*)

Bernardo Vela (*Universidad Externado de Colombia*)

#### COORDINACIÓN EDITORIAL

Giuseppe D'Angelo (*Universidad de Salerno*)

Lucia Picarella (*Universidad Católica de Colombia*)

# Índices

---

## Tomo 1

<b>ANTONIO SCOCOZZA - GIUSEPPE D'ANGELO</b> Labor intelectual y compromiso civil	15
<b>GIUSEPPE ACOCELLA</b> Principio de legalidad y experiencia jurídica en Giuseppe Capograssi	21
<b>LUIGI ANZALONE</b> El historicismo ético-político y la comunidad democrático-intercultural de Giuseppe Cacciatore	37
<b>PABLO BADILLO O' FARRELL</b> Hidalgo y caballero. En torno a dos conceptos y dos lecturas, con una más al fondo, de <i>El Quijote</i>	65
<b>MAURIZIO CAMBI</b> Ficino, Campanella y la vuelta de Orfeo	93
<b>CLEMENTINA CANTILLO</b> Acerca de filosofía y relación entre las culturas: algunas observaciones sobre Ortega y Gasset	117
<b>GIUSEPPE CANTILLO</b> Apuntes sobre la génesis de la reflexión diltheyana acerca de las Ciencias del Espíritu	129



<b>PIO COLONNELLO</b>	145
La surge y la mocionalidad entre Heidegger y Gaos	
<b>MARIAROSARIA COLUCCIELLO</b>	165
Lo político en lo taurino: las unidades fraseológicas de la tauromaquia y su uso en el habla política	
<b>DOMENICO CONTE</b>	183
En la barca de salvamento. Thomas Mann y el <i>Viaje por mar con Don Quijote</i>	
<b>GIUSEPPE D'ANGELO</b>	205
Relaciones internacionales, nacionalismo y transformaciones económicas en Venezuela en las primeras décadas del siglo XX	
<b>GIUSEPPE D'ANNA</b>	233
Entre lo "proprio" y lo "ajeno". El concepto filosófico de <i>Heimat</i> en el pensamiento de Hölderlin	
<b>LUIS DE LLERA</b>	251
Sacerdote republicano y filósofo exiliado: José Manuel Gallegos Rocafull	
<b>GIORGIA DELLO RUSSO</b>	263
Una «biobibliografía» del cronista olvidado: Santiago Muñoz Machado narra acerca de Juan Ginés de Sepúlveda	
<b>GIAN LUIGI DE ROSA</b>	285
Formas de tratamiento allocutivo y estrategias de interacción: el uso de «você» en el PE y en el PB	
<b>ROSARIO DIANA</b>	305
Breve reflexión sobre el plusvalor donativo en el trabajo de un concertista	
<b>ANDREA DI MIELE</b>	313
Antonio Banfi: el "hombre copernicano" entre Gramsci y Galileo	

<b>ANNA DI SOMMA</b>	323
<i>La Hora de Pan en Reisen ohne anzukommen. Eine konfrontation mit sudamerika</i> de Ernesto Grassi	
<b>FRANCESCO DONADIO</b>	339
Sobre el pensamiento sapiencial	
<b>GIOVANNA FERRARA</b>	355
Dimensión social y cultural de las palabras comodín en Venezuela	
<b>JOSÉ ALPINIANO GARCÍA-MUÑOZ</b>	371
Mal radical y poder político	
<b>FRANCISCO GÓMEZ ORTÍZ - ANTONIO SCOCOZZA</b>	399
La diplomacia vaticana y la independencia de América Latina	
<b>ANTONIO GONZÁLEZ</b>	425
La evolución humana en Zubiri	
<b>PAOLA LAURA GORLA</b>	451
Don Quijote, héroe especulativo: una reflexión	
<b>LORENA GRIGOLETTO</b>	469
¿Cuál origen? Poiesis y èthos en G. Vico y M. Zambrano	
<b>PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ</b>	487
Giuseppe Cacciatore ante el búho y el cóndor	
<b>MATTHIAS KAUFMANN</b>	501
Derechos humanos como fundamento de la negociación del derecho	
<b>EXTRA MOENIA I</b>	529
<b>PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ - ANTONIO SCOCOZZA</b>	531
Humanismo y literatura: una interpretación	
<b>ÍNDICE ONOMÁSTICO</b>	547



## Tomo 2

<b>GIUSEPPE LISSA</b>	15
Una ética de la responsabilidad para los procesos de fin de vida	
<b>FABRIZIO LOMONACO</b>	39
A propósito de una interpretación española del derecho universal de Vico	
<b>GIANCARLO MAGNANO SAN LIO</b>	57
Sugestiones y remisiones: nota sobre Ortega y Gasset y Dilthey	
<b>VÍCTOR R. MARTIN FIORINO - ANTONIO SCOCOZZA</b>	71
"Utopías pendientes" y "justa memoria" en América Latina: reflexiones desde el pensamiento de Paul Ricoeur	
<b>MAURIZIO MARTIRANO</b>	85
Algunas observaciones sobre la idea de «historia integral» e «historia viviente» en Giorgio Levi Della Vida (y Luigi Salvatorelli)	
<b>FELICE MASI</b>	103
Regressus in infinitum. <i>Confrontación entre Gaos y Lask</i>	
<b>ARMANDO MASCOLO</b>	131
La inagotable fuente del dolor. La poética trágica de Ángel Ganivet	

<b>EDOARDO MASSIMILLA</b> Benedetto Croce y Max Weber	149
<b>ROSARIA MINERVINI</b> La permeabilidad del español y el italiano a los anglicismos: un estudio de caso	169
<b>MARÍA LIDA MOLLO</b> Notas sobre amor y lenguaje en algunas figuras del pensamiento español e hispanoamericano	195
<b>ANIELLO MONTANO</b> Nola en el binomio biografía-filosofía en las obras de Giordano Bruno	215
<b>AURELIO MUSI</b> La vía española hacia la modernidad	235
<b>ENRICO NUZZO</b> Una insidiosa defensa del preadamitismo en la ilustración cristiana. Razón crítica e historia de la tierra en la <i>Solución</i> de Feijoo sobre la cuestion del poblamiento del Nuevo Mundo	255
<b>GIULIA NUZZO</b> Gabriela Mistral y Amira De La Rosa: pedagogas y cantoras de la maternidad	281
<b>GRAZIANO PALAMARA - ANTONIO SCOCOZZA</b> Italia y América Latina después de la II Guerra Mundial. La reanudación de los flujos migratorios	307
<b>MATTEO PALUMBO</b> Sobre la patología de lo normal	331
<b>LUCIA PICARELLA</b> De la personalización política al “redescubrimiento” de la dimensión del orden común	345
<b>FRANCESCO PIRO</b> Escatología, tiempo e historia en Leibniz	363

CARMEN REVILLA GUZMÁN	381
Sobre el uso poético de la razón	
JAVIER SAN MARTÍN	397
La lectura de Ortega por parte de Giuseppe Cacciatore	
FLAVIA SANTOIANNI	423
Formación implícita de las estructuras del conocimiento. Modelos elementales de interacción y funciones del cambio	
ANTONIO SCOCOZZA	437
Julio Garmendia y Óscar Sambrano Urdaneta: dos venezolanos cabales	
CARMEN SCOCOZZA	453
Aleksandr Herzen. Un perfil histórico e intelectual	
GIOVANNA SCOCOZZA	469
El método cartesiano en el Vico de Donoso Cortés: de <i>sentimento</i> a <i>sentido</i>	
JOSÉ M. SEVILLA	483
Crisis, ruinas y filosofía. Del norte al sur del pensamiento	
STEFANIA TARANTINO	509
<i>María Zambrano y Simone Weil: la voz del pueblo español entre folclor, música y poesía</i>	
FULVIO TESSITORE	527
De nuevo acerca de la historia de los estudios: una lectura historicista de la historia de Israel de Giovanni Garbini	
<i>EXTRA MOENIA II</i>	545
PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ - ANTONIO SCOCOZZA	547
Filosofía y la literatura: ética, estética y epistemología	
ÍNDICE ONOMÁSTICO	571

---

Antonio González. Nacido en 1961 en Oviedo (Asturias, España). Estudió en Salamanca, Madrid y Frankfurt a. M. Doctor en Filosofía (Universidad Pontificia Comillas, Madrid) y Doctor en Teología (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt-Georgen). Trabajó como profesor en Centroamérica (El Salvador y Guatemala) y en España. Conferencista invitado en diversas universidades de España, América Latina, Estados Unidos y Alemania. Actualmente trabaja como Director de Estudios y Publicaciones en la Fundación Xavier Zubiri de Madrid. En filosofía, ha propugnado una “praxeología” entendida como filosofía primera en sentido fenomenológico. En teología, ha propuesto una “teología de la praxis evangélica” entendida como teología fundamental.

