

# EL DINAMISMO DE LO REAL: LA EMERGENCIA EN LONERGAN Y ZUBIRI<sup>1</sup>

*Dynamism of the Real: Emergence in Lonergan and Zubiri*

Francisco Vicente Galán Vélez

Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Filosofía  
francisco.galan@ibero.mx / orcid.org/0000-0001-5616-9612

Fernando Esaú Ortiz Santana

Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Departamento de Filosofía  
fernando.ortiz08@correo.uia.mx / orcid.org/0000-0002-5144-2023

---

Recibido: 13 de diciembre de 2025

Aceptado: 26 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.008>

RESUMEN: El artículo analiza las posturas emergentistas de Lonergan y de Zubiri. El emergentismo, especialmente a partir del siglo XX, ha sido una posición filosófica que busca oponerse a las visiones reduccionistas que niegan la aparición de realidades verdaderamente nuevas en el universo. Sin embargo, en el contexto católico del siglo XX —particularmente en el marco de las discusiones sobre la evolución, donde con frecuencia se negaba la acción divina en la aparición del ser humano— parecía razonable recurrir a una intervención divina extrínseca al orden natural para explicar dicho fenómeno. Tomando en cuenta este contexto, el artículo se propone examinar cómo ambos pensadores conciben el dinamismo intrínseco del cosmos material, entendido como el principio que posibilita la emergencia de realidades nuevas y más complejas, sin apelar a causas externas al propio proceso natural.

---

<sup>1</sup> El presente artículo es producto del proyecto: Emergencia y Realidad, financiado por la DINV de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

**PALABRAS CLAVE:** realidades emergentes, emergencia fuerte, Lonergan, Zubiri, reduccionismo, extrinsecismo.

**ABSTRACT:** The article analyzes the emergentist positions of Lonergan and Zubiri. Emergentism, especially since the twentieth century, has been a philosophical position that tries to oppose reductionist perspectives which deny the genuine emergence of new realities in the universe. However, within the Catholic context of the twentieth century—particularly in discussions of evolution, where the divine action in the emergence of the human being was often denied—it became common to invoke an extrinsic divine intervention beyond the natural order to explain such a phenomenon. Assuming this framework, the article aims to examine how both thinkers conceive the intrinsic dynamism of the material cosmos, understood as the principle that makes possible the emergence of new and more complex realities without appealing to external causes or to the natural process itself.

**KEYWORDS:** emergent realities, strong emergence, Lonergan, Zubiri, reductionism, extrinsecism.

## 1. INTRODUCCIÓN

Las posiciones que aceptan la emergencia de realidades nuevas en el universo se sitúan entre dos extremos: el reduccionismo y el dualismo. Entre las posturas reduccionistas, sigue siendo dominante la idea de que lo realmente existente son ciertos componentes elementales de la materia, cuyo estudio correspondería a la física. Dichos componentes se van estructurando de diversos modos y dando lugar a lo que consideramos realidades más “complejas”. Se puede admitir que hay propiedades fenoménicas nuevas que han surgido, pero estas pueden explicarse a partir de las anteriores. Por ello, en el fondo no hay realmente nada nuevo.

Frente a esto, hay posturas que defienden un tipo de emergencia llamada epistemológica. Con esto se alude a que existe una ciencia que estudia ciertas propiedades, y de ellas surgen nuevas que no pueden deducirse ni inferirse desde esa primera ciencia. Por ejemplo, defender que las propiedades mentales no pueden deducirse de la bioquímica. Para algunos no basta con postular esta emergencia sólo en el orden de nuestro conocimiento, sino que es necesario admitir una emergencia metafísica fuerte. En la emergencia metafísica débil, aunque se admite que hay nuevas propiedades, no se considera que haya propiamente una nueva realidad, una nueva totalidad de la que

se prediquen dichas propiedades emergentes. La aparición de la vida celular, del psiquismo, pero sobre todo de la subjetividad humana como una agencia libre, serían genuinas realidades emergentes. En la autoconciencia racional de nosotros, los humanos, podemos notar una autonomía respecto a los componentes elementales. El sujeto humano es una genuina totalidad no reducible a sus partes. Las posturas que defienden la emergencia metafísica fuerte atribuyen estas características mentales a un nuevo tipo de realidad, a un nuevo todo, desde el cual se puede dar una causalidad descendente respecto de los componentes elementales. La discusión se ha vuelto recientemente más álgida con los descubrimientos que van apareciendo en la biología genética y, sobre todo, en las neurociencias, que llevan a los defensores de posturas reduccionistas a afirmar que no existe una subjetividad irreducible a los componentes fisicoquímicos.

Sin embargo, esta discusión del emergentismo frente a las posturas reduccionistas no es la única. También se ha dado, aunque en menor número, una discusión con posturas dualistas extrínsecistas, que afirman que la aparición de muchas entidades no es algo que emerja de los componentes materiales, sino que se debe a la acción de un agente externo al mundo, como sería Dios. Desde el siglo XIX, la doctrina de la evolución se presentó como un desafío al creacionismo. Éste era asociado con un fijismo de las especies, que no veía conexión entre unas y otras, mucho menos con la aparición del ser humano. En una interpretación literal del relato del Génesis, se sostenía que hay un acto directo de Dios en la creación de Adán que no tiene nada que ver con la creación de las otras especies, salvo, por supuesto, que en ambos casos es Dios quien crea. A diferencia de Eva, creada a partir de la costilla de Adán, este, el primer hombre, no lo es. No toma Dios a ningún simio y le infunde un alma espiritual.

La discusión también se dio en el origen de la vida. Las dos posturas que se enfrentaron durante cierto tiempo fueron el vitalismo del siglo XIX, según el cual la vida no procede de ningún material estudiado por la física y la química, y el determinismo mecanicista, según el cual hay leyes que han fijado desde siempre el comportamiento de la materia. Los primeros treinta años del siglo XX trajeron una revolución en la física, con la aparición de la física cuántica y la doctrina del *Big Bang*. Así como las especies evolucionan, las entidades elementales no siempre existieron, ni las leyes que rigen su comportamiento. Estamos, en realidad, en un universo que "evoluciona", pues en él vemos que aumenta la complejidad, un cambio hacia formas de autoorganización de la materia que no parecen reducibles a los componentes elementales actualmente conocidos.

Las posturas extrinsecistas se dieron, sobre todo, entre pensadores cristianos. Desde finales del XIX y, sobre todo, en el XX, algunos sostuvieron que el evolucionismo no era un hecho que pudiera afirmarse. Pensemos en el gran debate en los Estados Unidos, promovido por algunos grupos bautistas y luteranos fundamentalistas, sobre si la evolución debía enseñarse en las escuelas públicas como si fuera un hecho que la ciencia puede sostener, o, por lo menos, no sin que se enseñase también el creacionismo.

