

NATURALEZA HUMANA EN PERSPECTIVA BIOHERMENÉUTICA

JESÚS CONILL SANCHO
Universidad de Valencia¹

RESUMEN: Me propongo mostrar que tanto la naturalización, ahora también en versión neurológica, como la tecnologización contemporáneas son fruto de interpretaciones que pretenden ofrecer una nueva imagen del hombre, por ejemplo, a través de fórmulas como la de «*homo poieticus*» (incluso cabría decir «*neuropoieticus*»). Pero la cuestión decisiva es ver si a partir de estas nuevas imágenes se puede reconstruir la realidad personal, manteniendo las pretensiones expresadas mediante el valor de dignidad de la persona humana o quedan realmente sustituidas por otras que rebasan el sentido humanizador, por el que desde diversas tradiciones nos comprendemos e intentamos mejorar la vida humana. A tal efecto, quisiera aprovechar no sólo el siempre fecundo pensamiento aristotélico, sino también el kantiano y nietzscheano, en versión hermenéutica, y su enlace con la tradición de la filosofía española de Ortega, Zubiri y Laín, porque creo que ofrecen una base adecuada para incorporar y articular los nuevos conocimientos neurocientíficos y las propuestas de intervención tecnocientíficas.

PALABRAS CLAVE: naturaleza, cuerpo, persona, hermenéutica, *Homo neuropoieticus*, filosofía española.

Human nature in biohermeneutic perspective

ABSTRACT: I propose to show that both contemporary naturalisation, now also in neurological version, and technologisation, are the fruit of interpretations that aim to offer a new image of man, for example, through formulas such as «*homo poieticus*» (one could even say «*neuropoieticus*»). But the decisive question is to see if it is possible to reconstruct personal reality, based on these new images, maintaining the claims expressed by means of the value of dignity of the human person, or if they are really replaced by others that surpass the humanising aspect, whereby, based on different traditions, we understand ourselves and try to improve human life. In this regard, I would like to take advantage not only of the ever fruitful Aristotelian thinking, but also the Kantian and Nietzschean thinking, in hermeneutics version, and their association link with the Spanish philosophy tradition of Ortega, Zubiri and Laín, because I believe they offer an adequate base to incorporate and articulate the new neuroscientific knowledge and techno-scientific intervention proposals.

KEY WORDS: nature, body, personhood, hermeneutics, *Homo neuropoieticus*, spanish philosophy.

El concepto de «naturaleza humana» comenzó ya siendo una interpretación de la realidad humana en términos que provienen de un contexto cultural como el griego antiguo, en que la concepción de la realidad, su cosmovisión, tenía un carácter «físico» (*phýsis*), es decir, «natural» (en su traducción latina), tanto en el modo de pensar el conjunto de los seres (*phýsei ónta*) como en el de determinar el principio constituyente que los hace ser lo que son (*phýsei*). Asimismo, tanto la naturalización, ahora también en versión neurológica, como la tecnologización contemporáneas son fruto de

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO de la Generalidad Valenciana, y en el Proyecto de Investigación sobre la Naturaleza Humana de la Cátedra «Ciencia, Tecnología y Religión» de la Universidad Comillas.

interpretaciones que pretenden ofrecer una nueva imagen del hombre, por ejemplo, a través de fórmulas como la de «*homo poieticus*», incluso cabría decir «*neuropoieticus*», en la medida en que se intenta crear una nueva mente transhumana a partir de un cerebro digital (R. Kurzweil).

1. ¿HOMO NEUROPOIETICUS?

Una de las aportaciones más novedosas que hemos estudiado en el Seminario del Grupo de investigación sobre la naturaleza humana ha sido la propuesta de la nueva figura del «*homo poieticus*» de Floridi², es decir, del agente que interfiere radicalmente en la naturaleza creando. En esto consiste básicamente la dimensión «*poiética*» del comportamiento humano, que ha llegado hasta crear nuevos entornos vitales en virtud de la revolución tecnológica, incluida la digital.

Según esta línea interpretativa del desarrollo de la tecnología contemporánea, lo más innovador de la revolución digital consiste en que nos impele a darnos cuenta de que nos hemos convertido en «organismos informacionales» o «*inforgs*», que comparten el entorno informacional o «infoesfera» con otros seres (no humanos) que son artefactos inteligentes. La infoesfera constituye el espacio global de la información, que incluye todos los medios de comunicación en el ciberespacio, hasta el punto de que la naturaleza misma pertenece también a la infoesfera. A partir de esta nueva situación lo que se requiere es reinterpretar la «posición» del hombre en la realidad, o bien, recordando terminología ya clásica en el pensamiento contemporáneo, «el puesto del hombre en el cosmos»³.

La revolución digital ha cambiado el carácter de la interacción con el mundo y consiguientemente la visión acerca de los que somos. Una cuestión clave en este cambio ha sido la nueva manera de entender —de vivir y experimentar— la relación entre la naturaleza y la técnica. Porque los nuevos instrumentos con los que intervenimos en el mundo e interactuamos con él, con los demás y con nosotros mismos, nos proporcionan un nuevo acceso cognoscitivo de carácter poiético, que nos transforma como agentes en todos los órdenes de la vida humana (el conocimiento y la acción). Por ejemplo, uno de sus resultados más espectaculares e innovadores ha sido la conversión de la ciencia presuntamente pura en «tecnociencia». En ella lo poiético y lo noético están intrínsecamente unidos desde la raíz, porque lo que la caracteriza no es la mera capacidad para representar la realidad, sino para intervenir en ella⁴.