Antonio González

Fundación Xavier Zubiri

---

# LA EVOLUCIÓN HUMANA EN ZUBIRI

## RESUMEN

El capítulo analiza críticamente las reflexiones de Zubiri sobre los orígenes del ser humano, poniéndolas en relación con los desarrollos modernos de la paleontología, y abriéndolas a nuevas posibilidades de pensar lo humano y su evolución.

## PALABRAS CLAVE

Zubiri; humanidad; evolución; inteligencia; sociedad.

## ABSTRACT

The chapter critically examines Zubiri's reflections on human origins, establishing connections to recent developments of paleontology, and opening them to new ways of thinking the meaning of humanity and evolution.

## KEYWORDS

Zubiri; humankind; evolution; intelligence; society.



Aunque el filósofo vasco Xavier Zubiri estuvo muy interesado en la evolución humana, apenas publicó en vida textos relacionados con este asunto. Una excepción es el artículo titulado “El origen del hombre”, del año 1964<sup>1</sup>. Cuatro años antes, en el curso *Acerca del mundo*, Zubiri había analizado el origen evolutivo de la especie humana. Se trata de un trabajo interesante, porque allí Zubiri reflexionaba ampliamente sobre el concepto filosófico de evolución, y también proporcionaba algunas claves sobre su idea de “causalidad exigitiva”, o sobre su concepto de “especie”<sup>2</sup>. Por supuesto, el problema de la conceptualización de la especie volvió a ocupar a Zubiri posteriormente, especialmente en su libro *Sobre la esencia*, publicado por el filósofo en 1962<sup>3</sup>. Estos trabajos confluyen en la interpretación de la evolución humana que encontramos en el mencionado artículo de 1964.

Ahora bien, el problema de ese artículo, y de todos los trabajos anteriores, es que ellos no representan la posición *definitiva* de Zubiri sobre el asunto. Algunos conceptos claves en el artículo de 1964 fueron rechazados posteriormente por Zubiri. En el curso sobre *Estructura dinámica de la realidad*, del año 1968, Zubiri se distanciaba en parte de la “causalidad exigitiva” y ya no recurría a una intervención directa de la “causa primera”<sup>4</sup>. La reflexión filosófica sobre la evolución de la vida en general fue abordada de nuevo por Zubiri de manera extensa en los escritos sobre la materia, publicados en el libro que lleva por título *Espacio, tiempo, materia*<sup>5</sup>. En los años setenta, Zubiri siguió reflexionando sobre la constitución de la realidad humana<sup>6</sup> y sobre la hominización<sup>7</sup>. Y, lo que es más importante, en los últimos meses de su vida Zubiri elaboró un nuevo trabajo sobre “La génesis de la realidad

1. Cf. X. Zubiri, “El origen del hombre”, en *Revista de Occidente*, 17, 1964, pp. 146-173. El texto ha sido incorporado a las obras de Zubiri, cf. X. Zubiri, *Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza, Madrid, 2006, pp. 65-102. En lo que sigue nos referiremos a esta edición del artículo utilizando las siglas OH. Zubiri había abordado la cuestión de la hominización en las lecciones 27 y 28 del curso “Sobre el problema de Dios”, de 1949. Aquí nos interesamos por la filosofía madura de Zubiri, atendiendo a sus trabajos posteriores al año 1960.

2. El curso está ahora publicado, cf. X. Zubiri, *Acerca del mundo*, Alianza, Madrid, 2010. A partir de ahora, AM.

3. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 2008, 2ª ed. A partir de ahora, SE.

4. Cf. X. Zubiri, *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza, Madrid, 1989. A partir de ahora, EDR.

5. Cf. X. Zubiri, *Espacio, tiempo, materia*, 2ª edición, Alianza, Madrid, 2008, pp. 331-599. Los textos sobre la materia provienen de los años setenta, cf. la nota de Esteban Vargas a la segunda edición, pp. 5-8. A partir de ahora, ETM.

6. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 477-544. Este libro es una colección de textos editada póstumamente por Ignacio Ellacuría. A partir de ahora, SH.

7. Cf. X. Zubiri, *El problema teológico del hombre*, Madrid, Alianza, 2015, pp. 523-528. A partir de ahora, PTH.

humana”, donde se pueden apreciar importantes novedades. El texto fue publicado por Ignacio Ellacuría póstumamente (SH 445-476)<sup>8</sup>.

En cualquier caso, las transformaciones en el pensamiento de Zubiri no excluyen una continuidad en los problemas tratados. Desde el punto de vista de Zubiri, una concepción filosófica de los orígenes humanos requiere, en primer lugar, una idea de lo que sea la realidad humana a diferencia del resto de los animales. De esta idea de la realidad humana se podrían extraer algunos criterios para determinar, a la luz del registro fósil, cuándo apareció la especie humana sobre la Tierra. Desde el punto de vista de Zubiri, tales reflexiones abren la posibilidad de hablar de distintos “tipos” de humanidad en el seno de la misma especie, con importantes diferencias morfológicas y de comportamiento. Además, a Zubiri, la consideración de la evolución humana le conducía a cuestiones rayanas en la teología, como puede ser la pregunta por la relación entre evolución y creación, y la cuestión de la elevación de la realidad humana a un estado “teologal”<sup>9</sup>.

## 1. LA DETERMINACIÓN DE LO HUMANO

Respecto a la pregunta por lo específico de la realidad humana, Zubiri mantuvo una posición constante a lo largo de todo el período de su madurez intelectual. Para Zubiri la “realidad” como formalidad es la que determina lo específico de la especie humana. Frente a la definición clásica del ser humano como “animal racional”, para Zubiri, el hombre sería un “animal de realidades” (SE 452, 507). Dicho en otros términos: para Zubiri ni el *lógos* ni la razón determinan lo específicamente humano, sino un momento estructuralmente anterior que él llamaba “inteligencia”. Y la inteligencia sería simplemente la aprehensión de las cosas como “reales”<sup>10</sup>.

Aquí “real” o “realidad” no es un término para designar una determinada zona de cosas, como podrían ser las cosas que están “fuera de nuestra mente”, tal como pensaron los filósofos medievales y moder-

8. El editor señalaba que, para Zubiri, el trabajo sobre “La génesis de la realidad humana” aún necesitaba ser revisado, cf. SH XXI.

9. Son los temas que ya aparecen, en este orden, en el texto de OH. Aquí no entraremos en las cuestiones teológicas.

10. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 75-87. Desde ahora, IRE.

nos<sup>11</sup>. Para Zubiri, la realidad es una “formalidad”, es decir, un modo en que las cosas sentidas quedan en la aprehensión. Lo propio de la inteligencia no sería hacer juicios o razonamientos, sino aprehender las cosas como reales. Las cosas, al ser sentidas como reales no son simplemente captadas con un determinado “sentido”: papel, árbol, mesa, etc. Además de tener un sentido, las cosas son aprehendidas como algo “de suyo”, es decir, como algo que no remite a mí mismo, ni que es lo que es en función de mí mismo, sino como algo radicalmente distinto de mi aprehensión. En la aprehensión misma, las cosas son sentidas como completamente otras respecto al acto aprehensivo. Esta formalidad, para Zubiri, es un momento de la más modesta de las impresiones. Las impresiones, para Zubiri, no son meramente unos “datos materiales”, sino que contienen ese momento de radical alteridad que Zubiri llama “formalidad de realidad” (IRE 54-60).

En la formalidad de realidad se situaría la diferencia radical entre los humanos y el resto de los animales. Para Zubiri, los animales sentirían las cosas como estímulos. Incluso los animales “superiores”, capaces de aprender signos o de captar relaciones de interdependencia entre los objetos, no superarían para Zubiri el nivel de la “estimulidad”. En el sentir estímulo las cosas son sentidas, no como “realidades” radicalmente distintas de los actos de sentir, sino simplemente como “objetividades”. Con el término “objetividad”, Zubiri quiere indicar que las cosas no son plenamente “otras” respecto al sentir, porque funcionan dentro del mismo proceso estímulo como «signos objetivos de respuesta»<sup>12</sup>. Ciertamente, entre los humanos también hay estímulos. Pero incluso los estímulos pueden ser aprehendidos por los humanos como “realidades”. Esto es precisamente lo que permitiría la comprensión de la mayor “impulsividad” que se detecta entre los otros primates superiores<sup>13</sup>. Para ellos las cosas nunca serían tan “otras” como para los humanos. Mientras que para los humanos las cosas son “reales”, hasta el punto de poder inhibir las respuestas a ciertos estímulos, para los demás animales, incluso los más evolucionados, las cosas serían signos objetivos para una respuesta. Para el animal, las cosas son parte de su

11. La idea del ser real como ser *extra animam* (SE 384, 392-393) determinó la idea moderna de “realidad” como “lo que está fuera del sujeto”.