Entre los pensadores católicos no hubo explícitamente una oposición tan fuerte. El renacimiento del tomismo dominó en muchos ámbitos intelectuales católicos y, con él, la autoridad de Aristóteles. El estagirita, en este tema, defendía un cierto fijismo, propio de su contexto histórico y de sus veinte años en la Academia. La prioridad del acto sobre la potencia implica que no hay, propiamente dicho, surgimiento de formas nuevas a partir de las antiguas; es decir, una gallina tiene prioridad ontológica sobre el huevo; un ser humano procede de otros seres humanos. Así mismo, como en el protestantismo, algunos pensadores católicos, como Garrigou-Lagrange, rechazaron el evolucionismo por considerarlo anticreacionista y materialista. Sin embargo, en la larga tradición de la hermenéutica bíblica, y en casos como el que se produjo con Galileo, el magisterio eclesiástico ya tenía cierto recelo ante tomar demasiados pasajes bíblicos en sentido literal. Fue así como Pío XII, en la encíclica *Humani Generis*, defendió un sentido en el que podría haber compatibilidad entre la teoría de la evolución y la doctrina católica. Un punto central que defiende la encíclica es que en el origen de la vida humana personal el alma proviene de un acto directo de la creación de Dios:

Por todas estas razones, el Magisterio de la Iglesia no prohíbe el que —según el estado actual de las ciencias y la teología— en las investigaciones y disputas, entre los hombres más competentes de entrambos campos, sea objeto de estudio la doctrina del evolucionismo, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente —pero la fe católica manda defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios— (Pío XII, 1950, n. 29).

Con todo, en la mayoría de los pensadores católicos de la época —con algunas excepciones, como la de Teilhard de Chardin— no hubo un mayor intento de pensar las consecuencias e implicaciones de la teoría de la evolución en la cosmología filosófica. En este contexto se sitúan las dos propuestas emergentistas que aborda el presente ensayo. Ambas posturas ofrecen una alternativa al dilema entre el reduccionismo y la intervención causal externa al mundo.

Bernard Lonergan, SJ (1904-1984), propiamente un teólogo con una importante producción filosófica, desarrolló la idea que llamó “probabilidad emergente”, con la que pretendía entender la inteligibilidad intrínseca del universo. Xavier Zubiri (1898-1983), filósofo español, con una amplia formación teológica, no empleó sistemáticamente el término “emergencia”, pero en su sistema filosófico original es fundamental la idea del dinamismo intrínseco de la realidad. Nos interesa, en el presente escrito, mostrar cómo ambos, provenientes del contexto católico, buscan evitar el recurso a una causa extramundana. Sin embargo, ambas posturas también nos parecen pertinentes en el contexto del debate filosófico actual, más preocupado por buscar una alternativa a las propuestas reduccionistas; por ello, diremos algo al respecto.

En el primer apartado se presentará la formulación lonerganiana del asunto; en el segundo, la zubiriana. En la tercera parte haremos una comparación en la que enfatizaremos, sobre todo, las semejanzas que nos parecen más significativas.

## 2. LA PROBABILIDAD EMERGENTE DE LONERGAN

Presentaremos las ideas de Lonergan sobre la emergencia en tres momentos: la probabilidad emergente, las cosas y la probabilidad emergente, y la finalidad. En nuestro recuento estamos siguiendo el orden de exposición que encontramos en el libro *Insight: Estudio sobre la comprensión humana* (Lonergan, 1999. El original en inglés es de 1957). Para Lonergan lo ontológico y lo epistemológico están radicalmente entretreídos, y una filosofía que pretende ser sistemática debe recorrer el camino completo. Sin embargo, el orden de los asuntos propuesto en *Insight* es comenzar por la teoría de las operaciones cognoscitivas, por motivos que llamó pedagógicos. Lonergan trata de mostrarle al lector que conocer, en sentido estricto, es un conjunto de operaciones que agrupa, de manera genérica, cómo experimentar, entender y juzgar si lo entendido es correcto o no. En sentido amplio, basta con alguna de esas operaciones; por ejemplo, ver algo, para decir que ya se conoce eso. Y aunque el lector del *Insight* toda su vida se ha hecho preguntas y ha tenido actos de intelección, hay una cierta perplejidad y confusión al señalar qué es entender. Es común creer que entender es una especie de mirada hacia lo que está afuera, y que las ideas son una suerte de fotografías de lo exterior. Y aunque sin imágenes no entendemos, no es lo mismo entender que imaginar. Asunto funda-

mental en el tema que nos ocupa, pues en muchas ocasiones la discusión sobre la emergencia o no de una nueva realidad está fuertemente dominada por imágenes.

### *2.1. La complementariedad de lo clásico y lo estadístico*

Lonergan dedica ocho de los diez capítulos de la primera parte a mostrar diversas maneras de entender. En los primeros cinco capítulos, los ejemplos se refieren a las intelecciones que encontramos en la física. Lonergan señala que, en la física clásica que surge con Galileo y Newton, la pregunta heurística es: ¿cuál es la naturaleza de...? Se busca entender de manera sistemática un conjunto de datos de la experiencia sensible. Sistemático implica que hay una única intelección para dar cuenta de ese conjunto de datos empíricos, lo cual se formula como una ley. A lo que, desde el punto de vista cognoscitivo, es la intelección sistemática, en la realidad corresponde un esquema recurrente de eventos. El extraño comportamiento del movimiento aparente de Marte fue comprendido sistemáticamente por Kepler, al ratificar el heliocentrismo defendido por Copérnico, pero interpretando el movimiento de Marte alrededor del Sol como elíptico. Si el universo sólo se conociera de manera sistemática, sería una especie de reloj. Por ello, muchos autores modernos asociaron la visión científica del universo con la postura filosófica del determinismo mecanicista. Dame una posición y te diré lo demás (Laplace). Con esta postura se olvida que, si bien la fórmula, la ley encontrada, sistematiza una gran cantidad de datos empíricos, es abstracta, pues deja de lado otros datos. Diríamos que prescinde de la individualidad de este suceso, como si lo realmente existente fuera la ley general.

Sin embargo, en el siglo XX apareció la física cuántica y surgió el principio de incertidumbre de Heisenberg. Las investigaciones estadísticas que se habían desarrollado en el siglo XVII, sobre todo en relación con los juegos de azar, recibieron carta de ciudadanía en la física. ¿Cuál es la probabilidad de que ocurra un determinado evento? Es una pregunta que busca entender algo distinto de "la naturaleza de...". El capítulo 4 del *Insight* trata de mostrar la complementariedad entre las investigaciones clásicas y las estadísticas. La inteligibilidad de la órbita de Marte alrededor del Sol, puede llevar a pensar que este esquema de recurrencia necesariamente fue así siempre, pero no es el caso. No siempre existió Marte. Previamente tuvo que formarse el Sol, como un conjunto de reacciones nucleares recurrentes. Tampoco la formación del Sol era algo que necesariamente tendría que

haber sido así, en el sentido de que desde el *big bang* se pudiera predecir su aparición, ni tampoco es algo que siempre vaya a ser así. Los esquemas de recurrencia tienen una probabilidad de emerger y una probabilidad de desaparecer. Aunque “de suyo un esquema tiende a asegurar su propia perpetuidad” (Lonerган, 1999, p. 165) y tiende a formar “círculos defensivos” para eliminar aspectos negativos de su funcionamiento, la perpetuidad de un esquema no es algo necesario.

El proceso es entonces algo abierto: “Es una sucesión de las realizaciones probables de las posibilidades. Por tanto, no discurre a lo largo de los rieles rígidos fijados por los deterministas, ni es, por otra parte, un pantano ininteligible de eventos meramente azarosos” (Lonerган, 1999, p. 170). En un universo azaroso la probabilidad de que algo surgiera o desapareciera sería exactamente la misma todo el tiempo. Sin embargo, una vez que se producen ciertos esquemas de recurrencia de eventos, estos pueden servir para que se formen otros esquemas de recurrencia, surgiendo así una serie condicionada de esquemas de recurrencia, que hace más probable que puedan surgir ciertos eventos. Por ejemplo, la aparición de los reptiles una vez que hay vida celular en un planeta como la tierra, es más probable que antes de que se formara el Sol. Tenemos así la célebre definición de Lonerган: “La probabilidad emergente es la realización sucesiva de acuerdo con tablas sucesivas de probabilidades de una serie condicionada de esquemas de recurrencia” (Lonerган, 1999, p. 170). La noción de probabilidad emergente pretende describir la inteligibilidad intrínseca del universo, proveniente, sobre todo, de la física que conoce Lonerган. De ella se desprende que hay diversas situaciones en el mundo. Es decir, no hay ni un único esquema de recurrencia de eventos, ni una única posible serie condicionada de esquemas de recurrencia de eventos que englobara el universo entero, porque, como dijimos, el proceso es abierto.