² Mariano Ortega ha insistido de manera especial sobre este aspecto en sus exposiciones durante las sesiones del Seminario. Vid. L. FLORIDI, «The fourth revolution»; también L. FLORIDI (ed.) (2004), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*. Oxford: Blackwell Publishing; ORTEGA, M. y SÁNCHEZ, A. (2013), «Problemas que la reflexión filosófica tendría que enfrentar en el horizonte problemático abierto por las "nuevas tecnologías" de la información», *Diálogo filosófico*, 87, 412-435; J. LEACH (2013), «El control de la Infoesfera», *Diálogo filosófico*, 87, 437-454.

³ Vid. GRACIA, D. (2013), «El puesto del hombre en la realidad», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 611-643.

⁴ HACKING, I. (1983), *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press; y IHDE, D. (1991), *Instrumental Realism*. Indiana University Press, citados por RUSSO, F. (2010), «The homo poieticus and the bridge between physics and techne».

El *homo poieticus* es creador de nuevos entornos⁵, desplegando y desarrollando todas sus capacidades y potencialidades, pues no se conforma con la situación que le viene «dada» por la naturaleza y por la historia (tradicción). Se dedica a configurar y mejorar el mundo mediante su capacidad para intervenir técnica y conceptualmente en él. No es un mero *homo faber* (que usa y explota los recursos naturales), ni tampoco sólo un *homo oeconomicus* (que produce, distribuye y consume riqueza), sino que su función primordial es la de crear y modificar constructos (artefactos) digitales en la infoesfera, en el ciberespacio.

El origen de este carácter *poiético* del hombre, en el que ahora vuelven a insistir algunos⁶, se encuentra en la carencia biológica e instintiva del hombre, que le condujo a desarrollar instrumentos técnicos y otros medios para responder a sus situaciones vitales y superar sus peculiares deficiencias⁷. De ahí que se haya visto en la técnica un rasgo esencial del hombre⁸. Este rasgo técnico supone un cambio en el modo de entender al hombre y en sus formas de saber. El conocimiento del orden natural no se logra a través de su mera manifestación al hombre, sino mediante la intervención, por ejemplo, a través de la «experimentación», que es una manera de *conocer haciendo* que la naturaleza responda a nuestras anticipaciones, en un contexto de aprovechamiento práctico-técnico del posible conocimiento. La actividad poiética del hombre en todos los niveles es esencial para entender su entorno vital, ahora recreado por la nueva tecnologización digital.

Este carácter *poiético* del conocimiento y de la acción del hombre se ha entendido tanto como un construccionismo o constructivismo epistemológico de carácter idealista en conexión con Kant (Russo), como en sentido realista en el denominado «realismo instrumental» (Ihde). Ciertamente, la ciencia contemporánea en tanto que tecnociencia está tecnológicamente comprometida, dado que los instrumentos técnicos mediatizan y hacen posible el conocimiento de la realidad.

El dinamismo poiético caracteriza al hombre por entero, también en su actividad intelectual, en la «poiesis del pensamiento», es decir, en la creación de conceptos e ideas, que hasta se ha convertido en una manera de entender la filosofía por Floridi como «ingeniería conceptual». De ahí que este autor defienda un «construccionismo conceptual» o «constructivismo», tanto en el orden epistemológico como en el ético, para responder a los nuevos entornos creados por las tecnologías.

En definitiva, habría que generalizar esta caracterización del hombre como *homo poieticus*, puesto que la interacción del hombre con su entorno y consigo mismo está marcada radicalmente por lo poiético. Desde la perspectiva que venimos considerando (la de la primacía de la *poiesis*), la tecnología es considerada no sólo como «conocimiento» sino también como «creación», como una actividad que tiene un propósito o fin en cada entorno y situación (creados por las tecnologías) y, por tanto, que es susceptible de evaluación técnica y ética. Por cierto, a mi juicio, no debería olvidarse que la *téchne* en el contexto griego sistematizado por Aristóteles era una forma del «lógos» consistente

⁵ FLORIDI, L. y SANDERS, J. J. (2003), «Internet Ethics: The Constructionist Values of Homo Poieticus», in R. CAVALIER (ed.) (2003), *The Impact of the Internet on Our Moral Lives*. New York: SUNY, 195-214.

⁶ GALIMBERTI, U. (1999), *Psiche e techne*, Milano: Feltrinelli. 7ª ed: 2009.

⁷ Vid. KANT, M. (1935), *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Revista de Occidente; F. NIETZSCHE (1980), *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Teorema; GEHLEN, A. (1980), *El hombre*. Salamanca: Sígueme; PLESSNER, H. (1975), *Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 3ª ed.; M. SCHELER (1971), *El puesto el hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada.