12. Cf. IRE 52, 62, 71-72, 144, 178.

13. Cf. P. Vlamings, J. Uher y J. Call, “How the great apes (*Pan troglodytes*, *Pongo pygmaeus*, *Pan paniscus* and *Gorilla gorilla*) perform on the reversed contingency task: The effects of food quantity and food visibility”, en *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 32, 2006, pp. 60-70.

propio proceso sentiente, mientras que para el humano, las cosas son otras respecto a sus propios actos.

## 2. LOS CRITERIOS DE LA HUMANIDAD

¿En qué momento aparece la vida humana sobre el planeta? ¿Cuál es el primer miembro de la humanidad? Obviamente, Zubiri entiende que esta cuestión tiene una respuesta primeramente científica. Además, Zubiri es consciente de que la paleontología está en continuo desarrollo, de modo que «el descubrimiento constante de nuevos fósiles claramente humanos irá modificando el cuadro morfológico, geográfico e histórico del hombre fósil y de su evolución» (OH 76). Sin embargo, por otra parte es necesario observar que la paleontología, al clasificar ciertos restos como “humanos”, cuenta de algún modo con una idea de lo que sea la realidad humana, a diferencia de otras especies. Por supuesto, la ciencia puede conformarse con una mera convención. Pero Zubiri entiende que la filosofía puede aportar una concepción rigurosa, y no meramente convencional, de lo que sea la humanidad. Para Zubiri, se podría determinar la aparición del ser humano allí donde los restos fósiles pudieran mostrarnos que ciertos animales aprehendían las cosas como realidades.

Ahora bien, ¿cómo podemos saber esto? Zubiri, en 1964, lo planteaba de la siguiente manera. El animal está “enclasado” en el medio ambiente constituido por aquellas cosas a las que estímúlicamente se encuentra preparado para responder. En cambio, el “animal de realidades” no está enclasado, sino abierto a todas las cosas. En lugar de tener un “medio” específico, tiene un “mundo”. Este mundo sería, según Zubiri, la unidad de todas las cosas por su mero carácter de realidad. En su medio, el animal se limita a resolver situaciones: si construye “pequeños dispositivos”, los hace para responder a una situación concreta. En cambio, los “artefectos” humanos tendrían otro carácter. El ser humano, instalado en la realidad del mundo, trasciende la situación actual, y construye instrumentos, no para responder a una necesidad presente, sino para cuando llegue a necesitarlos. Esto significa que, mientras que el animal “resuelve” su vida, el hombre la “proyecta” (OH 67-68).

De ahí se derivaría un criterio para fijar el momento en que unos restos líticos son humanos. La industria lítica de los humanos no

reflejaría mera repetición, sino que en ella habría vestigios de innovación (OH 68). De hecho, la paleontología de su tiempo aplicaba este tipo de criterios, que Zubiri sustentaba en su propia filosofía. En el caso de los humanos, pensaba Zubiri, en lugar de fijeza y repetición, nos encontraremos con innovación creadora, y por tanto, con verdadera “sociedad y tradición”, lo cual sería para Zubiri un esbozo de “cultura rudimentaria” (OH 70-71). Para decidir si un determinado homínido puede considerarse como humano habría que averiguar, según Zubiri, si desarrolló una industria lítica que se pueda considerar creadora. En este punto, Zubiri se hacía eco del entonces reciente descubrimiento, por Louis y Mary Leakey, del llamado *homo habilis*<sup>14</sup>. Según sus descubridores, éste habría producido una industria lítica verdaderamente creadora. De ser esto así, y esto sería para Zubiri una cuestión meramente científica, el *homo habilis* sería el primer humano (OH 71).

Por supuesto, Zubiri no se cerraba a que la paleontología pudiera mostrar que ya hay innovación creadora, y por tanto formalidad de realidad, y por tanto humanidad, en estratos más antiguos. Se trataba para él de una cuestión abierta. De hecho, en el curso de 1968, Zubiri no se definía sobre la cuestión de si los australopitecos, o el mismo *homo habilis*, habrían de considerarse como humanos. En cambio, sí consideraba como estrictamente humanos los estratos posteriores (EDR 209-210).

Sea como fuere, la aprehensión de las cosas como reales sería la característica de nuestra especie. Por eso, para Zubiri, no tendríamos varias especies distintas del género *homo*, sino *una sola especie humana*. En ella podrían distinguirse, eso sí, diversos “tipos de humanidad”, morfológica y psíquicamente diferenciados<sup>15</sup>. En los años sesenta, Zubiri hablaba fundamentalmente de tres tipos de humanidad: los que él llamaba “arcántropos”, correspondientes a lo que hoy se llama *homo erectus* (y otras variantes cercanas a éste), los “paleántropos”, que se corresponderían de modo aproximado con el nivel de los neandertales (y variantes cercanas), y finalmente el “neántropo”, que sería el *homo sapiens sapiens* actual, único sobreviviente de la gran riqueza de tipos de humanidad del pasado<sup>16</sup>.

14. El descubrimiento tuvo lugar a partir de 1962, y fue publicado en enero de 1964, el mismo año del artículo de Zubiri.

15. Cf. OH 76-80; EDR 210.

16. Cf. OH 69-76; EDR 209-210.

Es verdad que la biología, por el influjo de Linneo, sigue nombrando a las especies con términos reminiscentes de la distinción aristotélica entre un género (por ejemplo, *homo*) y una diferencia específica (por ejemplo, *habilis*)<sup>17</sup>. Sin embargo, Zubiri sabía bien que en biología «la distinción de especies es muchas veces es indecisa y fluctuante» (SE 241). En cualquier caso, una noción válida de especie exigiría, desde el punto de vista de Zubiri, no solo la consideración de una serie de características morfológicas y funcionales, sino también la transmisión de las mismas de una forma estable (AM 129-130, 172). Por eso, en los criterios biológicos para determinar una especie entraría siempre, aunque sea de forma negativa, el momento de fecundidad. Los organismos que, al cruzarse, no generaran descendientes fecundos no pertenecerían a una misma especie (SE 241). De ahí que Zubiri pensara la especie, no en términos ideales, sino a partir de un “esquema constitutivo”, transmitido por generación, que daría lugar a un verdadero *phylum*, no en un sentido biológico, sino filosófico (OH 77). En la obra de Zubiri, el concepto de *phylum* es utilizado para pensar la especie en términos físicos. El *phylum* sería el esquema constitutivo de un individuo, genéticamente transmitido (SE 244). Al transmitirse de padres a hijos unos caracteres específicos, constitutivos de los nuevos individuos, se podría decir que el *phylum* es una realidad física. Y aquellos caracteres constitutivos por los que cada individuo pertenece a un *phylum* serían justo los que integran la especie (SE 235).

Los mismos paleontólogos reconocen, de modo autocrítico, que cada nuevo resto humano tiende a ser nombrado como si perteneciera a una nueva especie. Sin embargo, por otra parte, los modernos estudios paleontológicos, apoyados en la genética, muestran que entre los distintos tipos humanos no solo hubo una coincidencia cronológica, sino también una verdadera interfecundidad<sup>18</sup>. De hecho, entre los primates que tienen un antepasado común de menos de dos millones de años de antigüedad son posibles los cruces viables<sup>19</sup>.

17. Esto no quiere decir, por supuesto, que se asuma la filosofía clásica. Los nombres están regulados por el *International Code of Zoological Nomenclature*.

18. En varios grupos humanos de África se pueden detectar las huellas genéticas del antiquísimo cruce entre distintos tipos humanos, cf. M. F. Hammer, A. E. Woerner, F. L. Méndez, J. C. Watkins y J. D. Wall, “Genetic evidence for archaic admixture in Africa”, en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108, 2011, pp. 15123-15128. También hubo cruces entre neandertales y humanos modernos, cf. S. Sankararaman, S. Mallick, M. Dannemann, K. Prüfer, J. Kelso, S. Pääbo, N. Patterson y D. Reich, “The genomic landscape of Neanderthal ancestry in present-day humans”, en *Nature*, 507, 2014, pp. 354-357.

19. Cf. B. T. F. Silva, M. I. C. Sampaio, H. Schneider, M. P. C. Schneider, E. Montoya, *et al.*, “Protein electrophoretic variability in *Saimiri* and the question of its species status”, en *American Journal of*

Serían consideraciones que apoyan la idea de Zubiri de hablar de una sola especie humana en la que se podrían distinguir diversos tipos de humanidad.