Una consecuencia muy importante de esta idea es que la serie condicionada de esquemas de recurrencia va haciendo que el proceso del mundo sea cada vez más sistemático. No es lo mismo un universo en el que sólo hay hidrógeno y helio que uno en el que se han formado todos los elementos de la tabla periódica, especialmente el carbono, que abre la puerta a la formación de compuestos orgánicos. Podríamos hablar de complejidad. La emergencia de las propiedades celulares y de las de los organismos multicelulares no sería posible sin esta serie de esquemas de recurrencia que precedieron a su aparición.

## 2.2. *¿Emergen también nuevas cosas?*

Dicha sistematización creciente, que de hecho encontramos, nos lleva al segundo punto de la postura lonerganeana: las nuevas cosas que emergen. En el universo se van produciendo géneros diferentes de realidades cada vez más complejas, pues la emergencia de las realidades "superiores" está condicionada por las inferiores, pero no se reduce a ellas. El punto se desarrolla en el capítulo ocho, titulado: "Las cosas". Recordemos que 'cosa' en latín se dice *res*, y que esta noción es fundamental en la idea de realidad. Ya señalamos que Lonergan intenta mostrar que hay diversos modos de entender. En este capítulo se muestra que necesitamos también entender que no solo hay propiedades estudiadas por las ciencias naturales o conjugados explicativos en su terminología, como longitud de onda, espín, cromosoma, axón, etc., sino que también hay cosas que poseen estos conjugados. Hay un modo de entender más bien filosófico que científico, que justo se preocupa de la unidad concreta de lo que realmente existe, del sujeto del cambio de determinadas propiedades y de la totalidad de los aspectos de una realidad concreta.

Pensemos en un organismo unicelular, por ejemplo, una bacteria. Aunque puedo describir el comportamiento de "eso" desde las entidades subatómicas que lo componen y desde los elementos químicos que se forman a partir de dichas entidades, tal descripción dejaría fuera lo más importante que aparece ahora: que hay una unidad, identidad y totalidad de aspectos que la química no podría describir adecuadamente, ni mucho menos la física. A su vez, puedo pensar en el comportamiento de una gatita. La multiplicidad de células que forman, por ejemplo, su corazón o su cerebro puede ser perfectamente descrita desde la bioquímica, pero no me explicaría por qué maúlla cuando me viene a buscar.

Lonergan señala que existen géneros explicativos de cosas. Las entidades subatómicas podrían existir sin formar compuestos químicos. Ya mencionamos la importancia de la formación de las estrellas para la formación del resto de los elementos químicos. El sodio viene a ser así un conjugado químico de conjugados de entidades subatómicas. Cuando se forma una célula, aunque todos sus elementos son químicos, existe un esquema recurrente de eventos que ocurren "dentro" de la célula y que no pueden explicarse propiamente por sus componentes bioquímicos. Y en el caso de la gatita, aunque su mente no implica ningún componente material distinto de las entidades subatómicas, moléculas y macromoléculas, células, tejidos y órganos, su comportamiento no es reducible a ellos. En el caso de quienes escribimos este artículo, así como en el de los lectores, estamos pensando y preguntándonos

si es correcto o no; si es así, si no hay contradicción; si el ejemplo está bien. Pensar, imaginar, afirmar son propiedades o conjugados intencionales. Es claro que no podríamos hacer nada de esto si nuestras neuronas no estuvieran funcionando y por ello intercambiando sodio y potasio, y a su vez cada neurona es una célula en la que hay un metabolismo y un proceso recurrente de reproducción, y a su vez hay miles de bases químicas en los cromosomas y en los genes, y millones de entidades subatómicas. Sin embargo, pretender explicar el sentido de este ensayo a partir de los intercambios de la red neuronal, y ya no digamos desde las entidades subatómicas, es simplemente un contrasentido. Pues hay una unidad, identidad y totalidad superior que ha emergido desde estos componentes inferiores. No se podría dar sin ellos, pero no se reduce a ellos. Lonergan llama conjugados explicativos a las propiedades que las diversas ciencias van sistematizando. Los conjugados o propiedades, explicados por la ciencia, son abstractos y universales, pero la cosa que posee estos conjugados es individual y concreta. Se entenderá entonces por qué dice que somos conjugados (intencionalidad) de conjugados (psiquismo) de conjugados (biología) de conjugados (química) de conjugados (físicos).

De modo que la probabilidad emergente también tiene que ver con las cosas y no sólo con las propiedades. Es más, sólo con las cosas tenemos la emergencia fuerte y, sobre todo, con las cosas de géneros superiores. No es lo mismo la unidad de una montaña en una cordillera, la unidad del plancton, la de una bacteria, a la de la gatita, y a la de cada uno de los que escribimos este artículo. Es como si los agregados o conjugados que se van formando desde los anteriores fueran gozando de una mayor independencia respecto de ellos, por el grado de unidad y totalidad de la nueva realidad. Veremos que este punto posiblemente queda mejor explicado en la idea de sustantividad de Zubiri.

Ya mencionamos que Lonergan no emplea la palabra "complejidad", pero esta parece adecuada. Y es que en este punto está mezclando lo ontológico con lo epistemológico. No solo hay esquemas de recurrencia de ciertos eventos, sino también series condicionadas de dichos esquemas. Sin el funcionamiento de la célula, no podría haber sistemas en el organismo, y sin estos no habría psiquismo, etcétera. Los esquemas de recurrencia anteriores hacen más probable que ocurran los eventos posteriores. La biología explica el comportamiento de la célula de manera sistemática. Dicho comportamiento desde el punto de vista de la química no sería imposible, pero sí una feliz coincidencia; desde el punto de vista de la física, la supercoincidencia rayaría en lo prácticamente ininteligible. No es que haya un nuevo material químico en la célula, no es que haya algo así como "vitanol", lo que hay es una

inteligibilidad, una forma de comportarse que no hay en los elementos por separado. Del mismo modo, diríamos que no hay un nuevo material que se presente en las neuronas que explique la consciencia del animal. Ni tampoco hay ningún material nuevo que se agregue al ser humano. Pero sí hay un nuevo tipo de realidad superior al de los géneros de cosas inferiores, “justo porque intervienen las nuevas intelecciones, la ciencia superior es esencialmente diferente de la inferior” (Lonergan, 1999, p. 318).

Desde una postura reduccionista que considera que lo real es sólo lo extenso, lo que realmente existe son sólo elementos subatómicos, por lo que llamarle “superior” al otro tipo de realidades es sólo una metáfora, pues todo es dominado por el comportamiento de lo elemental. En el reduccionismo sólo habría propiamente una ciencia básica y desde ella podrían deducirse las propiedades de lo “nuevo”. Desde la perspectiva de Lonergan, la descripción de algo como superior o inferior tiene sentido, pues no se produce el comportamiento más complejo o superior sin la aparición, en la historia del universo, de las formas anteriores. El estudio de lo humano implica el estudio del psiquismo, de la bioquímica y de la física, pero no se reduce a ello.