⁸ Vid. ORTEGA Y GASSET, J. (2006), *Meditación de la técnica*. Obras completas, vol. V. Madrid: Taurus.

en «saber hacer», cuyo modo de actividad era precisamente la *poiesis*⁹. Cuando ésta se convierte en la generadora del entorno en el que estamos, queda superada la tradición que otorgaba a la teoría («*theoría*») la supremacía sobre la «*práxis*» y asimismo la presunta neutralidad axiológica¹⁰.

El resultado de la «cuarta revolución», según Floridi, es un cambio en la comprensión del mundo y de nosotros mismos, que ha modificado la concepción de quiénes somos y de nuestra posición en el cosmos, ahora convertido en infoesfera y ciberespacio. Esta revolución no ha de interpretarse necesariamente en un sentido materialista, sino primordialmente «informacional». Por tanto, no hace falta insistir tanto en la materialidad física, sino en la potencia o capacidad de interacción.

Ahora bien, a esta creciente tecnologización de la vida humana a través del entorno informacional y computacional¹¹ hay que añadir las nuevas aportaciones de las neurociencias¹², que tampoco están separadas del aspecto anterior, dado que sus innovaciones se basan precisamente en las nuevas posibilidades que ofrecen algunas biotecnologías aplicadas al cerebro. De tal manera que podríamos interpretarnos como organismos informacionales (*inforgs* y *cyborgs*) en un entorno global como infoesfera, pero no ya sólo como *poietici*, sino *neuropoietici*, en la medida que se ha incorporado la dimensión neurológica a la configuración de la nueva imagen del hombre.

2. INTERPRETACIÓN NATURALISTA —DE CARÁCTER NEUROCIENTÍFICO— DEL SER HUMANO

Algunas propuestas actuales de neurofilosofía han pretendido sustituir los contenidos de la filosofía tradicional por los nuevos conocimientos que aportan las neurociencias. No es ésta la única opción posible (ni la mejor), sino que se puede mantener el estatuto de ambas, filosofía y ciencia, en su especificidad, aprovechando las aportaciones de cada una de ellas, como ocurre, por ejemplo, en la Noología de Zubiri¹³.

A partir de esa presunta sustitución, por curioso que parezca, una parte de los proyectos de neurofilosofía se han adentrado por los terrenos de la metafísica. Algunos neurocientíficos han caído en la tentación de la metafísica, empezando por el atractivo del determinismo, pasando por el uso de los conceptos más tradicionales de la metafísica, como el de «esencia», y ofreciendo sus servicios incluso para explicar presuntamente nociones como las de «dignidad humana» y «sentido» de la vida (que están bastante alejadas de cualquier evidencia empírica y explicación científica).

Una lección que puede aprenderse de la genética es la de evitar convertir la neurociencia en una metafísica. Hubo una tendencia a convertir la genética en la base de

⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro VI.

¹⁰ Vid. MARCOS, A. (2000), *Hacia una Filosofía de la Ciencia amplia*. Madrid: Tecnos; (2010), *Ciencia y acción*. México: F.C.E.

¹¹ FLORIDI, L. (ed.) (2004), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*. Oxford: Blackwell Publishing; MARCOS, A. (2010), «Filosofía de la naturaleza humana», *Eikasía. Revista de Filosofía*, 35, pp. 181-208.

¹² CORTINA, A. (2011), *Neuroética y neuropolítica*. Madrid: Tecnos; (ed.) (2012), *Guía Comares de Neurofilosofía práctica*. Granada: Comares; MONSERRAT, J. (2001), «Engramas neuronales y teoría de la mente», *Pensamiento*, 218, 177-211.

¹³ ZUBIRI, X. (1980), *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza; Vid. J. MONSERRAT (2007), «Zubiri desde la ciencia cognitiva», en NICOLÁS, J. A. y SAMOUR, H. (eds.) (2007): *Historia, ética y ciencia*. Granada: Comares, pp. 623-658; MURILLO, I. (2013): «Método filosófico y método científico en Xavier Zubiri», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40 (2013), 659-671.

una metafísica que iba más allá del conocimiento que la ciencia misma ofrecía. Era fácil deslizarse hacia una teoría de la naturaleza humana, diciendo que «somos nuestros genes» y que casi se convirtió en un eslogan. Habría que ir con cuidado para no incurrir de nuevo en extrapolaciones, al intentar explicarlo todo desde la nueva perspectiva neuronal. Pues igual que hubo una tendencia a convertir los genes en entes metafísicos, en una especie de metafísica genética o *genómica* que llegó a equiparar el genoma y el alma, algo parecido o todavía peor puede suceder con la neurociencia, dado que ésta aún es más susceptible que la genética a la seducción metafísica. Porque el cerebro parece estar más cerca del núcleo del yo (*self*) que los genes. Comprender el cerebro de una persona parece que implique penetrar en el yo. Tendríamos así una ciencia del cerebro convertida en metafísica, que definiría el rasgo biológico que identificaría nuestra humanidad, todavía más que los genes: la actividad neural. Se habría convertido así la ciencia en metafísica y estaríamos ante una «neurociencia metafísica»¹⁴.