### 3. ALGUNAS DIFICULTADES

El planteamiento de Zubiri en el artículo de 1964 no deja de plantear algunas dificultades. Como es sabido, la apelación a la industria lítica resulta cuestionable para la ciencia actual. Por una parte, es claro que los chimpancés pueden utilizar instrumentos, y que el uso de estos instrumentos se transmite a las nuevas generaciones, dando lugar a ciertas líneas de “tradicición”<sup>20</sup>. El mismo Zubiri menciona que los australopitecos manejaron instrumentos (AM 177), aunque posiblemente no los producían<sup>21</sup>. En el caso del *homo habilis* encontramos claramente la *Pebble culture* (OH 68), que hoy se suele denominar industria lítica “olduvayense”. Sin embargo, para Zubiri, como para los paleontólogos de entonces, la mera existencia de instrumentos de piedra no era suficiente para hablar de humanidad. Zubiri exigía algo más: vestigios de industria *innovadora*. Es decir, la utilización de artefactos destinados no solo a resolver una situación concreta (como romper un hueso para extraer la médula), sino también a enfrentar posibles situaciones futuras. El problema consiste en que es muy difícil determinar, con la mera presencia de unos instrumentos, cuáles eran las intenciones de quién lo produjo. De hecho, algunos cantos tallados “olduvayenses” se han atribuido a los australopitecos, y se han seguido produciendo y utilizando por seres humanos modernos hasta el mismo siglo XX.

Esto significaría que podría haber “animales de realidades” sin que la industria lítica, por sí misma, los delate claramente. Por supuesto, la industria lítica puede decirnos que, en determinado momento, quienes crearon ciertos instrumentos habían de tener necesariamente la capacidad de proyectar. Así, por ejemplo, la industria lítica achelen-

*Primateology*, 29, 1993, pp. 183–193; S. L. Mendes, “Hybridization in free-ranging *Callithrix flaviceps* and the taxonomy of the Atlantic forest marmosets”, en *Neotropical Primates*, 5, 1997, pp. 6-8.

20. Cf. A. Whiten, “The second inheritance system of chimpanzees and humans”, en *Nature* 437, 2005, pp. 52-55. Un asunto sobre el que ya J. Goodall llamaba la atención, cf. su *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

21. Es posible que el *australopithecus garhi* produjera herramientas, cf. B. Asfaw, T. White, O. Lovejoy, B. Latimer, S. Simpson y G. Suwa, “*Australopithecus garhi*: a new species of early hominid from Ethiopia”, en *Science*, 284, 1999, pp. 629–635.

se, asociada al *homo erectus*, muestra ya instrumentos utilizables no solo para quebrar huesos y extraer su médula, como hacían sus antecesores, sino para muchas cosas más, como cortar madera, plantas, etc. No solo eso. La industria achelense indica que sus creadores limaban las lascas durante su talla para disminuir las posibilidades de ruptura en estados ulteriores del proceso. Esto sugiere que el *homo erectus* podía considerar las consecuencias de sus acciones, y adelantarse a ellas. En este caso, tendríamos ya un signo claro de proyección, que según el Zubiri de 1964 sería precisamente el criterio para determinar la presencia de seres inteligentes (OH 67-68). Sin embargo, respecto a estratos anteriores, es difícil decidir si había o no proyección, como el mismo Zubiri reconocía (OH 71).

La limitación del criterio lítico está ligada a una dificultad filosófica más honda. En 1964, al hablar de distintos tipos de humanidad, Zubiri pensaba que los primeros tipos humanos habrían tenido aprehensión de realidad, y por tanto inteligencia, *pero no racionalidad*. Para Zubiri, del mismo modo que el niño hace uso de su inteligencia al poco de nacer, pero no tiene “uso de razón” hasta años más tarde, también se podría pensar que los primeros humanos fueron “animales inteligentes”, que aprehendían las cosas como reales, sin que fueran necesariamente “animales racionales”. Según Zubiri, la cultura creadora sería una indicación de inteligencia, pero no necesariamente de racionalidad (OH 83-84). De este modo, la racionalidad no sería una característica de los primeros tipos humanos. De hecho, Zubiri entiende que solamente el *homo sapiens sapiens* sería plenamente racional, mientras que otros tipos humanos, como el neandertal, se encontrarían en una situación intermedia (OH 84-85).

No es claro lo que Zubiri podía tener en mente cuando hablaba de “racionalidad” en 1964. En la obra de Zubiri, la distinción entre *lógos* y razón parece ser muy tardía, propia de su trilogía sobre la *Inteligencia sentiente*, escrita al comienzo de los años ochenta<sup>22</sup>. En cualquier caso, hoy resulta claro que los primates superiores pueden realizar algunas de las actividades que normalmente se atribuían de modo exclusivo al *lógos* humano. Así, por ejemplo, el bonobo Kanzi llegó a manejar un elenco de varios miles de palabras y, mediante un teclado, las usaba

22. Cf. IRE, y también X. Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza, Madrid, 1982, e Id., *Inteligencia y razón*, Alianza, Madrid, 1983. Desde ahora, IL e IRA respectivamente.



para construir algunas frases sencillas<sup>23</sup>. Esto no quiere decir que los primates superiores aprehendan las cosas como realidades. El *lógos* no es lo mismo que la inteligencia. De hecho, una computadora puede realizar operaciones lógicas, sin aprehender las cosas como realidades. Lo que se llama usualmente “inteligencia animal” o “inteligencia artificial” sería más bien, desde la terminología de Zubiri, algo así como un “*lógos* animal” o un “*lógos* artificial”. Ciertas operaciones lógicas y lingüísticas se podrían desarrollar perfectamente sin “inteligencia”, si por tal se entiende la aprehensión de las cosas como reales.

Esto no significa que, inversamente, pueda haber inteligencia sin *lógos* o sin razón. La inteligencia tiene un carácter “campal”, que aboca a la intelección de unas cosas desde otras, configurando así el *lógos* específicamente humano (IL 55-78). Y la razón, para Zubiri, consiste en una “marcha” que nos traslada, desde las cosas reales presentes en nuestra aprehensión, hacia lo que las cosas reales pudieran ser “allende” tal aprehensión<sup>24</sup>. Así, por ejemplo, los colores, que se presentan como reales en la aprehensión, pueden ser inteligidos racionalmente como un chorro de fotones allende la aprehensión (IRA 91-133). En este planteamiento, difícilmente podría hablarse de una actividad racional que no transcurriera en la formalidad de realidad, pues precisamente la razón pretende sumergirse en la realidad ya aprehendida, para inteligir lo que las cosas son en el mundo, con independencia de su aprehensión. De ahí que, desde la filosofía de Zubiri, no habría propiamente racionalidad animal o racionalidad artificial. Los “razonamientos” que se produjeran en esos ámbitos serían más bien operaciones lógicas, y no propiamente racionales.

Igualmente, la inteligencia se despliega en intelección racional. Según Zubiri, cada uno de los sentires propios del animal humano nos presenta las cosas en un modo propio. Así, por ejemplo, el sentido de la vista nos presenta las cosas reales como *eidos*, o el sentir auditivo nos presenta las cosas como “noticia”, etc. Del mismo modo, uno de los sentires humanos, la kinestesia, nos presentaría las cosas reales como algo en “hacia” (IRE 101). Y, al presentarnos las cosas de esta manera

23. Significativamente, Kanzi, instruido por sus entrenadores, captaba la utilidad de las lascas como instrumentos, pero era muy torpe a la hora de aprender a crearlas, cf. S. Savage-Rumbaugh y R. Lewin, *Kanzi: The Ape at the Brink of the Human Mind*, John Wiley & Sons, New York, 1994. También, J. L. Arsuaga e I. Martínez, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Ed. de Bolsillo, Barcelona, 2000, 2ª ed., pp. 138-139.

24. Zubiri dice «podrían ser», lo cual parece un giro idiomático.

“direccional”, la inteligencia podría ser “lanzada” desde las cosas reales en la aprehensión “hacia” las cosas reales allende la aprehensión. Dicho en otros términos: en el planteamiento de Zubiri, todo ser vivo dotado de kinestesia y de inteligencia se vería abocado a la intelección racional. Es posible que esto no suceda en las primeras semanas de vida, pero parece imposible de evitar allí donde la kinestesia acontece en la formalidad de realidad. Y es difícil negar que los primeros seres humanos dispusieran de kinestesia. De hecho, podría incluso pensarse que, dada la apertura de la formalidad de realidad, la intelección de las cosas como reales exige siempre por sí misma algún tipo de lanzamiento hacia la realidad como tal (IRA 17-24).

