

MANUAL DE ANTROPOLOGÍA*

Prof. Raquel Vera González

Universidad Francisco de Vitoria

Curso 2025-2026

* El presente manual puede contener fallos propios de un material homogéneo elaborado con la pretensión de responder a la petición de los alumnos que resulta relativamente distinta según el grado, el curso, el grupo y el año académico. Por ende, no siempre se seguirán en el aula las actividades o recursos indicados en este manual, pero estos pueden servir como orientación general para la comprensión de los contenidos teóricos y la preparación de las pruebas pertinentes. Por la presente pido perdón de antemano por los fallos que la premura me haya podido hacer cometer. Las citas siguen el estilo APA 7, con la particularidad propia de no poner las referencias al final, sino incluir los datos restantes en notas a pie de página. Al tratarse de un manual de uso en el aula, se ha considerado así procedente.

BLOQUE 1.- ANTROPOLOGÍA

Introducción.....	3
Texto introductorio.....	3
Desarrollo temático.....	3
<i>¿Qué es filosofía?</i>	
<i>La división de la filosofía</i>	
Actividades.....	6
Anexo terminológico.....	7
Recursos bibliográficos.....	7
Tema 1.- Cosmovisiones	
Texto introductorio.....	8
Desarrollo temático.....	8
1.1. Conceptos umbral (I): materialismo, dualismo, hilemorfismo/personalismo	
1.2. Concepciones antropológicas en la historia de la filosofía	
Actividades.....	19
Anexo terminológico.....	24
Recursos bibliográficos.....	25
Tema 2.- Dimensiones y facultades del ser humano	
Texto introductorio.....	26
Desarrollo temático.....	26
2.1. La inteligencia: capacidad de conocimiento y trascendencia en el ser humano	
2.2. El cuerpo humano	
2.3. Sensibilidad y tendencias	
2.4. Sentimientos y afectos	
2.5. El misterio de la libertad	
2.6. Diagrama de la estructura del ser humano: consideraciones sobre el hombre, la máquina y el animal desde el yo y la dignidad de la persona	
2.7. Conceptos umbral (II): valor, bien y virtud	
Actividades.....	58
Anexo terminológico.....	59
Recursos bibliográficos.....	59
Tema 3.-	
Desarrollo temático.....	60
3.1. Condición humana: contingencia y sufrimiento	
3.2. Felicidad, plenitud, sentido, superación y vocación. Principales concepciones éticas hacia la excelencia.	
3.3. Persona y dignidad desde la norma personalista	
3.4. Dimensión social y cultural de la persona. [Modelos de sociedad y de relaciones interpersonales estables.]	
Actividades.....	79
Anexo terminológico.....	79
Recursos bibliográficos.....	80

BLOQUE 1.- ANTROPOLOGÍA

Introducción

Texto introductorio

“Hoy vivimos una crisis radical del humanismo. Ésa es, sin duda, la crisis más importante a la que hoy hemos de hacer frente: no tanto a una crisis financiera o ecológica o religiosa, sino a una crisis antropológica y metafísica. Nos encontramos en un momento único en la historia”.

Hadjadj, Fabrice, *Puesto que todo está en vías de destrucción* (2016), Granada, Nuevo Inicio, p. 42.

“Los dos procesos juntos, la bioingeniería unida al auge de la IA, podrían por tanto acabar separando a la humanidad en una pequeña clase de superhumanos y una subclase enorme de *Homo sapiens* inútiles.”

Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XX*. Penguin Random House. Pp. 97-98.

1. ¿En qué sentido podemos decir que la crisis más importante del mundo posmoderno es una crisis antropológica y metafísica más que financiera o ecológica o religiosa?
2. ¿Cómo puede la bioingeniería unida a la IA cuestionar los valores de igualdad, libertad y fraternidad de la modernidad, y plantear un nuevo paradigma de especie humana?
3. ¿En qué medida un nuevo paradigma de especie humana híbrida con la tecnología puede deducirse de un enfoque materialista y de la noción de progreso de la modernidad (materialismo dialéctico)?
4. ¿Habría que dar un marco legal completamente distinto a esta nueva especie humana? Si tuviesen no sólo derechos sino más derechos por su capacidad que los humanos ¿podrían modificar las regulaciones mercantiles de manera autónoma?