De hecho, Adina Roskies ha señalado que muchos creen en una especie de «neuroesencialismo» (parecido al esencialismo genético), en que nuestros cerebros definen quiénes somos. Pues investigando el cerebro, parece que estemos investigando directamente el yo (*self*). El genoma humano es, al menos en parte, «lo que nos hace», pero el cerebrónoma (*brainome*) todavía toca más quiénes «somos» fundamentalmente¹⁵. Por consiguiente, el esencialismo genómico (o genético) parece estar siendo sustituido por el esencialismo neuronal. Y lo mismo ocurre con el determinismo: el genético va dejando paso al neuronal. Esta última posición esencialista se refuerza por el hecho de que con facilidad tendemos a creer que «somos» nuestros cerebros. Una idea fomentada por algunas concepciones de la neurofilosofía¹⁶, aunque no todos han seguido esta tendencia reduccionista. Pues los estudios de la plasticidad del cerebro han mostrado que tal visión reduccionista es inadecuada¹⁷. Además, algunos han argüido con razón que las ciencias biológicas, que tratan de sistemas abiertos, no se ajustan a leyes universales y deterministas como las físicas y químicas¹⁸. Y es que, en último término, lo decisivo es la concepción (¡interpretación!) del cerebro que está en juego¹⁹.

¹⁴ GREEN, R. M. (2006): «From genome to brainome: charting the lessons learned» in J. ILLES (ed.) (2006), *Neuroethics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 105-121.

¹⁵ ROSKIES, A. (2007), «Neuroethics for the New Millennium», in GLANNON, W. (ed.) (2007), *Defining Right and Wrong in Brain Science*. New York: Dana Press, pp. 12-18; ILLES, J. and RACINE, E., «Imaging or Imagining?», in: GLANNON, W. (ed.), *Defining Right and Wrong in Brain Science*, cit., pp. 140-162.

¹⁶ CHURCHLAND, P. S. (2002), *Brain-Wise*. Cambridge: MIT Press.

¹⁷ Vid., por ejemplo, DAMASIO, A. (2006): *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica; MORGADO, I. (2010), *Emociones e inteligencia social*. 2ª edición. Barcelona: Ariel; ILLES, J. and RACINE, E., «Imaging or Imagining?», in: GLANNON, W. (ed.), *Defining Right and Wrong in Brain Science*, cit., nota 53, p. 160.; MONSERRAT, J. (2006): «G.M. Edelman y su antropología neurológica», *Pensamiento*, 234, pp. 441-470.

¹⁸ ILLES, J. and RACINE, E., «Imaging or Imagining?», in: GLANNON, W. (ed.), *Defining Right and Wrong in Brain Science*, cit., nota 54, p. 160; EDELMAN, G. M. y TONONI, G. (2005): *El universo de la conciencia*. Barcelona: Crítica; CHANGEUX, J. (2010): *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*, Buenos Aires: Katz.

¹⁹ Vid., por ejemplo, Le Doux, J. (1996): *The emotional brain*. Londres, Nueva York: Simon & Schuster; DAMASIO, A. (1994): *Descartes' error*, Nueva York: Putnam; CHANGEUX, J.-P. (1983): *L'homme neuronal*. Paris: Fayard; (1994) *Raison et plaisir*. Paris: Odile Jacob; (2010) *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*, Buenos Aires: Katz; EDELMAN, G. (1987): *Neural Darwinism*. Nueva York: Basic books; (1992) *Bright air, brilliant fire*. Nueva York: Basic books; X. ZUBIRI (1986), *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza; (1980) *Inteligencia sentiente*, Madrid: Alianza; LAÍN, P. (1989), *El cuerpo humano*, Madrid: Espasa-Calpe; (1991) *Cuerpo y alma*, Madrid: Espasa-Calpe.

Por otra parte, lo que no se puede negar es que existen dos lenguajes, que responden a dos perspectivas, las de primera y tercera persona: el neurobiológico y el psicosocial, cuya raíz se encuentra siempre en el mundo de la vida²⁰. Por tanto, nos movemos entre interpretaciones: al menos, habría dos interpretaciones de la actividad del cerebro, pues a la descripción en términos neurobiológicos se añade una interpretación psicosocial y humanística, más cercana a la experiencia de la vida humana, que se ha expresado, a su vez, en diferentes concepciones filosóficas.

Por consiguiente, no cabe entender la naturalización más que ya como un producto hermenéutico, como una interpretación de la naturaleza. Pues, como ha señalado Diego Gracia, los neurofisiólogos son con frecuencia «científicos transmutados en filósofos»²¹, aunque en sus interpretaciones filosóficas emplean en ocasiones los conceptos sin el debido rigor. De ahí que, a mi juicio, deba proponerse una perspectiva biohermenéutica como marco para interpretar lo que significa la naturaleza humana.

3. REGRESO HERMENÉUTICO A LA NATURALEZA HUMANA VERSUS IDEALISMO Y NATURALISMO

Mi propósito es empezar mostrando algunas raíces filosófico-culturales de la noción de persona humana, con el fin de superar los reduccionismos naturalistas de todo tiempo, desde el pensamiento griego hasta los actuales intentos de renaturalización de la realidad humana, pero también para superar el idealismo moderno, situando el auténtico punto de partida del pensamiento contemporáneo en el cuerpo humano.