Es importante mencionar que Lonergan considera su planteamiento de los géneros explicativos una suposición heurística que busca comprender la inteligibilidad intrínseca del proceso del mundo. No pretende que estos cinco niveles que menciona hayan tenido que ser así, ni que tengan que seguirse considerando en el futuro como cinco y no nueve o diez. La pretensión es: con los datos científicos, siempre abiertos a nuevas intelecciones, guiar la investigación (heurística) hacia una comprensión de la inteligibilidad inmanente del universo de esos datos. Ese es el requerimiento. “Y no nos libramos de ese requerimiento recurriendo a la sabiduría y a la providencia divinas, pues ese recurso refuerza el rechazo al oscurantismo y procura un nuevo argumento para afirmar un orden inteligible inmanente en el universo visible” (Lonergan, 1999, p. 323). Tampoco cabe, en 1957, apelar a la visión aristotélica de las especies fijas, ni al determinismo mecanicista ni al puro azar.

### *2.3. El dinamismo del universo*

La pretensión de Lonergan no es solamente desde un punto de vista cognoscitivo, en el que hay complementariedad entre las estructuras heurísticas clásicas y estadísticas, sino también desde el punto de vista de la realidad de lo conocido. En efecto, existe esta serie condicionada de esquemas de recurrencia de eventos que nos lleva a formas de realidad más complejas.

Hay, pues, un dinamismo en el universo, no determinista, pero sí con cierta orientación hacia la complejidad. Lonergan llama “finalidad” a este dinamismo y lo trata hasta la segunda parte del *Insight*, en el capítulo 15, en la parte en la que ya estamos en el terreno propiamente metafísico, aunque siempre relacionado con lo cognoscitivo. Si conocer es experimentar, entender y juzgar, lo conocido debe ser isomórfico con dicha estructura dinámica cognoscitiva.

Podemos así notar que lo que llamamos cosas de géneros superiores, por ejemplo, la célula, se debe a que hemos entendido una nueva unidad que supone la sistematización de lo químico y lo físico. Justo porque esta intelección conserva lo aprehendido en lo anterior, Lonergan la llama “punto de vista superior” (*higher viewpoint*). Asimismo, para discernir si este conjunto de células pertenece a la unidad de la gatita o es un organismo invasor con su propia unidad, necesitamos entender concretamente y, para ello, juzgar sobre lo que llamaríamos la actualidad de esto. Por ello, para Lonergan, el dinamismo del proceso cognoscitivo es isomórfico con el dinamismo de la realidad que fundamenta la metafísica adecuada a nuestra capacidad cognoscitiva.

Es más, puesto que la actividad cognoscitiva es de por sí una parte de este universo, resulta que su búsqueda del ser no es sino la instancia particular en la cual la tendencia universal hacia el ser se torna consciente, inteligente y razonable (Lonergan, 1999, pp. 524-25).

La finalidad que postula Lonergan no es algo extrínseco a la inteligibilidad del universo que vamos conociendo en nuestra búsqueda científica y filosófica. Si dijimos que la probabilidad emergente es “la realización sucesiva de acuerdo con tablas sucesivas de probabilidades de una serie condicionada de esquemas de recurrencia” (Lonergan, 1999, p. 170), ahora puede tener sentido la definición de la finalidad que encontramos en el capítulo 15: “la finalidad es una inteligibilidad inmanente, que opera mediante la probabilidad efectiva de la posibilidad” (Lonergan, 1999, p. 529). La finalidad y la probabilidad emergente son dos caras de una misma moneda. La primera alude a la fuente del dinamismo y la segunda describe el proceso mismo (Budenholzer, 2018). Sin embargo, la palabra ‘finalidad’ puede remitir a un agente externo y justo lo que se pretende es mostrar el dinamismo de un proceso intramundano; por ello, en gran parte de la exposición del concepto de finalidad, Lonergan nos dice lo que no es. Encontramos, así, que no es algo determinista que pueda conocerse deductivamente. Tampoco consiste en que el futuro ejerza una cierta atracción sobre el presente. Lo fundamental “es básicamente el aspecto dinámico de lo real [...]. Es negar que este universo sea inerte, estático,

acabado, completo. Es afirmar el movimiento, el devenir, la tensión, la aproximación, el inacabamiento" (Lonergan, 1999, pp. 526-527). Y si Lonergan no le llama simplemente dinamismo, es porque se trata de un dinamismo con cierta orientación. En el universo, de hecho, se va dando esta concatenación de esquemas de recurrencia, que van llevando la potencialidad de la materia a la emergencia de estructuras diferentes y de géneros superiores de cosas. La orientación del dinamismo es lo que Lonergan describe como la realización efectivamente probable de las posibilidades.

### 3. XAVIER ZUBIRI Y EL DAR DE SÍ DE LA REALIDAD MATERIAL

Hablemos ahora de la propuesta del filósofo español Xavier Zubiri. Aunque no abordó el tema de la emergencia con ese nombre, sino como un momento del despliegue de la materia, en varios de sus libros encontramos, sobradamente, los elementos del tema que nos ocupa. Los textos base son: *Sobre la esencia* (1998, SE), *Estructura dinámica de la realidad* (1995, EDR), "Génesis de la realidad humana", capítulo VIII de *Sobre el hombre* (1986, SH) y "Materia elevada: la génesis humana", capítulo VI de la tercera parte de *Espacio, Tiempo, Materia* (2008, ETM)<sup>2</sup>. Estos últimos dos textos, muy semejantes, con variantes ligerísimas e insignificantes, son los más importantes para nuestro tema (Caballero Bono, 1999, p. 347). En ellos se desarrollan las nociones de materia, dar de sí, despliegue y dinamismo de la realidad, que constituyen el marco en el que puede abordarse el tema anunciado. Zubiri nos dirá que *la materia consiste en ser estructuralmente dinámica* (Zubiri, 2008, p. 443). Pero antes de explicar esto, analizaremos la noción de sustantividad que encontramos en SE (1998), pues también resulta clave para entender la propuesta zubiriana.

#### 3.1. Las cosas reales como sustantividades

"Sustantividad" no es lo mismo que "substancia", lo repitió Zubiri durante toda su vida. La diferencia radica en que una substancia es *ad extra* un sujeto al cual se le adhieren momentos que, por ser contingentes, se les considerarán "accidentes"; y *ad intra*, es el núcleo de elementos formales que hacen a una cosa ser lo que es (la esencia). En cambio, una sustantividad es un con-

<sup>2</sup> Los enlistamos en orden cronológico del trabajo zubiriano, aunque éste no corresponde a la fecha de la edición. La primera edición de SE es de 1962, y EDR fue un curso de 1968.

junto de notas concatenadas e interdependientes que, justamente por ello, constituyen un *sistema*. "Nota" no es lo mismo que "accidente", porque este es algo que le viene a un sujeto y, si bien lo determina contingentemente, no es una característica *suya*. No es que las notas emerjan de un sujeto, ni que sean meros agregados, no son elementos "en" un conjunto, porque en ese caso su unidad sería posterior a su constitución como notas; se trata, más bien, de que cada nota sea "del" conjunto. Por ello, no hablamos de un conjunto, sino de un *sistema*. Como cada nota es interdependiente, no hablamos de una simple yuxtaposición, sino de que toda nota es "nota-de". Esto es lo que Zubiri llama "estado constructo" (Zubiri, 1998, p. 290).