Desarrollo temático

La antropología se ha presentado a lo largo de los siglos como una rama de la filosofía, aunque últimamente también se ha estudiado al hombre desde lo que se ha dado en llamar antropología socio-cultural. Si queremos hablar de los dinamismos humanos en su especificidad respecto de otros seres vivos o, incluso, respecto de los robots humanoides, con independencia de la época en que viva ese ser humano o con independencia del desarrollo de la inteligencia artificial generativa (IAG), aunque no con independencia de la particularidad de la temporalidad y el carácter biográfico humanos; entonces hemos de acercarnos a él desde la antropología filosófica. Lo cual no implica obviar sus aspectos culturales, psicológicos, históricos, etc. Si se aborda la antropología, el discurso en torno al ser humano en tanto que ser humano, desde la filosofía, ¿cuál es el lugar propio de la

antropología dentro de la filosofía? ¿cómo podemos entender la filosofía misma y, de ese modo, la antropología en tanto que filosófica?

¿Qué es filosofía?

La filosofía es reflexión racional sobre la realidad en su conjunto, se caracteriza por su universalidad, porque se interesa por todos los ámbitos y aspectos de la realidad, y por su radicalidad, dado que se plantea las cuestiones últimas concernientes a la experiencia humana y a la realidad. Y esto lo lleva a cabo conforme a una triple función cognoscitiva: (a) función clarificadora, (b) función crítica, (c) función sistemática.

La actitud filosófica: según Aristóteles, todos los hombres desean por naturaleza saber. En efecto, todo hombre tiene cierta inquietud por conocer. Esta actitud le lleva, por su misma manera de ser, a preguntarse por sí mismo y por todo lo que le rodea. Perspectiva propia históricamente atribuida solo al ser humano en tanto que intencional, reflexiva, contextual y consciente; cabe definirla, pues, como una capacidad *esencial* del hombre. El ser humano, animal racional, adopta una **actitud interrogativa** ante lo que hay a su alrededor e indaga las causas de los fenómenos que observa y las conexiones que existen entre ellos con el fin de encontrar sus fundamentos últimos.

La pregunta con la que se comienza a filosofar es la expresión de un **asombro** no simulado que se produce de forma natural, un darse cuenta de algo a lo que no se encuentra explicación a primera vista. El cielo estrellado en la noche y la ley moral en el interior del hombre era motivo de asombro para Kant (1724-1804). Las preguntas que genera el asombro no siempre encuentran respuesta definitiva o indiscutible en la filosofía, en cualquier caso, las respuestas filosóficas se caracterizan especialmente por aportar un fundamento racional al discurso humano en tanto que consistente y coherente, contrastado con la experiencia de la realidad y no contradictorio al mismo tiempo y en el mismo sentido [$\neg (A \wedge \neg A)$].

Paso del mito al logos: así, en la Antigua Grecia, los primeros pensadores buscaron respuestas al ser humano y al orden del cosmos en relatos mitológicos como los del poeta Hesíodo (s. VII a.C.) que explicaba el origen del cosmos aludiendo a las luchas entre los dioses. El **mito** es la forma narrativa más antigua de la que se sirve el hombre para explicar todo aquello que no entiende acudiendo a narraciones sin fundamento racional consistente para explicar la realidad del hombre y del mundo. Sin embargo, pronto se empezaron a buscar explicaciones razonadas de la realidad. Aunque a sus inicios, este discurso razonado o **logos** no se diferencia siempre con claridad del mito, se puede afirmar que con **Tales de Mileto** (639-547 a. C.) –al que se considera el primer filósofo de la historia- se inaugura una nueva etapa en el pensamiento occidental. Tales de Mileto busca la causa última de la realidad perceptible más allá de las narraciones míticas y llega a la conclusión de que el principio o arché de la realidad es el agua.

La división de la filosofía

A lo largo de la historia del pensamiento, la división sistemática de la filosofía no se dio como tal en todas las corrientes filosóficas: las filosofías de Nietzsche y Kierkegaard, por ejemplo, son de

difícil clasificación. Sin embargo, tradicionalmente se asume la clasificación de la filosofía en distintas disciplinas según la sistematización de Aristóteles. Aristóteles (384-322 a. C.) fue el filósofo griego que dividió la filosofía en una serie de disciplinas que, más o menos modificadas, pervivieron a lo largo de la historia del pensamiento, especialmente en el ámbito de la filosofía académica. Cada una de esas disciplinas expresa, a su modo, el asombro que da comienzo al filosofar, encauzándolo mediante interrogantes concretos que obedecen a diferentes ramas o temas de la filosofía. Siguiendo, en parte, dicha clasificación, podemos mencionar las siguientes disciplinas:

Lógica. La lógica es el instrumento de todo saber, por el cual la razón *regula* su propia actividad y analiza las leyes que se refieren a su correcto ejercicio. Esto es posible porque la razón es reflexiva, es decir, es capaz de considerarse a sí misma. La lógica estudia los elementos del pensamiento (concepto, juicio, razonamiento) y trata de la validez de las inferencias. Se divide en lógica formal, que se ocupa de analizar la estructura de los razonamientos, y lógica material, que trata de *indagar acerca de la verdad o falsedad* de los argumentos. Si la lógica se redujese al procesamiento de datos según sus leyes propias, se podría llegar a decir que la IAG es más lógica que el ser humano. Ahora bien, si dichas leyes son extraídas del pensamiento humano, la IAG simula el procesamiento, pero no lo produce por sí misma ni lo puede regular por propia iniciativa, ni ser consciente de sus propios sesgos y, por ende, no los modifica sin concurso de una mente humana.