Las consideraciones de Zubiri sobre la industria lítica apuntaban, de hecho, en esta misma dirección. Zubiri señalaba que el “animal de realidades”, precisamente por ser tal, es capaz de proyectar su vida, construyendo instrumentos que no solo resuelvan la situación presente sino que también se adelantan a posibles situaciones futuras (OH 67-68). Ahora bien, el proyectar, así descrito por Zubiri, consiste precisamente en una intelección de posibilidades. El hombre no solo inteligiría su situación actual, sino que sería capaz de pensar lo que las cosas “pudieran ser” en el futuro. Aquí justamente está la cuestión. Desde el punto de vista de la filosofía última de Zubiri, la intelección de posibilidades es un cometido propio de la “razón” (IRA 139-142)<sup>25</sup>. Por supuesto, estas posibilidades pueden referirse a lo que la cosa pudiera ser con independencia de nuestra aprehensión. Así, por ejemplo, el color puede ser un chorro de fotones. Pero, sin duda, estas posibilidades son también posibilidades propias: justamente la intelección de lo que las cosas pueden ser está unida a la intelección de mis propias posibilidades<sup>26</sup>. En ambos casos se trata de intelección de posibilidades y, por tanto, de razón. De hecho, la industria lítica achelense muestra que el *homo erectus* proyectaba en el proceso de tallar la piedra. De modo que el criterio que Zubiri propone para detectar la inteligencia delata también aquello que él llama racionalidad.

El mismo Zubiri parece haber sido consciente muy pronto de esta dificultad. En el curso de 1968, Zubiri dice que el hecho de que los animales de realidades sean inteligentes no significa que sean

25. La proyección caracteriza precisamente a la razón, cf. IRA 177, 185, etc.

26. La razón es, al mismo tiempo, razón de las cosas y razón mía, cf. IRA 41-76. Algo aplicable a la acción humana.

racionales, «o que lo sean en el mismo grado» (EDR 211). Esta matización es importante, porque a continuación Zubiri ya habla de una “racionalidad mínima” del “pitecántropo” (lo que hoy llamaríamos un *homo erectus*), en analogía con la “racionalidad mínima” de un recién nacido. Por supuesto, cada uno de los tipos de humanidad tendría, desde el punto de vista de Zubiri, diferencias intrínsecas cualitativas, tanto en lo somático como en lo psíquico (EDR 211). Pero estas diferencias psíquicas ya no parecen ser pensadas por Zubiri, a partir de 1968, como la completa ausencia de racionalidad en los primeros estratos humanos. La intelección de las cosas como reales incluye racionalidad, aunque esta racionalidad pueda estar modulada diversamente en cada tipo de humanidad.

#### 4. AMPLIACIÓN DE CRITERIOS

Cabe preguntarse si no hay otros criterios, además de los líticos, que permitan determinar en qué momento de la serie biológica, y del registro fósil, aparece el “animal de realidades”.

Una señal interesante es la que se refiere al dominio del fuego por los homínidos. El fuego produce, en todos los mamíferos, una reacción de temor. El acercamiento al fuego, su manipulación, transporte, e incluso la técnica para su encendido, son señales de la actividad de un ser que pudo sobreponerse a sus estímulos, porque éstos se le presentaban como realidades. El fuego, aprehendido como realidad, ya no provocaría una respuesta automática de huida, permitiendo así un acercamiento inquisitivo al mismo, y su paulatino control. Ahora bien, los primeros indicios *seguros* de un dominio del fuego están asociados a la cultura achelense y al *homo erectus*<sup>27</sup>. Algo que confluye con los indicios líticos a los que nos hemos referido más arriba. Por supuesto, el dominio del fuego puede estar ligado a transformaciones físicas ulteriores. Así, por ejemplo, los alimentos cocinados requieren dientes más pequeños, y permiten gargantas más estrechas. Del mismo modo, el fuego congrega a los miembros de un grupo, no solo porque protege de la fieras, sino por la espera durante la cocción, de tal modo que el uso del fuego implica más vida social.

27. Cf. S. R. James, “Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene: A Review of the Evidence”, en *Current Anthropology*, 30, 1989, pp. 1-26.

La dimensión social se ha considerado en años recientes como una de las diferencias más significativas entre el ser humano y el animal. El ser humano, a diferencia de los animales, puede realizar verdaderas actividades en común, en las que, en lugar de perseguir fines individuales, cada uno de los individuos interpreta sus propias acciones como parte de una actividad común. Según algunos investigadores, los demás primates superiores actuarían siempre en modo “yo”, incluso cuando están realizando tareas, como la caza, en la que participan distintos individuos. En cambio, los seres humanos realizarían tareas en modo “nosotros”<sup>28</sup>. La primitiva aparición de la “función deíctica”, algo que no se encuentra entre los otros primates superiores, muestra que el ser humano, desde antes incluso de poseer lenguaje, puede compartir sus actos<sup>29</sup>. Cuando señalamos un objeto con el dedo, no solo estamos viendo lo que señalamos, sino que estamos viendo ese objeto en común con otra persona. El acto de ver acontece entonces como un acto compartido.

Ahora bien, el compartir actos puede ser algo íntimamente ligado a la aprehensión de las cosas como realidades. Precisamente porque las cosas se actualizan como radicalmente distintas de nuestros actos, podemos atender a los actos mismos, y no solo a sus resultados. De ahí que podamos “incluir”, en nuestra propia actividad, los actos de los demás, ejecutando actos compartidos. Al compartir los actos, el ser humano puede ponerse en el lugar de los otros, y desarrollar criterios de equidad. No solo eso. El ser humano, al poder atender a sus actos, y compartirlos, puede también fijar reglas comunes sobre ellos, dando lugar a las instituciones, incluyendo la institución del lenguaje. Serían justamente las instituciones las que explicarían el “despegue” de la especie humana, y el enorme desarrollo de su sociedad, de su técnica, y de su cultura<sup>30</sup>.

En la medida en que, como dijimos, la capacidad de compartir actos se relaciona directamente con la aprehensión de las cosas como reales, el desarrollo de la vida social humana sería un posible indicador de la presencia de la inteligencia. Ahora bien, ¿cómo determinar las capacidades sociales de unos tipos humanos extintos?

28. Cf. M. Tomasello, *Why We Cooperate?*, MIT Press, Cambridge, MA, 2009.

29. Cf. M. Tomasello, M. Carpenter, y U. Lizskowski, “A new look at infant pointing”, en *Child Development*, 78, 2007, pp. 705-722.

30. Cf. J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York, 2010. Puede verse mi trabajo “Para una ‘ontología’ de lo social,” en *Revista Portuguesa de Filosofia*, 71, 2015, pp. 833-854.

Un indicio es, como dijimos, el uso del fuego. Pero hay otros indicios, como la determinación de la edad de los individuos jóvenes. Así, por ejemplo, “Selam” o “la niña de Dikika” es un fósil muy completo de un *australopithecus afarensis*, de unos 3,3 millones de años. Como es sabido, el australopiteco, aunque tenía un cráneo de tamaño semejante al del chimpancé, ya era bípedo. La comparación entre los dientes no salidos y los dientes temporales muestra que Selam tenía unos tres años cuando murió. Ahora bien, el cráneo de un chimpancé de tres años tiene el 90% del tamaño de un adulto, mientras que el de Selam tendría solamente entre un 65% y un 88% del tamaño de un adulto de su especie<sup>31</sup>. Esto sugiere un tiempo de aprendizaje más largo. Al aumentar el tiempo de aprendizaje, aumenta también la necesidad de que la madre reciba ayuda de otros miembros de la especie. Y por tanto aumenta la interacción social. En individuos posteriores, como el “niño de Turkana”, que sería un *homo ergaster* adolescente, y cuyos restos fósiles tendrían unos 1,5 millones de años, nos encontramos con un largo período de maduración, aunque sin llegar a ser como el de los hombres modernos<sup>32</sup>.

Otra indicación importante es el mismo tamaño del cráneo. En el *homo habilis*, que habría aparecido hace 2,8 millones de años, el tamaño craneal alcanza los 700-800 centímetros cúbicos, doblando al australopiteco. En el *homo ergaster*, de hace 2 millones de años, encontramos un cráneo mayor, equivalente a dos terceras partes del nuestro. Ahora bien, un cráneo más grande implica la necesidad de nacer antes, para poder abandonar el vientre materno sin excesivas dificultades. Y esto de nuevo implica mayor tiempo de aprendizaje. Y este mayor tiempo, al requerir la participación de otros individuos, además de la madre, facilita que los niños desarrollen capacidades para llamar la atención de los adultos y también para captar su estado de ánimo. Todo ello favorece la posibilidad de compartir actos con los otros miembros de la especie, situándose en su lugar, y realizando acciones en común. En general se ha observado que, entre los primates actuales, el tamaño relativo del neocórtex en relación al resto del encéfalo está en relación directa con el tamaño de los grupos sociales que se forman en su respectiva especie. Igualmente, en nuestra especie, el compromiso de la madre es menor que en otras

31. Cf. K. Wong, “Lucy’s Baby”, en *Scientific American. Special Collector’s Edition*, 22, 2013, pp. 4-11.

32. Cf. B. Bogin, *Patterns of Human Growth*, Cambridge University Press, New York, 1999, p. 202.

especies de primates, al tiempo que el compromiso de otros adultos en la cría de los pequeños es mayor<sup>33</sup>.