Cada nota es un momento constructo del conjunto, lo cual, llevado hasta sus últimas consecuencias, quiere decir que cada cosa es al mismo tiempo sistema y estructura. Esto es todavía más verdadero, como veremos en el siguiente párrafo, cuando tratamos de las notas constitutivas, pues uno de sus estatutos es que son "solidarias", lo que significa que, en su realidad física, no pueden darse sin las demás. Se podría, teóricamente, considerar una nota por separado, por ejemplo, en el ser humano la sensibilidad, y se podría decir que, en su concepto propio, no implica estar unida a la racionalidad. Pero justamente el problema es que esto sólo se puede hacer *teóricamente*, porque "en realidad" las notas no están (ni pueden estar) separadas. "En realidad", esto quiere decir: físicamente y en concreto: "[...] 'esta' sensibilidad en 'este' hombre determinado, no puede darse sin 'esta' razón; son dos notas físicamente solidarias" (Zubiri, 1998, p. 281). Digámoslo más claramente: físicamente, "esta" sensibilidad en "este" individuo está, como momento intrínseco suyo, desde sí misma, determinada a formar unidad con "esta" razón. En este sentido, toda nota (como momento intrínseco suyo) está vertida intrínsecamente a otras; "en realidad", una nota no es una nota sin más, sino una "nota-de" esta o aquella sustantividad.

Notemos que Zubiri llama "nota" a lo que otros llaman propiedades. El filósofo español identifica notas con propiedades cuando estas últimas se consideran del sistema y no se toman aisladamente. Sin embargo, no todas las notas ocupan la misma posición en el sistema. Zubiri las divide en adventicias, constitucionales y constitutivas. Las notas adventicias son aquellas que le vienen a una cosa por su conexión con otras; por ejemplo, un individuo puede ponerse moreno por una larga exposición al sol. Las notas constitucionales son aquellas que no dependen de conexiones con otras cosas, sino que, por el contrario, hacen posibles dichas conexiones. La cosa las posee, en cierto modo, "de suyo", y, sobre todo, configuran cómo está esa cosa en la realidad. Por ejemplo, en el caso del ser humano, tener ojos, tener una determinada estructura orgánica y psíquica, el albinismo, su historicidad. Las

notas constitutivas son notas constitucionales, pero infundadas, que le pertenecen a la cosa, por lo que ya es “de suyo” y, sin ellas, esa realidad dejaría de ser lo que es.

Pues bien, la sustantividad es un sistema de notas con clausura cíclica. Con ello se alude a “[...] las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres” (Zubiri, 1998, p. 193). La estructura de las notas constitutivas es resultado de la *función* que tienen en un sistema: clausurarlas, es hacerlo algo completo, una totalidad. Y la esencia es el *momento* en que las notas constitutivas logran que 1) el sistema pueda sostenerse en cuanto tal y que, por ello, 2) sea una realidad individual. Notemos que no basta con comprender la totalidad y la diversidad de las notas esenciales de un sistema sustantivo para comprender cabalmente la esencia. Aun cuando consiguiéramos dicha comprensión, quedaría por saber por qué esas notas, y no otras, son las suficientes y necesarias para darles individualidad y el carácter de totalidad a las cosas del mundo. Por ello, si la ciencia es la encargada de descubrir las características de las notas constitutivas, la tarea de la filosofía es saber (o, por lo menos, preguntarse) por qué esas, y no otras, es decir, la suficiencia constitucional. Zubiri está buscando la esencia física de las cosas, aquello que las capacita para sostenerse y ser individuales *físicamente*.

El empleo de la palabra ‘físico’ en Zubiri no se refiere únicamente a lo que estudian las ciencias naturales, sino a la realidad misma del cosmos. “Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (*ἀρχαί*) físicos” (Zubiri, 1998, p. 209). La esencia es también el “principio activo de las cosas” (Zubiri, 1998, p. 179), lo cual, es una concepción emparentada con lo que en la línea filosófica de la India llaman *rasa*, un valor dinámico “en el sentido de fuerte, vigoroso [...] que da la fuerza para que la cosa sea lo que es” (Zubiri, 1998, p. 179). En síntesis, la esencia es el momento interno de la sustantividad en que se encuentran “[...] las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres” (Zubiri, 1998, p. 193). Y es allí donde se encuentra la materia, pero no como una nota más, sino como algo presente en todas.

### 3.2. La materia como “función”

El lugar de la materia es el subsistema de notas constitutivas, pero no como una nota más, sino como un doble principio de estructuración y actualidad que está presente en cada una de ellas de manera parcial o to-

tal. En ETM (2008), Zubiri nos dice que clásicamente a la materia se la ha entendido de dos formas: la primera, sólo por ser un “material” de algo, aquello “de lo que” una cosa está hecha, por ejemplo: una estatua hecha de mármol; la segunda, como “sujeto” de una configuración, es decir, que la materia es aquello “en que” se configura lo que se va a hacer (Zubiri, 2008, pp. 383-384). Pero estas concepciones de la materia para Zubiri son inexactas en tres aspectos: primero, porque la materia no siempre es aquello de que algo está hecho, sino que “es siempre y formalmente ser aquello de que algo ‘está constituido’” (Zubiri, 2008, p. 385); luego, porque la materia no es un sujeto receptor, sino un sistema que tiene la capacidad de transformarse en otro, además de que la transformación “no transcurre en la superficie de la cosa, sobre su sujeto, sino que afecta a toda la realidad de la cosa” (Zubiri, 2008, p. 386); finalmente, la materia es determinante y no sólo determinable: “Las notas recibidas, incluso las adventicias, no advienen sobre la materia extrínsecamente, sino que es la materia misma la que determina cuando menos el tipo de notas que puede recibir” (Zubiri, 2008, p. 387). De modo que, para Zubiri, materia no designa una cosa, un sujeto o una mera potencia, sino una *función determinante*. Un ejemplo de ello es la función que desempeña una cosa en otra, en el caso de una estatua de mármol, el mármol ha pasado de ser una cosa material a “materia-de” la estatua:

La materia no es una cosa parcial dentro de la cosa material [...] Lo que sucede es que en la estatua, el mármol justamente no es algo “en sí y por sí”, sino tan solo un “momento” de la estatua. Y entonces es claro que el mármol es materia de la estatua no por ser lo que sea en y por sí mismo, sino que es materia por la función que en la estatua desempeña (Zubiri, 2008, pp. 394-395).

Pero el ejemplo del mármol tiene un problema, porque la función vendría dada por el escultor y no por la materia misma. Por lo cual es necesario dejar atrás el ejemplo y conceptuar esa función en sí misma. A lo que nos lleva esto es a comprender que, si el mármol es material de la estatua, es porque “servir de material se funda en tener función de materia y no al revés” (Zubiri, 2008, p. 399). Servir de “material” es tan sólo un modo de ser material, pero no el único ni el más importante. La materia es una “función determinante inmediata de la cosa material en orden a sus cualidades sensibles” (Zubiri, 2008, p. 400), y por ser una función, no es una nota “sino que la materia es *un momento intrínseco y formal* de todas las notas, aun de las no materiales” (Zubiri, 2008, p. 416). Por supuesto, la consecuencia directa de esto es que “toda realidad, sea o no puramente material, nace en

el seno de la materia" (Zubiri, 2008, p. 416). Así, la materia es el principio de estructuración y de actualidad de la realidad material. Y esto mismo le permite distanciarse del "materialismo", que consiste en afirmar que todo lo real está hecho de materia. En cambio, propone el término "materismo", que es "[...] la afirmación de que toda realidad nace en el seno de la materia, en función determinante de la materia, y tiene intrínseca y formalmente en su esencia constitutiva un momento de materia" (Zubiri, 2008, p. 424). Veremos ahora que, para Zubiri, *la materia es más que materia*. Es el problema del dar de sí.