Metafísica. Aristóteles define la metafísica o filosofía primera como la ciencia del ser en general, o como la ciencia del ser en cuanto ser. Esta disciplina estudia los fundamentos últimos de toda realidad, sus causas y primeros principios; se fija, por tanto, en la realidad como un todo genérico; buscando lo común a todos los seres. A su vez, la metafísica se subdivide en tres disciplinas que se diferencian por su objeto de estudio:

La **ontología** estudia el ser de las cosas que son, su existencia y los distintos modos de ser (por qué existe algo más bien que nada, cuál es la esencia de las cosas y las diferencias de ser en la realidad –ser material, vida vegetativa, vida sensitiva, ser espiritual...-).

La **gnoseología o teoría del conocimiento** se hace cargo de los límites y la validez del conocimiento, es decir, cuándo puede afirmarse que nuestro conocimiento es auténtico conocimiento de lo real (¿cómo sé que lo que conozco se corresponde con lo que realmente existe? ¿qué puedo llegar a conocer respecto de lo que aparece con algún tipo o grado de ser ontológico como causa o efecto de lo que existe?).

La **teodicea o teología natural** analiza el ser que fundamenta la realidad de los demás seres, el ser que es causa de todos los demás y el único del que, en rigor, puede decirse que *es si es* que sustenta o es razón de lo que existe y que no se explica desde sí mismo. En definitiva, la teodicea estudia a Dios en cuanto causa y fundamento de todo lo que tiene algún tipo de realidad.

Antropología filosófica: estudia el ser humano como tal, en su dimensión espiritual, material y social. Así, el hombre constituye un problema para sí mismo (¿por qué soy diferente del resto de los seres? ¿por qué me pregunto por el por qué de las cosas y no puedo vivir humanamente sin un sentido de la vida?). Los grandes temas de la antropología giran en torno a la dignidad de la persona

y su fundamento; la consistencia del yo y sus dimensiones, así como las consecuencias de la distinción entre conciencia y persona; la libertad que hace que, por un lado, la persona esté inserta en el mundo y sometida a sus leyes físicas y biológicas, pero, por otro lado, sea un ser libre, dotado de trascendencia, capaz de iluminar la realidad y hacerla propia; de vivir consciente de la muerte y de su temporalidad a pesar de un deseo de infinitud en condiciones óptimas.

Ética y filosofía política. Junto al uso teórico de la razón, puramente especulativo, existe también en el hombre un uso práctico de la razón, consistente en la dirección adecuada del propio obrar y de la propia conducta. A resolver el conjunto de problemas que se derivan de la justificación de la idoneidad de los actos de la persona se dedica la **ética filosófica**. Mientras que la **filosofía política** se ocupa de diversos temas que se relacionan con el ámbito social de la aquella idoneidad, como las distintas formas de gobierno y su legitimidad, la relación entre los individuos y el Estado, los derechos y deberes de los ciudadanos, los distintos tipos de justicia, las leyes y la naturaleza y límites de la libertad del ser humano en relación con la comunidad. Estos temas están conectados con cuestiones éticas y morales, de antropología o económicas y sociales.

Otras disciplinas. Además de estas disciplinas, podríamos encontrar otras, como la **filosofía de la Naturaleza**, que estudia los seres naturales vivientes y no vivientes, su origen natural, las leyes últimas a las que obedecen dichos seres y lo común que hay en ellos (definición de los conceptos espacio, tiempo, materia). Por último, también se ha tratado la **filosofía de la historia** como importante rama de la filosofía que se ocupa de analizar las leyes sociales, económicas, en definitiva, humanas que guían o rigen el curso de la historia, los cambios que se dan en ella, y el fin teleológico o debido de la historia.

Cualquiera de estas ramas de la filosofía podría considerarse vinculada a la antropología filosófica, por cuanto que es el hombre el que se plantea acerca de las mismas poniendo en juego todas sus dimensiones. La cuestión del lugar del hombre en el cosmos, su preeminencia o no, su dignidad y derechos frente al resto de seres vivos o de la IAG, se responde desde la consideración de todas estas ramas. No obstante, nuestro acercamiento a estas cuestiones tendrá como punto de partida el sujeto personal desde el que emergen.