Un cráneo mayor exige un consumo de proteínas mayor, y para eso se necesita perfeccionar una actividad en común: la caza. El desarrollo del área de Wernicke y del área de Brocca en el *homo habilis* llevó a pensar que estos ejemplares ya tenían la capacidad de hablar. Sin embargo, el *homo ergaster* posiblemente no podía hablar como nosotros, puesto que las vértebras torácicas del niño de Turkana tienen un canal medular muy estrecho<sup>34</sup>. No obstante, las vértebras encontradas en Dmanisi, tal vez pertenecientes ya a un *homo erectus*, mostrarían unas capacidades lingüísticas como las nuestras<sup>35</sup>. En cualquier caso, la ausencia de un habla plenamente desarrollada no excluye la posibilidad temprana de otros sonidos y gestos destinados a compartir información, como ya la mencionada función deíctica. Otro indicador de vida social puede ser, curiosamente, la pérdida de vello corporal, pues esto, unido al desarrollo de glándulas sudoríparas más productivas, convierte al ser humano en uno de los mejores corredores de fondo del reino animal, algo requerido en actividades cinegéticas que se realizan en común, y que logran el agotamiento de la presa. La pérdida de vello corporal habría tenido lugar hace más de 3 millones de años, en tiempo del australopiteco<sup>36</sup>.

La capacidad para “compartir actos”, poniéndose en el lugar de los otros, se puede reflejar en otro elemento del registro fósil. Se encuentran individuos cuya supervivencia solamente se puede explicar por la ayuda de otros. Así, por ejemplo, en los fósiles de Dmanisi se han descubierto los restos de un ejemplar adulto que vivió unos dos años sin dientes: posiblemente otros cuidaron de él. Se trata de restos de unos 1,8 millones de años, que corresponderían a ejemplares primitivos del *homo erectus*, recientemente salido de África<sup>37</sup>. Por supuesto, en tipos humanos posteriores, como el hombre de Neandertal, hay múltiples indicaciones de este cuidado por los otros miembros del

33. Cf. J. L. Arsuaga e I. Martínez, *La especie elegida*, cit., p. 224.

34. Cf. A. M. MacLarnon, “The vertebrate canal”, en A. Walker y R. Leakey, *The Nariokotome Homo erectus Skeleton*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993, pp. 359-390.

35. Cf. B. Bower, “Evolutionary back story: Thoroughly modern spine supported human ancestor”, en *Science News*, 169, 2006, pp. 275-276.

36. Cf. D. L. Reed *et al.*, “Pair of lice lost or parasites regained: the evolutionary history of anthropoid primate lice”, en *BMC Biology*, 5, 2007, pp. 1-11.

37. Cf. D. Lordkipanidze, “Anthropology: The earliest toothless hominin skull”, en *Nature*, 434, 2005, pp. 717-718.

grupo, tal como sucede, por ejemplo, en el caso del anciano de La Chapelle-aux-Saints.

Otro indicador de las capacidades sociales propias de nuestra especie es la colocación intencional de los huesos de los difuntos. Algunos interpretan que en la Sima de los Huesos de Atapuerca los *homo heidelbergensis* estaban dando sepultura a sus muertos. La presencia de un hacha bifaz (achelense) de cuarcita roja (un material no presente en la zona) ha sido interpretada como indicación de una conducta simbólica. En cualquier caso, la atención a los difuntos, con independencia de lo que pueda indicar de comportamiento simbólico, es ya por sí misma un indicio de la capacidad humana para ponerse en el lugar de los otros. El recentísimo descubrimiento del *homo naledi* podría situar esta sensibilidad hacia los difuntos en etapas muy tempranas. Aunque la datación del *homo naledi* es todavía muy discutida, los numerosos esqueletos presentan una morfología intermedia entre los australopitecos y el *homo habilis*. La disposición de sus huesos, en un lugar remotísimo de una caverna, en el que no hay más que restos humanos, no se puede explicar por la acción de predadores, ni por movimientos de tierra, ni por la acción del agua. Por eso, algunos investigadores piensan que estos restos primitivos indican una consideración hacia los difuntos, y por tanto un comportamiento social avanzado<sup>38</sup>.

Obviamente, la cuestión de cuando apareció propiamente la humanidad no se puede resolver con un reloj en la mano (OH 84). Mucho más si, como hoy parece claro, los distintos grupos se cruzaron entre sí. Sin embargo, el desarrollo temprano de las habilidades sociales en nuestra especie pone de manifiesto que la inteligencia fue, desde sus inicios, no solamente una aprehensión de las cosas como realidades, sino también una inteligencia *social*. Es posible incluso que haya sido precisamente la capacidad de ponernos en el lugar de los otros lo que haya posibilitado la aprehensión de las cosas como realidades. Cuando me pongo en la perspectiva de los demás, las cosas ya no son cosas para mí, sino que son cosas independientes de mí, y disponibles para cualquiera. No se trata, por supuesto, de caer en una pregunta ociosa sobre la anterioridad cronológica de momentos estructuralmente vinculados. Pero es necesario pensar que la definición de la inteligencia como aprehensión de realidad puede ser unilateral. La alteridad “real”

38. Cf. K. Wong, “Mysterious New Human Species Emerges from Heap of Fossils”, en *scientificamerican.com*, 10 de Septiembre de 2015.

de las cosas respecto a nuestros actos incluye la distinción radical entre actos y cosas, y por tanto la captación de nuestros actos como tales actos. Precisamente esta “liberación de los actos” es lo que permite que ellos sean compartidos. Por eso, la inteligencia es, desde sus orígenes, no solo apertura a la realidad, sino liberación de los actos, y compartición social de los mismos. He ahí la gran novedad evolutiva de nuestra especie<sup>39</sup>.

## 5. LA EVOLUCIÓN

En cualquier caso, desde el punto de vista de Zubiri parecería no haber ninguna duda sobre el hecho de que el hombre ha aparecido evolutivamente en la serie zoológica (OH 89; EDR 212). Sin embargo, Zubiri distinguía entre la evolución en general y los mecanismos concretos de la misma (OH 87; EDR 213; IRE 73, 132). Veamos esto más despacio.

Para Zubiri, las cosas reales no son propiamente sustancias, sino sustantividades. Con esto quiere decir que ellas no constan de un conjunto de propiedades *inherentes* a un sujeto que sería su soporte. Para Zubiri, las cosas reales consisten en sistemas de propiedades *coherentes* entre sí. Estos sistemas pueden tener dos tipos de propiedades: las propiedades elementales, que le son conferidas al sistema por cada uno de sus elementos; y las propiedades sistemáticas, que le pertenece al sistema en cuanto tal, y que no serían distribuibles entre sus elementos. Por ello, Zubiri rechaza el concepto aristotélico de “materia prima”, como algo puramente indeterminado, y pendiente de recibir la determinación por una forma. Para Zubiri, no habría más materia que las cosas materiales a secas, es decir, aquellas sustantividades cuyas notas serían las cualidades sensibles (SH 445-450).

Esto no quiere decir que en las cosas materiales no haya un momento de “potencialidad”. Pero esta potencialidad, lejos de ser pura indeterminación, es algo siempre calificado respecto a la composición de otras realidades. Para Zubiri, las realidades materiales, precisamente por consistir en sistemas, tienen la capacidad de “dar de sí” propiedades nuevas o sustantividades nuevas. No se refiere con ello Zubiri a la dualidad clásica entre potencia y acto, sino más bien a las “potencialidades” que tiene la cosa de salir de sí, dando lugar a algo nuevo, de

39. Cf. mi trabajo sobre “La diferencia específica”, en *Revista Aóyos*, 6, 2013, pp. 9-38.



tal manera que la cosa se realiza en la constitución estructural de una nueva realidad<sup>40</sup>. En este sentido, las potencialidades son distintas de las posibilidades, propias de la actividad humana. No se trata de posibilidades de actuar, sino de la capacidad de constituir otras realidades (SH 450-451). En el curso 1968, Zubiri había llevado a cabo un detallado análisis de los distintos dinamismos de la realidad, es decir, de los distintos modos en los que la realidad “da de sí”. Ahora bien, respecto a las realidades materiales, en su trabajo tardío sobre “La génesis de la realidad humana”, Zubiri se limita a distinguir entre la producción de nuevas realidades por transformación (como cuando se producen o aniquilan partículas elementales), y la producción de nuevas realidades por sistematización. La producción por sistematización sería la que caracteriza a la evolución (SH 451).