3.1. Superar el naturalismo de la ontología griega

La filosofía occidental está ligada al pensamiento griego, entre otras cosas porque ofreció un modo de pensar basado en la noción de *phýsis*, un modo de pensar que se expresó también mediante fórmulas ontológicas. El lenguaje *físico* y el lenguaje *ontológico* se entremezclaron en el pensamiento griego, cuyo horizonte proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza, incluida la «naturaleza humana», que perduró hasta la época moderna. En Grecia se empieza a filosofar a partir de la experiencia del movimiento físico y, por tanto, «desde la naturaleza»; y en este horizonte el hombre es «un trozo de la naturaleza». Pero realmente, ¿no es el hombre nada más que un trozo de la naturaleza?

Para superar el modo naturalista de vivir, hay que recuperar la otra raíz de la existencia, la bíblica. «Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía. ¿Cómo ha existido el hombre hebreo en el mundo?»²². Así como para Aristóteles hasta el carácter «político» del animal humano se debe a la naturaleza, en el horizonte bíblico, el lugar natural es la relación con el «prójimo»²³, de ahí que en el mundo bíblico lo primordial sean los modos de la existencia personal. Los «otros»

²⁰ HABERMAS, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós; HABERMAS, J. (2009) «Die Herausforderung des Naturalismus», in: *Philosophische Texte*, Bd. 5, Studienausgabe, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 203-341.; GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D. (2013): *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza.

²¹ GRACIA, D., Conferencia sobre «Neuroética», Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universidad de Valencia (2-XI-2009).

²² ZUBIRI, X. (2002), *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (SPF). Madrid: Alianza/Fundación Xavier Zubiri, p. 52.

²³ Véase la importancia de la «plesiología», propuesta por Pedro LAÍN ENTRALGO (*La espera y la esperanza, Teoría y realidad del otro*).

son «prójimos», de ahí que la cuestión sea quién es «*mi prójimo*», si puedo contar con él o no en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Así es como se vive en la historia, confiando o desconfiando. No se siente primordialmente el transcurso de las cosas como un mero «movimiento» (al modo griego), sino como una *historia* que algún día el futuro sancionará. De lo que se trata es de un nuevo modo de vida, de una nueva perspectiva no naturalista para interpretar la existencia humana, a partir de una peculiar «vivencia» de la humanidad, en la que ya «no es el hombre un trozo de la naturaleza»²⁴, sino que se llegará a concebirlo como «persona».

3.2. *Metafísica de la persona*

A partir del siglo II, asistimos al despliegue del logos en la teología cristiana, que se vio obligada a formular una «teoría metafísica de la persona». Según Zubiri, con ello «tocamos los confines de las posibilidades del logos helénico». No basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación, ni para comprender al ser humano. La revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza y la persona. La depuración de estos conceptos es la «gigantomaquia teológica y metafísica» de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia (*phýsis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir «lo que» una cosa es; hay que decir también en qué consiste el «quién», de quién es aquello que la cosa es.

Junto a esta posibilidad, existe también la de mirar la interioridad del hombre. Es el camino de San Agustín, que apela al hombre interior, al espíritu humano. Aquí la razón, antes de expresar el ser de las cosas, es una íntima propiedad del ser personal; de tal modo que «el despliegue de una positiva ontología por la vía de la razón personal, fue la gran hazaña del occidente cristiano»²⁵. La entrada del hombre en su intimidad personal, su capacidad de entrar en sí mismo, constituye una innovadora «situación metafísica» que contribuyó a colocar al hombre en su verdadero puesto dentro del cosmos, y, junto con la ayuda de la teología mística, impulsó la especulación metafísica de Occidente introduciendo nociones como las de «persona» y «espíritu», que rebasan los conceptos de la metafísica griega, desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.

3.3. *Persona moral y existencia personal*

El pensamiento moderno aporta especialmente a través de Kant una «escisión metafísica» entre naturaleza y persona: «el “yo” humano no es un trozo del universo», por tanto, «*trasciende* la Naturaleza», porque ese yo es «persona». De ahí que «la presunta moral kantiana no es moral: es la metafísica de la persona humana»²⁶, en versión moderna, en la que destacan como ingredientes de la persona las nociones de la libertad como autonomía (eleuteronomía) y del valor absoluto de la dignidad, que persistirá de algún modo en la noción de lo incondicionado práctico²⁷.

²⁴ ZUBIRI, X. (2002), o. c. p. 60

²⁵ ZUBIRI, X. (2002), o. c. pp. 117 y 118.

²⁶ *Ibíd.*, p. 252.

²⁷ KANT, I. (1989): *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos; CONILL, J. (2002): «La dignidad humana como concepto», *Eidon*, 11, pp. 50-53; (2013) «La invención de la autonomía», *Eidon*, 39, pp. 2-12; CORTINA, A. (2009): *Las fronteras de la persona*. Madrid: Taurus; (2013) «La conciencia moral: entre la naturaleza y la autonomía», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, pp. 249-262.