### 3.3. *Respectividad y despliegue de la materia*

Empecemos señalando que dar de sí para Zubiri es algo inherente a la realidad como tal, no sólo a la realidad material. Al dar de sí de la realidad material Zubiri le llama "despliegue". Para comprender qué es el despliegue, debemos explicar previamente el concepto de respectividad. Con este concepto, Zubiri alude a una característica fundamental de las cosas reales que no debe tomarse como una mera relación entre ellas. La respectividad "es una *remisión de la forma y el modo de realidad de cada cosa a sí misma y a otras*" (Zubiri, 1979, p. 14). Puede tratarse de una respectividad constituyente o remitente. La primera es intrínseca a las cosas y consiste en que cada cosa está abierta a sí misma por su carácter de realidad. Sobre esta se funda la segunda, que es la remisión de la forma y el modo de realidad de cada cosa a la forma y el modo de realidad de otra. Ahora bien, la respectividad constituyente implica que la forma y el modo de realidad de cada cosa están abiertos a sí mismos de manera intrínseca y dinámica, esto es, el dar de sí; lo cual significa que a cada cosa le concierne poder desplegarse según su propia y formal estructura real. Y en SH encontramos el siguiente texto, de gran importancia en el asunto que nos ocupa, pues en él explica cómo acontece el despliegue de la realidad material:

La materia al dar de sí no constituye una mera *repetición* o reiteración de las propiedades que ya tenía, sino que al dar de sí, gracias a las potencialidades que intrínseca y formalmente posee por el mero hecho de ser lo que es, lo dado en el dar de sí es una novedad y, por consiguiente, dar de sí es una innovación [...] Ya vimos que hay un dar de sí, una potencialidad de *transformación* de unas propiedades en otras; es el caso de muchos procesos de producción y aniquilación de partículas elementales. Hay otro dar de sí, que es una innovación distinta: es dar de sí por *sistematización*. Las propiedades nuevas aho-

ra son propiedades sistemáticas. Tal es el caso de la vida. Dando de sí por sistematización, la materia se hace viviente (Zubiri, 1986, p. 475).

La materia, además de la transformación y la sistematización que dan lugar a lo vivo, también se despliega como génesis y evolución. Pero hay también un dar de sí peculiar, que da lugar a una transformación cualitativa del sistema completo. Se trata de la aparición de la psique humana, caracterizada por la aprehensión primordial de realidad de la inteligencia sentiente, lo cual marca una diferencia esencial, y no sólo gradual, con la aprehensión estímulo del animal. En el despliegue o emergencia de la psique humana no hay adición de algo externo a la realidad material; la materia da de sí, pero, a diferencia de los despliegues mencionados anteriormente, la materia da de sí, pero no por sí. Zubiri llama "elevación" a este despliegue y, por ello, Diego Gracia le llama "emergentismo por elevación" a esta última posición de Zubiri (Gracia, 2017, pp. 433-472). Se trata de un "hacerle dar a la materia desde sí misma lo que por sí misma no podría hacer" (Zubiri, 1986, p. 476). En la elevación hay un movimiento impelente intrínseco "a la actividad celular, hacia un orden superior" (Zubiri, 1986, p. 479). La psique (término que Zubiri, a diferencia de Lonergan, reserva para el ser humano) es, pues, una evolución *desde* las estructuras celulares animales (aunque no *por* ellas, sino por la Naturaleza), que consiste en "[hacer] trabajar a la célula en el orden de la realidad como tal" (Zubiri, 1986, pp. 468-470).

El resultado de esta producción de la psique por la célula germinal es pues la constitución de la sustantividad humana [...]. Esta estructura superior no consiste pues en una especie de esfuerzo por liberarse de la materia, como si la psique estuviera encarcelada en el cuerpo. Sino que consiste en una estricta elevación desde sí misma: es hacer que la materia misma esté haciendo su propia superación. Es una elevación, no es un evadirse de la materia ni actual ni intentadamente. Ser hombre no consiste en dejar de ser materia ni en que ésta sirva a la psique, sino que consiste en "corporizar" la psique o "psiquizar" el cuerpo. A esta elevación estructural de lo material de la materia es a lo que debe llamarse hominización (Zubiri, 1986, p. 474).

En sus últimos escritos sobre el tema que estamos analizando, Zubiri señala que se trata del poder de elevación del Cosmos mismo. Zubiri compara al Cosmos con "una especie de melodía dinámica que se va haciendo en sus notas" (Zubiri, 1986, p. 466). Y si identificamos al Cosmos con la Naturaleza, tenemos que distinguir dos momentos en ella. Uno es "el momento de sus notas: las cosas naturales. Otro, el momento de su unidad primaria. Esta

unidad no es una magna cosa natural, sino que es lo que debe llamarse, al modo medieval, *natura naturans*, naturaleza naturante" (Zubiri, 1986, p. 466). Es a ella a quien debemos atribuir la elevación.

En el ser humano, el animal de realidades, se hace que "lo que es 'de suyo' constituya un 'suyo', que actúe por su formal carácter de realidad" (Zubiri, 1986, p. 468). Si la evolución para Zubiri no debe describirse como una mera transformación sino como la constitución de nuevos sistemas con la aparición de lo vivo, en la hominización no sólo hay un grado mayor de sistematización que en el animal, sino que la respectividad es ahora a la realidad en cuanto tal, y no sólo a la realidad del Cosmos. Sin dejar de ser un fragmento del Cosmos, el ser humano es "de suyo" algo a lo que le pertenece este "de suyo". El ser humano es una persona.

#### 4. UN POSIBLE DIÁLOGO ENTRE ZUBIRI Y LONERGAN

Aunque ambos autores son más o menos contemporáneos, es claro que hay una gran diferencia en el talante y la motivación de los dos pensadores. Lonergan fue un teólogo, que necesitaba clarificar elementos de una filosofía sistemática, para formular los grandes misterios de la fe en su carácter de misterios y no de algo absurdo. El jesuita canadiense profundizó en el tomismo, pero no encontró del todo satisfactorias las formulaciones de su época, que respondían a lo que llamó una mentalidad clasicista, que absolutiza ciertos conceptos de una cultura considerada clásica o normativa. Por ello pretendió dar cabida a una noción empírica de cultura y a la mentalidad o propensión histórica (*historical mindness*). Buscar lo verdaderamente universal de la naturaleza humana, presente en los grandes autores del pasado, pero también operante en las diversas culturas.

Zubiri, por su parte, aspiró a construir una filosofía primera que diera cuenta de lo más radical de la aprehensión de la realidad y de su dinamismo. Para lograrlo, bebió de las grandes intelecciones de pensadores clásicos, pero buscó ir más allá de ellos a partir de la conceptualización de una inteligencia sentiente, de la realidad como formalidad, de la sustantividad como sistema de notas, y de una idea de materia estructuralmente emergente. Lo cual le exigió reelaborar un marco conceptual que permitiera comprender el despliegue intrínseco de la materia en la emergencia de compuestos físico-químicos, de la vida, de la sensibilidad del animal y de la psique humana.