Para Zubiri, no hay ninguna dificultad en pensar la vida como una “mera sistematización” de la materia (SH 451; PTH 500), y las explicaciones de Oparin sobre el origen material de la vida le parecían convincentes (EDR 177)<sup>41</sup>. La vida sería un sistema que en equilibrio dinámico y reversible, que se posee a sí mismo en independencia del medio y control específico sobre él (SH 452). Zubiri distingue, en concreto, tres modos fundamentales de sistematización de la vida, fundado cada uno en el anterior: la materia viva (como los virus), los organismos, y, finalmente, la “materia sentiente”, que sería la propia de los animales. El sentir de los animales, por el desgajamiento de la función de estimulación, sería una propiedad nueva, pero tan solo en el sentido de ser una nueva sistematización de las propiedades materiales (SH 454). Desde este punto de vista, no toda materia vive y siente, pero por mera sistematización, la materia puede vivir y sentir «exactamente igual que pesa o calienta» (SH 455).

De este modo, la evolución consistiría en una génesis por sistematización. En el caso de la evolución animal, se puede decir que la “materia sentiente” tiene, según Zubiri, potencialidades genéticas, en el sentido de poder replicar las propias estructuras “por” las propias estructuras. Por supuesto, cuando se trata de replicar estructuras homogéneas, la génesis es puramente constitución de un *phylum*, es decir, las potencia-

40. En AM Zubiri hablaba de la “potencia evolutiva” como la constitución de nuevas virtualidades, propias de la nueva especie (cf. pp. 138-141). En EDR se habla ya de la evolución como potencialidad, concretamente la potencialidad de constituir nuevas virtualidades (cf. pp. 147-148).

41. Por supuesto, a la altura de los años sesenta eran conocidos también los experimentos de Stanley Miller y de Juan Oró.

lidades en este caso son puramente “filéticas”. Pero un *phylum* también puede dar de sí un nuevo *phylum*. En este caso tendríamos evolución. La evolución sería «la producción de un *phylum* ‘hecho’ desde otro por la modificación de este otro, una modificación que puede tener distinto carácter» (SH 454).

Entre estos distintos caracteres de la modificación se podrían entonces contar los mecanismos concretos de la evolución. Para Zubiri, lo importante, desde su perspectiva estructural, era subrayar que, para que la evolución tenga lugar, no basta con la lenta agregación de nuevos caracteres, sino que se requiere la integración estructural de esos caracteres en un nuevo sistema que sea viable en un medio concreto (AM 143-148; OH 90). Es algo que resulta perfectamente coherente con su concepción estructural de la realidad, y que encaja también con los cambios que la moderna genética impuso a las concepciones evolutivas clásicas, dando lugar a la síntesis evolutiva moderna, o “neodarwinismo”. En el curso de 1968, Zubiri hablaba simplemente de la evolución como integración de mutaciones que puedan ser viables (EDR 146-147). En cualquier caso, como Zubiri decía, ésta es una “cuestión de biólogos”, y los mecanismos concretos por los que aparece cada nuevo *phylum* podrían ser distintos en cada caso (AM 147). En definitiva, la determinación de los mecanismos concretos de la evolución sería un problema primariamente científico. Sin embargo, en el caso de la génesis de la especie humana, Zubiri llevó a cabo una conceptualización muy peculiar del asunto. Veamos esto más despacio.

## 6. LA ELEVACIÓN

En sus trabajos sobre la evolución, Zubiri siempre afirmaba que la especie humana surgió de forma evolutiva, de tal manera que la hominización sería una evolución (AM 173; SE 262; OH 88-93). La aparición de la especie humana sobre la Tierra sería semejante a la de otros animales. En todos los casos, las transformaciones evolutivas serían aquellas que repercuten en las estructuras constitutivas, y replicables, alterando lo que Zubiri llamaba el “plasma germinal” del animal<sup>42</sup>, y dando lugar a una nueva especie (OH 90). Ahora bien,

42. El término “plasma germinal” proviene de la teoría de August Weismann (1834–1914), hoy superada. Zubiri dice explícitamente: «Utilizo el término eliminando de él todo lo que en aquella

tanto en el curso *Acerca del mundo*, del año 1960, como en el artículo sobre “El origen del hombre”, de 1964, Zubiri señalaba una diferencia en tipo de “causalidad evolutiva” que opera en cada caso. En los animales no humanos, la casualidad evolutiva sería una verdadera “causalidad efectora”, pues las transformaciones en el plasma germinal determinarían tanto la morfología como el psiquismo de la nueva especie. Pero, en el caso del hombre, la causalidad evolutiva no sería propiamente efectora, porque el psiquismo humano estaría “determinado” por las transformaciones de las estructuras germinales, pero no estaría “producido sólo por ellas” (OH 91). Y la razón sería que, desde el punto de vista de Zubiri, la inteligencia sería irreductible a la estimulidad. Es una tesis que Zubiri defendió hasta el final de sus días. Desde su punto de vista, por más que se compliquen los estímulos, jamás llegarían a constituir realidades estimulantes. La inteligencia sería irreductible a la estimulidad, y entre ambas habría una diferencia esencial y no de grado (OH 91-92; ETM 422-424, SH 459-460).

Esta irreductibilidad le conducía a Zubiri a sostener una causalidad más compleja en el caso de la hominización. De entrada, Zubiri atribuía a las estructuras germinales somáticas una causalidad no solo “dispositiva” sino también “exigitiva” (AM 172). Es decir, las estructuras somáticas no serían solamente unos materiales dispuestos para recibir una inteligencia, sino que la *exigirían*. Y la exigirían en un sentido estructural: la psique intelectual, propia del hombre, exigiría un cuerpo del mismo modo que el cuerpo exigiría una psique (OH 93-96). Sin la psique intelectual, el cuerpo humano no sería viable. Ahora bien, la psique intelectual, siendo exigida por las estructuras somáticas, no sería producida *por éstas*, dada la irreductibilidad de lo psíquico a lo somático. Por eso mismo, Zubiri, en su artículo de 1964, entendía que se requiere, además, una causalidad efectora para producir la psique humana. Esta causa, según Zubiri, tendría que ser la “causa primera”. Del mismo modo que la materia fue creada *ex nihilo*, también la psique intelectual sería resultado de un acto creador de Dios (OH 92)<sup>43</sup>. Y esto se aplicaría tanto a la aparición de la especie humana, como a la constitución de cada individuo (OH 98). Sin embargo, la creación de la psique intelectual no sería un añadido externo a las estructu-

---

biología significaba, y lo conservo tan sólo para designar el sistema psico-somático ‘psique-célula germinal’» (SH 463).

43. Algo que Zubiri no pedía, en cambio, para el origen de la vida.

ras somáticas, porque éstas la exigen. La creación no interrumpiría la evolución, sino que sería un mecanismo causal intrínseco a ella (OH 92-93). La psique intelectual, lejos de ser una adición al cuerpo, sería algo que “florece” a partir de las mismas estructuras somáticas que la exigen (OH 98-99).

Posiblemente en esta propuesta de Zubiri había motivos teológicos<sup>44</sup>. Pero la solución no convenció al propio autor. En el curso de 1968, Zubiri comenzaba a restar protagonismo a la causalidad exigitiva (EDR 214-215), y al comienzo de los setenta convertía la exigencia en una parte de la causalidad divina (PTH 525). Sin embargo, la superación definitiva de la causalidad exigitiva se debió a una concepción más unitaria de la realidad humana, que siguió pensando en los años siguientes<sup>45</sup>. Como dice Zubiri en sus últimos textos: todo lo psíquico es somático, y todo lo somático es psíquico (SH 462, 465). Por eso no habría propiamente nunca una influencia de lo psíquico sobre lo orgánico ni de lo orgánico sobre lo psíquico, sino más bien influencias de un estado del sistema que es psico-orgánico sobre otro estado que es también psico-orgánico, aunque en cada estado haya una predominancia de lo psíquico o de lo orgánico (SH 482-483). Por eso, el último Zubiri ya no podía sostener que “el” cuerpo exija la psique o que “la” psique exija el cuerpo. La exigencia sería un momento operativo, en el que la sustantividad humana, en su unidad psico-orgánica puede exigir determinadas cosas para sobrevivir. Pero, en el orden constitutivo, no habría exigencia, sino unidad intrínseca psico-orgánica (SH 463-464).

Pero entonces ¿cómo surge la realidad humana? Zubiri siguió subrayando, hasta el final de sus días, que la inteligencia no es una mera complicación de los estímulos. Por eso mismo afirmaba que las estructuras de la célula germinal, aunque hacen *desde sí mismas* a la psique, no la pueden hacer *por sí mismas*. Sin embargo, tanto en el curso de 1968 como en su texto sobre “La génesis de la realidad humana”, Zubiri ya no apela a una creación *ex-nihilo*. En el curso Zubiri proponía una causalidad efectora, no del cuerpo, sino del “Todo” (EDR 214-215). El Todo sería simplemente la unidad dinámica en la que están constituidas todas las cosas (EDR 314), y que explica el “dar de sí” de todas ellas (EDR 316n). De hecho, para Zubiri, no hay más que una

44. La encíclica *Humani generis*, del papa Pío XII, aceptaba el origen evolutivo del cuerpo humano, pero afirmaba la creación inmediata del alma por Dios, cf. DS 3896.