En esta línea, por diversos caminos, se consolida la «irreductibilidad de la persona humana» y de su conciencia a la Naturaleza. Es la historia de una «desnaturalización de la conciencia», que tiene como punto culminante, según Zubiri, a Heidegger. Todo en el Universo es físico, sólo del hombre se puede decir que es «transfísico». Pero no hay más remedio que preguntarse si el carácter de la existencia humana puede limitarse a una existencia transfísica. Por consiguiente, ante la interpretación transcendentalista moderna e incluso ante Heidegger, cuya gran innovación, según Zubiri, es «la trascendentalidad de la existencia», pero también frente a Ortega y su historización del ser humano²⁸, Zubiri replantea, por su parte, la cuestión de la «naturaleza humana» y el lugar que ocupa en la forma de existencia humana el cuerpo o la natura (la corporeidad): el «sentido corpóreo del espíritu humano». Habrá que ver cuál es la forma de articular la dimensión natural y la personal, dos dimensiones esenciales, según Zubiri y también Laín²⁹, porque el hombre es a un tiempo persona y natura.

No basta la metafísica naturalista de la persona humana (aunque esté ontologizada mediante la noción de sustancia aristotélica), ni tampoco la versión idealista (que resalta su carácter transcendental [transfísico] y culmina en su valor moral), porque la primera funda la dimensión personal en lo natural y la segunda tan sólo insiste en su irreductibilidad y desnaturalización. Tampoco sirve la salida heideggeriana de la trascendentalidad de la existencia, porque también aquí falla la articulación entre la trascendentalidad y la naturaleza, es decir, entre la persona y la naturaleza³⁰. Sin embargo, lo que hace falta es comprender la conexión interna entre persona y naturaleza, sin prescindir del orden transcendental.

Más allá de Heidegger, en la perspectiva zubiriana, la individualidad, la intimidad, la suficiencia y la interioridad conciernen a la «corporeidad». He aquí «el problema del sentido corpóreo del espíritu humano». El hombre es un ente naturalizado que emerge de la naturaleza para ser [llegar a ser] lo que es: persona³¹. El hombre «forma parte del mundo de las cosas», pero su manera de formar parte es diferente, pues «el hombre existe para sí mismo», «determinándose a ser esto o lo otro, sin poder dejar de determinarse». «Expresamos esto diciendo que el hombre es *persona*»³². Por eso, «toda determinación se resuelve entre posibilidades concretas»³³ y esto vale hasta para lo que concierne al cuerpo humano. Porque el «cuerpo» del hombre no es un mero cuerpo físico, sino la «encarnación de una persona»: aquello que «conforma y modifica la actualización de las posibilidades de una persona. Es "mío", es mi cuerpo». Lo cual quiere decir, según Zubiri, que «yo soy el cuerpo» e incluso: «yo soy un cuerpo personal, yo soy una persona corporal». «Por ello, la cuestión del ser del hombre jamás podrá ser resuelta por vía naturalista, porque *el hombre existe personalmente*».

²⁸ Según ORTEGA Y GASSET, «*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene...historia*» («Historia como sistema», en *Obras Completas*, vol. VI, Madrid: Taurus, 2006, p. 73). Vid. al respecto MARQUÍNEZ, G. (1993): «Naturaleza e historia en Ortega y Zubiri», *Revista Agustiniana*, XXXIV, pp. 311-333.

²⁹ LAÍN, P. : (1986) «¿Cabe hablar de la naturaleza humana?»; (1986) «La historicidad de la naturaleza humana»; (1991): *Ser y conducta del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 297-303 y 341-350, respectivamente.

³⁰ Recuérdese la significativa ausencia de la corporalidad en *Ser y tiempo* y su elusión en *Kant y el problema de la metafísica*.

³¹ ZUBIRI, X. (2002), o. c. pp. 262 y ss.

³² *Ibid.*, p. 295 (subrayado nuestro).

³³ *Ibid.*, p. 295.

3.4. *Hermenéutica genealógica desde el cuerpo*³⁴

A pesar de las dificultades que muchos autores han tenido para considerar a Nietzsche como filósofo, ya no resulta extraño encuadrar su pensamiento dentro de la filosofía hermenéutica, ya que la problemática de la interpretación es fundamental en Nietzsche³⁵ y tras él para la transformación hermenéutica de la filosofía. Pero lo peculiar de la hermenéutica nietzscheana estriba en su carácter genealógico, que parte de la *facticidad* del cuerpo (*Leib*). De manera que por este peculiar camino hermenéutico se podrá responder tanto al idealismo como al naturalismo materialista.

Aunque también cabría situar el cuerpo en la hermenéutica contemporánea a través de la noción apeliiana del «*Leibapriori*»³⁶, a mi juicio, la perspectiva nietzscheana contribuye a radicalizar el estudio del cuerpo como un auténtico fenómeno hermenéutico, que tampoco el modelo heideggeriano de análisis existencial supo tomar suficientemente en serio, como ya Plessner señaló en su momento³⁷.

Según Nietzsche, hay que partir del cuerpo, porque en él se halla el centro de las interpretaciones y donde se digieren las vivencias; de su «realidad de hecho», su «fuerza asimiladora» y apropiadora, su «fuerza digestiva», porque en todas las manifestaciones de la cultura, incluso de la «cultura superior», pervive la animalidad. Sin embargo, su radicalización corporal, incluso fisiológica, no le impide ser «el más riguroso adversario de todo materialismo»³⁸. Cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la «experiencia vital» y mejor comprenderemos el «espíritu», cuyo mundo de símbolos tiene su raíz en la corporalidad³⁹.