#### 4.1. En la búsqueda de una inteligibilidad intrínseca

Señalamos en la introducción que las posturas emergentistas contemporáneas quieren ser una alternativa a posturas reduccionistas sobre todo fisicalistas, pero en ciertos contextos, como el de Lonergan y Zubiri, también se quería evitar recurrir a la intervención externa de un agente divino para explicar el surgimiento de la vida y especialmente la aparición del ser humano en la faz de la Tierra. Desde SE Zubiri afirma que está haciendo “una metafísica o filosofía primera intramundana” (Zubiri, 1998, p. 210). La cual no se cierra a “una investigación transmundana; pero esta última caería en el vacío si no se apoyara en una filosofía primera intramundana” (Zubiri, 1998, p. 210). En los trabajos posteriores que hemos analizado, hemos visto cómo Zubiri enfatiza el despliegue que es el dar de sí de la realidad material, que va dando lugar a formas superiores de sistematización, como sería la vida, y, después, en la elevación, da lugar a la psique.

Su propuesta de la “naturaleza naturante” no puede considerarse una forma velada de señalar a Dios, no, desde luego, si por Dios entendemos una realidad transmundana. La naturaleza naturante no es un agente externo a las cosas materiales, sino su *principio de producción intrínseco* que opera desde sí mismas, elevándolas y capacitándolas para trabajar en un orden superior.

La naturaleza naturante es la que produce la psique, pero no la produce independientemente de las otras cosas, esto es, no produce la psique solamente en las estructuras celulares, ni tan sólo desde ellas, sino que hace que sean ellas mismas, las estructuras celulares mismas, las que producen la psique. Es una acción de la naturaleza naturante, pero que transcurre intrínsecamente en las naturalezas naturadas, en las estructuras celulares, haciendo que ellas estén estructuralmente llevadas a realizar desde sí mismas las notas psíquicas. En esto es en lo que consiste “hace que haga” (Zubiri, 1986, pp. 466-467).

Con un lenguaje distinto, notamos una idea similar en Lonergan. Para el jesuita canadiense, hay un dinamismo intrínseco de la realidad que va llevando a una creciente sistematización, con la formación de los esquemas de recurrencia de ciertos eventos y, a su vez, a la serie condicionada de esquemas de recurrencia. De ninguna manera debe pensarse que, con la finalidad de Lonergan, se refiera a la acción de Dios. El fundamento de la finalidad está, según él, en la potencia y no en la forma ni en el acto. “Es la indeterminación de ese dinamismo orientado lo que hace que la potencia sea el principio de la tendencia a trascender las limitaciones” (Lonergan, 1999, p. 53). Al final del

apartado 5 del capítulo 15, Lonergan señala que la finalidad no se refiere a causas extrínsecas al ser proporcionado (a nuestra experiencia), como la causa eficiente y final que tratará en los capítulos 19 y 20, dedicados a la metafísica del ser trascendente.

Pero nuestro interés presente no está en tales causas extrínsecas, sino en los constitutivos intrínsecos del ser proporcionado. Por consiguiente, si algún lector busca el paralelo aristotélico de nuestra finalidad, no lo hallará en la *archê hothên hê kinêsis* del Filósofo, ni en su *telos*, sino en su *physis*. Pues la finalidad no es un *principium motus in alio inquantum aliud*; tampoco es *id cuius gratia*; es un *principium motus in eo in quo est* (Lonergan, 1999, pp. 531-32).

#### 4.2. *Lo que emerge en sentido fuerte es un nuevo todo*

En ambos autores lo ontológico y lo epistemológico están entrelazados. En Zubiri la prioridad es claramente metafísica. Lonergan le da más peso a lo epistemológico. Pero en ambos, lo fundamental no es la emergencia de nuevas propiedades, sino la de nuevas realidades.

En el caso de Lonergan, los conjugados explicativos (propiedades científicas) estudiados por la ciencia, son abstractos. Estos se dan en cosas concretas. Por ello, lo fundamental para Lonergan es que existen géneros explicativos de las cosas. No son sólo desde el punto de vista del sentido común, de poner las cosas en relación con nuestros intereses de la vida diaria, sino también desde el punto de vista de poner las cosas en relación unas con otras, de modo que se da realmente esta mayor "complejidad" de unas realidades (cosas) respecto a otras. Sin que, como hemos repetido insistentemente, esto se deba a que haya aparecido algún nuevo tipo de material, sino a una estructuración, que implica los componentes anteriores (inferiores), pero acoplados ahora a una función superior. Lonergan le atribuye gran importancia a lo que se ha llamado emergencia epistemológica. Hay una ciencia "superior" que hace sistemático lo que, desde el punto de vista de la ciencia "inferior", sólo es una mera coincidencia altamente improbable. Por ello, las propiedades "superiores" no pueden ser propiamente deducidas a partir de la ciencia inferior.

En Zubiri, las notas son de una sustantividad, y esta implica siempre la sistematización de todos sus componentes. Son un solo sistema, una sola realidad. La ciencia puede ir estudiando esas notas, pero, como mencionamos, no compete propiamente a las ciencias, sino a la filosofía, tratar de entender cuándo hay

una clausura, cuándo hay suficiencia de aquello como sustantividad. El énfasis principal es metafísico, pero también está presente lo epistemológico.

En este punto queremos mencionar a Martine Nida-Rümelin (2010), quien sostiene que lo verdaderamente sorprendente en la discusión emergentista no es la aparición de propiedades como los *qualia* de la conciencia, sino la aparición de una nueva realidad: un nuevo agente, la gatita Maca, Washoe, la bebé Lucy.

#### 4.3. *¿Cuán especial es el ser humano?*

Como hemos visto, ni Zubiri ni Lonergan tienen dificultad en aceptar la evolución. Para ambos pensadores no se necesita recurrir a una intervención extrínseca de Dios para explicar la hominización. No obstante, Lonergan señala que su visión de la probabilidad emergente discrepa de la de una visión neodarwinista que únicamente se quede en la mera variación aleatoria (Byrne y Budenholzer, 2009). Considerar que en el orden del universo la probabilidad de que surjan determinados eventos es siempre la misma es apelar al azar, y, en el fondo, es renunciar a una explicación (McShane, 1970). Si hay inteligibilidad, no podemos descartar que exista un ser inteligente creador del universo. Pero la argumentación a favor de esta afirmación no consistiría en tomar determinados hechos o sucesos, como si en ellos viéramos que este ser inteligente actúa y no en otros, como sucede, por ejemplo, en algunas teorías del diseño inteligente (Byrne, 2007). El alegato versa sobre la inteligibilidad de todo el universo. Como hemos señalado reiteradamente, Lonergan sostiene que la probabilidad emergente sería una inteligibilidad intrínseca al dinamismo del universo. Un asunto, por tanto, para una discusión filosófica y no teológica, con apoyo de los materiales provenientes de las ciencias naturales. Por ello, en una confrontación con una visión neodarwinista, la conclusión lonerganeana sería más bien negativa: el neodarwinismo no puede justificar la aparición y la complejidad de lo humano únicamente desde la variación aleatoria, ni puede explicar que lo humano no pertenece al mismo género de cosas que la realidad meramente animal.

La afirmación de Pío XII sobre la intervención directa de Dios en la creación de cada alma humana personal no es un argumento filosófico, ni mucho menos científico, pero no es incompatible con la postura lonerganeana, como sí lo sería con un reduccionismo ontológico fiscalista (Crysdale y Ormerod, 2013).

Algo parecido tenemos con Zubiri. Mencionamos que Zubiri define su postura como materismo y no materialismo. Esta última postura sería incompatible con la aceptación de la existencia de Dios. La clave según varios intérpretes de Zubiri para no caer en el materialismo es la diferencia esencial y no meramente gradual entre el ser humano y la aprehensión estímulo del animal (Caballero Bono, 2003; Gracia, 2017; Laín Entralgo, 1994; Pose, 2024). Su consideración de lo físico no equivale al fisicalismo reduccionista, porque, como señalamos, Zubiri no equipara lo físico con lo estudiado por la ciencia física, sino con un principio de producción intrínseco de la realidad intramundana que llama naturaleza naturante, el cual opera desde las cosas materiales. Hemos señalado los cuatro tipos de despliegue mencionados por Zubiri. Fijémonos bien en lo peculiar del último, el de la elevación.