45. Cf. el texto de la segunda parte de los años setenta recogido en SH 477-544.

sustantividad propiamente dicha: la sustantividad del cosmos (SH 466). Por eso, la causalidad que produce la inteligencia no sería extrínseca a la evolución animal, sino intrínseca a ella (EDR 215). A grandes rasgos, esta solución se mantiene en “La génesis de la realidad humana”, aunque algo más matizada. Allí Zubiri habla del Cosmos (con mayúscula) como una *natura naturans* que determinaría lo intrínseco de las estructuras “naturadas”. Y esta determinación sería una producción. La psique humana sería producida por el Cosmos (SH 466). Pero no se trataría de un proceso extrínseco. El Cosmos, como “naturaleza naturante” *hace que* las estructuras de la célula germinal *hagan* “desde sí mismas” lo que no pueden hacer puramente “por sí mismas”: el brotar de una psique intelectual (SH 465).

No tendríamos ya una causalidad efectora directa, ni tampoco exactamente una causalidad instrumental, sino un “hacer que hagan” las cosas desde sí mismas, aunque no lo hagan solo por sí mismas (SH 467). A este dinamismo es al que Zubiri terminó llamando “elevación” (SH 468). En el artículo de 1964, la elevación tenía todavía un sentido claramente teológico: se trataba de la elevación al estado “teologal”, algo que Zubiri consideraba como acontecido solamente en el caso del *homo sapiens* actual, y no necesariamente desde el momento mismo de su aparición como último tipo de humanidad (OH 101-102). En “La génesis de la realidad humana”, la elevación es correlativa con la aparición de la especie humana, desde el primero de sus tipos. Y, por supuesto, esta elevación no tiene ya un sentido teológico, sino constitutivo. La elevación sería algo producido por la transformación de las estructuras celulares mismas, aunque no esté hecho por ellas mismas, sino por la potencialidad de elevación que tiene el cosmos mismo. Lo que acontecería de este modo sería una “elevación a la realidad” (SH 468), concerniente a todo el *phylum* humano. Esta elevación, una vez realizada, se transmitiría de padres a hijos. No sería entonces una transmisión de la psique, sino una transmisión de la elevación misma, para que la psique intelectual surja individualmente desde cada célula germinal (SH 470).

Con esta idea de elevación, Zubiri logra esbozar un proceso más intrínseco, donde la sede última del “hacer que hagan” es el Cosmos en su conjunto, como “naturaleza naturante”. De este modo, Zubiri puede abandonar la terminología imprecisa del “florecer”, todavía presente en el curso de 1968, para hablar de un brotar intrínseco desde

la estructura misma de la célula germinal (SH 464)<sup>46</sup>. Un brotar que podría seguirse pensando como una sistematización (SH 464), por más que esa sistematización fuera producida por el cosmos entero. Sin embargo, la idea de elevación implica en definitiva un dinamismo distinto de la evolución, que, como vimos, sería una sistematización que no necesitaría recurrir a la intervención del cosmos entero. Evolución y elevación serían entonces dos potencialidades distintas del universo (SH 470), por más que una esté montada sobre la otra<sup>47</sup>. Tomando esto al pie de la letra, ¿habría que terminar diciendo que la especie humana no surge evolutivamente, o no surge solamente de una forma evolutiva?

## 7. REFLEXIONES FINALES

Aquí cabe hacerse algunas preguntas críticas. Por una parte, la idea de una producción de la realidad humana desde el Todo no deja de tener, al menos en sus inicios, una intención teológica, como el mismo Zubiri reconocía. Según Zubiri, la idea del Todo ha sido esbozada en una “metafísica intramundana”, pero está abierta a que ese Todo sirva de algún modo para designar también a la divinidad (EDR 216)<sup>48</sup>. Dios estaría en el fondo de toda la realidad haciendo que en el homínido brote un psiquismo intelectual (PTH 524-525). Esto se podría decir también del Cosmos como *natura naturans*. El cosmos se integra en la unidad transcendental de lo real que Zubiri llama “mundo”. Y, para el Zubiri más maduro, Dios como realidad absolutamente absoluta es «absolutamente intramundano»<sup>49</sup>. Ahora bien, si Zubiri estaba tratando de pensar el aspecto filosófico de la tesis teológica de una creación del ser humano por Dios, siempre cabe preguntarse si no hubiera sido suficiente con lo que él mismo dice en otro lugar: que Dios, al crear el mundo, ha creado una realidad que es ella misma “evolvente”, en su propia y formal estructura (EDR 157). De ser así, todas las realidades surgidas por evolución, incluyendo la especie

46. Zubiri considera el vocablo “surgir” igualmente impreciso, aunque él lo siga utilizando en su texto, cf. SH 464, 468, 470. Aquí sería necesario un análisis detallado del surgir.

47. En “La génesis de la realidad humana” hay cierta imprecisión en el uso del término “evolución”, que a veces parece aplicarse solamente a los animales.

48. La respectividad del Cosmos tiene un momento transcendental, y por tanto mundanal, como el mismo Zubiri afirma al hablar precisamente del Todo, cf. EDR 94.

49. Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 2012, 2ª ed., p. 194, etc.

humana, serían también realidades creadas, sin necesidad de recurrir a mecanismos extraordinarios.

Vista la cuestión desde otro punto de vista, se podría decir que la presencia del Todo, o del Cosmos como *natura naturans*, no tiene que limitarse a la hominización. Si la única sustantividad es la del cosmos, la respectividad cósmica de todas las cosas está presente en todos los dinamismos del universo, y no solo en uno de ellos. Y esto significaría entonces que toda evolución tiene el mismo carácter “cósmico” que la elevación a la realidad. En definitiva, se podría prescindir del concepto de elevación *como potencialidad distinta de la evolución*, porque en cada momento de la evolución, por más que intervengan los mecanismos más inmediatos a la misma, interviene siempre necesariamente la única sustantividad propiamente dicha, que es la del cosmos. La elevación podría designar simplemente el momento evolutivo de elevación a la realidad.

Desde esta perspectiva, cualquier innovación evolutiva habría de ser explicada mediante los mecanismos concretos que la ciencia pueda encontrar en cada caso. Tan evolutiva sería la aparición de la vida, o la aparición de una especie concreta, como la aparición de una especie inteligente. El “desde” sería un “por” estricto<sup>50</sup>, aunque en ese “por” esté siempre involucrada la unidad estructural del cosmos. La irreductibilidad de la inteligencia a la estimulidad, a la que apelaba Zubiri, ¿no es en realidad algo propio de toda propiedad sistemática? Las propiedades sistemáticas son precisamente aquellas que no se pueden distribuir entre los diversos elementos de un sistema, sino que pertenecen al sistema en su conjunto. Aunque en algunos casos, como la inteligencia, las propiedades nuevas no estén “en la misma línea” que las anteriores (ETM 422-424), la presencia del cosmos en todos los momentos evolutivos permite sostener que en todos los casos estamos ante una evolución “cósmica” por sistematización. Como propiedad sistemática, la inteligencia sería esencialmente distinta de la estimulidad, entre otras cosas porque pertenece a una especie distinta, y cada especie es siempre esencialmente distinta de las demás (SE 310-317).

En cualquier caso, por más que algunas de las tesis de Zubiri puedan ser revisadas y trascendidas, no cabe duda de que sus conceptos filosóficos básicos siguen siendo un magnífico instrumento para pensar, a la altura de nuestro tiempo, el surgir de la humanidad.

50. Algo que apunta en SH 464.

---

Antonio Scocozza es Doctor en Ciencias Políticas en la Universidad de Nápoles “Federico II”. Profesor Titular de Cultura e Instituciones de los Países de Lengua Española de la Università degli Studi di Salerno, es director de varias revistas y colecciones especializadas. Socio de la Academia de Historia de Caracas y de Quito y de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Nápoles, es Director de la Maestría Internacional en Ciencia Política para la paz y la integración de los pueblos (Universidad Católica de Colombia-Università degli Studi di Salerno). Presidente de la Escuela de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad de Salerno, desde el año 2013 es el delegado del Rector de la Università di Salerno para América Latina.

---

Giuseppe D’Angelo es Ph.D. en Historia Económica por la Universidad de Nápoles “Federico II” e investigador de Historia Contemporánea de la Universidad de Salerno, donde enseña también Historia del Deporte. Sus intereses de investigación son la historia política y social de América Latina y, en particular, de Venezuela; además, se ocupa de las relaciones entre los deportes y la historia social italiana en el período que va de la dictadura fascista a la Italia republicana. Es autor de varios volúmenes y numerosos ensayos.

[www.megustaleer.com.co](http://www.megustaleer.com.co)

 /megustaleerColombia

 @megustaleerCo

 @megustaleerco

ISBN 978-958-9219-03-4



9 789589 219034



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
de Colombia