De ahí que la «tarea» consista en «reconocer de nuevo el terrible texto básico *homo natura* [el hombre naturaleza]»⁴⁰. A partir de este «texto básico *homo natura*», que es el cuerpo humano, la «naturaleza humana se ha transformado» y el hombre se ha convertido en un «animal fantástico», cuya razón es *razón en la vida* (*Vernunft im Leben*) y en *el cuerpo* (*Vernunft im Leibe*)⁴¹. Ahora, el verdadero centro de gravedad del ser humano, del que surgen todas las creaciones vitales, ya no es la conciencia (como venía siendo habitual en las corrientes preponderantes de la filosofía moderna), sino que se encuentra en el organismo corporal, pero «hermeneutizando» el mundo de la fisiología, hasta llegar a «la voluntad de poder» («el *factum* último a que descendemos») ⁴², de la que provienen todas las valoraciones e interpretaciones. En nuestro cuerpo opera una actividad inteligente⁴³, de carácter prelógico, que crea (inventa) formas y ritmos, impone esquemas y, en último término, poetiza⁴⁴.

Esta peculiar hermenéutica genealógica conecta, a mi juicio, muy bien con una tradición, que se remonta a la antigüedad y se desarrolló entre los siglos XVI-XVIII, normalmente

³⁴ Vid. CONILL, J. (1997): *El poder de la mentira*. Madrid: Tecnos, cap. 9 y 10.

³⁵ Vid., por ejemplo, FIGL, J. (1982): *Interpretation als philosophisches Prinzip*, de Gruyter, Berlin/New York; G. ABEL (2004): *Zeichen der Wirklichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

³⁶ APEL, K. O. (1985): *Transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, vol. II, 91 ss. y CONILL, J. (1988): *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, cap. 12.

³⁷ PLESSNER, H. (1975): *Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, 3ª ed., pp. XII-XIII, Prólogo a la 2ª ed.

³⁸ *GM* III, 16, p. 150

³⁹ *Za* II, «De los poetas», p. 188

⁴⁰ *MBM* 231, p. 180; cfr. también *EH*, pp. 83 y 80

⁴¹ *GC* I, pp. 65-66; *Za*, I, «De los despreciadores del cuerpo», pp. 60 ss.

⁴² *KGW* VII 3: 40 (61)

⁴³ *KGW* VII 3: 34 (46), p. 154

⁴⁴ *KGW* VII 3: 38 (10), p. 336-7; VII 2: 25 (463), p. 132; VII 2: 9 (144), p. 81 s.; VII 3: 42 (3), p. 428; VIII 2: 9 (144), p. 81-82.

entre médicos, y que empezó a aparecer bajo el rótulo de «antropología», con la pretensión de no recurrir ni a la metafísica ni a la física, sino a la «descripción natural y a la experiencia de la vida»⁴⁵. Esta tradición ha sido aprovechada en gran parte de la antropobiología contemporánea, como la de Scheler, Plessner y Gehlen; y, en la filosofía española, en conexión con Ortega y Zubiri, por Pedro Laín Entralgo⁴⁶.

4. NUEVO HORIZONTE METAFÍSICO PARA LA COMPRESIÓN DE LA PERSONA HUMANA

4.1. *Naturaleza y persona*

Para determinar la diferencia entre el animal y la persona humana pueden adoptarse dos puntos de vista, según Zubiri: 1) el de los actos que ejecutan el animal y el hombre; 2) el de la vía del «yo». Con respecto al primer punto de vista, Zubiri aclara lo siguiente: En el hombre, los actos constituyen una unidad de acción que envuelve tanto lo vegetativo y lo sensitivo como lo intelectual y lo volitivo. Entre lo personal y lo animal en el hombre no hay una oposición disyuntiva, sino a lo sumo una diferencia. Resulta, pues, que el análisis de estas dos clases de actos, los del animal y los del hombre, no es suficiente para entender lo que es ser persona.

Con respecto a la segunda vía, Zubiri se pregunta si es sostenible la idea de la persona como un yo-sujeto. Porque yo, como persona, no soy formalmente idéntico a las dotes o facultades que poseo; entonces, ¿qué sería el yo personal? La respuesta conduce a lo que cabe denominar «aporía del yo», dado que nos sitúa ante un difícil dilema entre la *vaciedad* del yo (por su transcendentalización) y su *naturalización* (por los más diversos caminos, hasta el neurocientífico actual). En definitiva, la persona sin la naturaleza es huera, pero si la persona queda sumergida en la naturaleza pierde su carácter de persona.

4.2. *Naturaleza y realidad*

El horizonte metafísico zubiriano cuenta con una nueva noción de realidad y de esencia, a partir de la intelección sentiente⁴⁷. Precisamente en este horizonte metafísico, capaz de acceder al orden transcendental, es donde hay que situar la noción de realidad personal.

En este contexto, ni la realidad ni la esencia se confunden con la naturaleza⁴⁸. *Realidad* no es formalmente «naturaleza», sino «de suyo»; y se puede ser «de suyo» de varias maneras. Pero, aun envolviendo como momento intrínseco la naturaleza, «no todo

⁴⁵ MARQUARD, O. (1971): «Anthropologie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Bd. 1, Darmstadt, 1971, 362-374 (cita de p. 364); cfr. STEGMAIER, W. (1985) «Leib und Leben», *Hegel-Studien*, 20, pp. 181 ss.