En la transformación, en la sistematización, en la génesis y en la evolución animal, la materia da desde sí misma por sí misma. En la hominización da desde sí misma pero no por sí misma, *sino porque se le hace hacer*. [...] Las potencialidades de elevación son potencialidades de hacerle hacer a la materia desde sí misma *lo que por sí misma no podría hacer*. En nuestro caso es la hominización. Pero así y todo se trata siempre de un dar de sí de la materia. Decíamos antes que la materia siente. Ahora no podemos decir que la materia entiende, sino que la materia hace entender materialmente. La materia da de sí la intelección, pero no por sí misma sino por elevación. Por elevación la materia entiende. La materia elevada, esto es, el hombre entiende (Zubiri, 1986, pp. 475-76. Los énfasis son nuestros).

No se trata, claramente, de una intervención divina externa al Cosmos que rompiera el orden natural (Miñambres, 2014). Lo peculiar no es tampoco la intervención del Cosmos entero, como naturaleza naturante, pues, en cierto sentido, esto sucede en todo despliegue (González, 2025, 1:15:00). Lo especial en la hominización es que, al emerger el animal de realidades que es el ser humano, hay una trascendencia respecto al cosmos mismo. En sentido estricto, señala Zubiri, sólo habría la sustantividad del Cosmos. Las cosas serían sólo rudimentos de sustantividad, fragmentos del Cosmos (Zubiri, 1986, p. 466). En la elevación de la psique humana nos damos cuenta de que vamos más allá de esto.

Porque el hombre se comporta consigo y con las cosas como realidades. Y, por tanto, la realidad de cada hombre, y no sólo sus propiedades y configuraciones, es "su" realidad [...]. El hombre, pues, no es mero fragmento del cosmos. Como toda realidad sustantiva, la humana es intrínseca y formalmente respectiva, pero su "respectivi-

dad" humana no es respectividad de constituir un Todo, esto es, no es respectividad meramente cósmica. Es una respectividad trascósmica. Envuelve orgánicamente una estricta respectividad cósmica, pero, en su íntegra sustantividad, el hombre está en el cosmos trascendiéndolo (Zubiri, 2008, pp. 436-437).

Ellacuría menciona en el texto introductorio de SH (Zubiri, 1986), que la posición de Zubiri fue cambiando respecto a la posición dominante teológica-filosófica de los años 50 de la *Humani Generis*: el alma es creada inmediatamente por Dios y es una substancia incompleta diferente del cuerpo, por lo que puede llegar a subsistir a la muerte. Se trató, dice Ellacuría, de un cambio "drástico" y de una liberación "de lo que pudiéramos llamar presiones dogmáticas" (Zubiri, 1986, p. xvii)<sup>3</sup>. La posición de Zubiri que hemos analizado en nuestro trabajo fue la última. Tenemos énfasis en la unidad sustantiva del ser humano, frente a un cierto dualismo en el planteamiento del alma (Pose, 2024). La afirmación de la unidad del despliegue de la materia y, al mismo tiempo, la postulación de la diferencia esencial y no meramente gradual entre el animal de realidades y el animal de estímulos. Con todo, la afirmación de que es el cosmos entero, la naturaleza naturante, la que produce la elevación, el paso de esencias cerradas a esencias abiertas, no cierra la puerta a la creación de Dios.

Con esto la evolución logra un nuevo tipo de respectividad: "en apertura". [Ya sé que algún lector estará frunciendo el ceño, porque se me ocurre a mí decir que el psiquismo es un producto del Todo. Naturalmente. Sólo que no he dicho lo que es el Todo. Esto es otra cuestión aparte. Pero no es aquí cuestión mía. Aquí estoy haciendo Metafísica intramundana. Y no tengo por qué ocuparme, naturalmente, de esas objeciones que en la frente arrugada de algún lector cruzan mientras está leyendo lo que he escrito. Pero aunque resuelva como quiera esa objeción, siempre será verdad que ese Todo es el que produce el psiquismo humano] (Zubiri, 1995, p. 216).

Esperamos así haber mostrado que las posturas emergentistas de Lonergan y Zubiri no cumplen al pie de la letra con lo señalado por la *Humani Generis*, pero, con todo, Pío XII puede descansar en paz, sin la frente arrugada.

---

<sup>3</sup> Ascorra y Espinoza (2011) señalan la importancia que tuvo el curso de Boismard de 1973 para superar estas "presiones teológicas".

## Referencias

- Ascorra, P., Espinoza, R., (2011). En cuerpo y alma en Zubiri: Un problema filosófico-teológico, *Pensamiento*, 67(254), 1061-1075.
- Budenholzer, F. E. (2018). Emergent probability and contemporary science, *Method: Journal of Lonergan Studies*, 9(2), 1-28.
- Byrne, P. H. (2007). Lonergan, Evolutionary Science, and Intelligent Design. *Revista Portuguesa de Filosofia* 63(4), 893-918.
- Byrne, P., Budenholzer, F. (2009). Bernard Lonergan's transformation of the Darwinian worldview. En L. Caruana (Ed.), *Darwin and Catholicism: The past and present dynamics of a cultural encounter* (pp. 75-91). T y T Clark.
- Caballero Bono, J. L. (2003). *Zubiri y la evolución: Un emergentismo pluralista* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid). <https://hdl.handle.net/20.500.14352/54906>
- Crysdale, C., Ormerod, N. (2013). *Creator God, Evolving World*. Fortress Press.
- Garrigou-Lagrange, R. (1946). *La síntesis tomista*. Desclée de Brouwer.
- Crysdale, C., Ormerod, N. (2013). *Creator God, evolving world*. Fortress Press.
- Garrigou-Lagrange, R. (1946). *La síntesis tomista*. Desclée de Brouwer.
- González, A. (2025, 14 de mayo). *Metafísica de la emergencia* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=A4vkWy9Aqno&t=1311s>
- Gracia, D. (2017). *El poder de lo real: Leyendo a Zubiri*. Triacastela.
- Laín Entralgo, P. (1994). *Alma, cuerpo, persona*. Círculo de Lectores.
- Lonergan, B. (1999). *Insight: Estudio sobre la comprensión humana* (F. Quijano, Trad.). Universidad Iberoamericana / Sígueme.
- McShane, P. (1970). *Randomness, statistics and emergence*. Gill and MacMillan.
- Miñambres, P. (2014). Aportaciones de la filosofía de Xavier Zubiri al problema teológico de la génesis humana. *Scripta Fulgentina*, 24(47-48), 69-94.
- Nida-Rümelin, M. (2010). What about the emergence of consciousness deserves puzzlement? En A. Corradini y T. O'Connor (Eds.), *Emergence in science and philosophy* (pp. 149-162). Routledge.
- Pío XII. (1950). *Humani generis*. [https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html)
- Pose, C. (2024). La evolución de Zubiri hacia el unicismo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 91, 137-152.
- Prieto López, L. (2008). La evolución del hombre según Xavier Zubiri. *Studia Bioethica*, 1(2-3), 183-190.
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. En *Realitas III—IV: 1976-1979* (pp. 13-43). Labor.

- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura dinámica de la realidad* (2.ª ed.). Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.
- Zubiri, X. (2008). *Espacio, tiempo, materia* (2.ª ed.). Alianza Editorial.