⁴⁶ LAIN, P. (1989): *El cuerpo humano; Cuerpo y alma* (1991); *Alma, cuerpo, persona* (1995); *Idea del hombre* (1996); *Qué es el hombre* (1999). Vid. también ELLACURÍA, I. (1974-1975), «Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri», *Realitas* II, Sociedad de Estudios y Publicaciones/Labor, Madrid, 1976, pp. 49-137; «Biología e inteligencia», *Realitas* III-IV (1976-1979), 1979, pp. 281-335.

⁴⁷ Vid. GRACIA, D. (1986): *Voluntad de verdad*. Barcelona: Labor; PINTOR RAMOS, A. (1993): *Realidad y sentido*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca; (2006): *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca; NICOLÁS, J. (ed.) (2011): *Guía Comares de Zubiri*, Granada: Comares.

⁴⁸ Cfr. ZUBIRI, X. (2008): *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza, Nueva edición, pp. 114, 180, 395-396, 399-400.

modo de ser de «suyo» consiste en ser sólo naturaleza». Naturaleza es sólo un momento fundado en la realidad de la cosa; formalmente, realidad es siempre y sólo el «de suyo». Así pues, «hay cosas que son “de suyo” no sólo con tener naturaleza, sino teniendo además otros momentos», como la «personidad», que están «unitariamente articulados con la naturaleza, de suerte que sólo en esta unidad de momentos es como son “de suyo”». Por tanto, naturaleza es tan sólo un momento del ser “de suyo”, pero nada más». Y, «aun en aquellas cosas que son “de suyo” con sólo tener naturaleza, naturaleza no es sinónimo de realidad, de “de suyo”. Naturaleza es siempre y sólo la manera como algo es “de suyo”, pero no es primaria y formalmente el “de suyo” mismo». En suma, «el “de suyo” es anterior a la naturaleza y fundamento de ella»⁴⁹.

4.3. Vida y persona

Si, avanzando en la reflexión, prestamos atención a la estructura transcendental de la esencia⁵⁰, hemos de distinguir «vida» y «persona», recurriendo a la noción de «esencia abierta». La *esencia abierta* es suya «formal y reduplicativamente»; no sólo se pertenece a sí misma, sino que se posee en su propio y formal carácter de realidad, en su propio «ser suyo». Es su realidad en cuanto tal lo que es «suya». Es el acto primero. En acto segundo, este poseerse es justo la *vida*. «Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad». La vida como transcurso y argumento es la vida como acto segundo; el vivir como *poseerse* es el acto primero. Este modo de ser suyo es lo que constituye la *persona*.

Toda esencia es «individuidad», pero la esencia abierta es «personidad»: es el tipo de individuidad de la esencia abierta. Así como el individuo individualiza todo lo que deriva de su talidad o adviene a ella, así también la esencia abierta, por ser personidad, «personaliza» (en principio) todo cuanto deriva de su talidad o adviene a ella: tiene «personalidad». La vida en su decurso biográfico es personal sólo por personalización. Sólo es personal por ser la vida de un viviente que ya es persona, que tiene carácter de personidad. «Persona es el “suyo” de la esencia abierta. Es un carácter transcendental»⁵¹.

Esta apertura de la realidad humana como esencia abierta es sentiente y por eso lo que constituye la apertura de la inteligencia es *impresión de realidad*, de manera que el hombre es, desde el punto de vista de sus notas, es decir, desde el punto de vista talitativo, «animal de realidades»; pero, desde el punto de vista de su forma de realidad, es «animal personal»⁵².

Es éste un aspecto decisivo, en cuanto que nos ha conducido al punto básico de cómo la noción de persona humana se funda en la realidad: *la persona está fundada en la realidad*. El hombre es una *realidad personal*, cuya vida consiste en autoposeerse en la realización de su propia personalidad, en la configuración de su yo como actualización mundanal de su realidad relativamente absoluta. Esta vida se realiza por estar la persona en cuanto persona religada al poder de lo real como fundamento que la hace ser. Con lo cual, la religación es una dimensión, no de la naturaleza, sino de la *naturaleza en cuanto personizada*⁵³.

En conclusión, la perspectiva biohermenéutica de la naturaleza humana ayuda a comprender cómo la noción de persona contribuye a superar el naturalismo y el

⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 395-396.

⁵⁰ *Ibíd.*, pp. 481-508.

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 505 y 506.

⁵² *Ibíd.* p. 507; X. Zubiri (2012): *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, Nueva edición, pp. 51-60.

⁵³ *Ibíd.* pp. 98 y 133-134.

idealismo teniendo en cuenta la experiencia vital aportada por las tradiciones culturales griega y judía, la filosofía moderna y contemporánea, así como el creciente conocimiento que van aportando las diversas ciencias naturales y humanas hasta la actualidad. Porque tanto las ciencias como los diversos ámbitos de la experiencia de la vida son fuentes de innovación para la reflexión y la conceptualización filosóficas.

Universidad de Valencia
jconill@uv.es

JESÚS CONILL SANCHO

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2014].