Actividades

1. Escenas de *The Matrix* (Wachowski hermanas L. y L., 1999)
<https://www.youtube.com/watch?v=VMcOT5odOMw> sobre sociedad y manipulación
<https://www.youtube.com/watch?v=SJrkhNskaUs> sobre verdad y riesgo

2. Caso 1

Noticias:

Afp (3 de junio, 2025). Investigadores quieren crear una inteligencia artificial que controle a la... IA. *El mundo*. <https://www.elmundo.es/tecnologia/2025/06/03/683f63d8e85ece65298b45bf.html>

Jiménez de Luis, A. (27 de junio, 2025). Anthropic puso su IA a dirigir una tienda pero la hundió en un mes. *El mundo*.

<https://www.elmundo.es/tecnologia/2025/06/27/685ee645fdddff74568b45bf.html>

Preguntas:

Antr. - Investiga: ¿qué sistema es más productivo en el mundo de los negocios, del ajedrez, de la inversión en bolsa: aquel en el que las decisiones se toman sin concurso de la IAG, aquel en el que las decisiones de la IAG prevalecen a los juicios de valor humanos o aquel en el que se emplea la IAG pero con concurso del espíritu humano crítico, contextual y significativamente creativo?

Antr. - ¿Podemos justificar el uso indiscriminado de IAG en favor del progreso social o empresarial, o más bien este uso ha de poder estar supervisado por el ser humano? ¿cómo podría supervisarse y con qué justificación?

RS - ¿Y si la supervisión humana generase una brecha empresarial de competencia respecto de otras empresas que no aplican límites al uso de IA en sus empresas? ¿seguiría estando justificada esta limitación? ¿por qué?

Conceptos a relacionar: dignidad, libertad, sostenibilidad humana, bien común.

Anexo terminológico

Ente: el término *ente*, del latín *ens* (participio presente del verbo *esse*, ser) significa lo que es y designa las cosas en tanto que son o existen.

Metafísica: disciplina de la filosofía que trata de responder a las preguntas últimas de todo cuanto existe, tales como ¿qué hay? ¿por qué hay lo que hay? Buscando así explicaciones acerca de las propiedades y causas de lo que existe más allá (*meta*) de las leyes y propiedades de la materia según la física.

Ontológico: perteneciente o relativo a la ontología que es una parte de la metafísica que estudia el ser en general y sus propiedades trascendentales (aquellas que trascienden los modos particulares de ser: *algo, uno, verdadero, bueno, bello*).

Antropología filosófica: disciplina que estudia al hombre como ser ontológico, tratando de entender en qué consiste su esencia, las propiedades de su carácter sustancial. Derivado de este estudio se pueden destacar principalmente tres modos de entender al hombre: el monismo, el dualismo y el hilemorfismo.

Teleología: concepción del mundo según la cual todo movimiento o cambio tiende hacia un fin propio de la naturaleza del ente que se mueve o cambia. *Télos* es una palabra griega que significa fin. En el ser humano, este *télos* provoca un movimiento natural al que tienden las intenciones para el desarrollo de lo que le es propio en tanto que ser humano.

Recursos bibliográficos

Copleston, F. (1994-1996). *Historia de la Filosofía* (vols. 1-9). Ariel.

Gambra, R. (2014). *Historia sencilla de la filosofía*. Rialp.

Tema 1.- Cosmovisiones

Texto introductorio

“For Hegel, all human behavior in the material world, and hence all human history, is rooted in a prior state of consciousness—an idea similar to the one expressed by John Maynard Keynes when he said that the views of men of affairs were usually derived from defunct economists and academic scribblers of earlier generations. This consciousness may not be explicit and self-aware, as are modern political doctrines, but may rather take the form of religion or simple cultural or moral habits. And yet this realm of consciousness in the long run necessarily becomes manifest in the material world, indeed creates the material world in its own image. Consciousness is cause and not effect, and can develop autonomously from the material world; hence the real subtext underlying the apparent jumble of current events is the history of ideology.”

[Para Hegel toda conducta humana en el mundo material y, por tanto, toda historia humana, está enraizada en un estado previo de conciencia; idea similar, por cierto, a la expresada por John Maynard Keynes cuando decía que las opiniones de los hombres de negocios generalmente derivaban de economistas difuntos y escritorzuelos académicos de generaciones pasadas. Esta conciencia puede no ser explícita y su existencia no reconocerse, como ocurre con las doctrinas políticas modernas, sino adoptar, más bien, la forma de la religión o de simples hábitos morales o culturales. Sin embargo, esta esfera de la conciencia a la larga necesariamente se hace manifiesta en el mundo material; en verdad, ella crea el mundo material a su propia imagen. La conciencia es causa y no efecto, y puede desarrollarse autónomamente del mundo material; por tanto, el verdadero subtexto que subyace a la maraña aparente de acontecimientos es la historia de la ideología.]

Fukuyama, F. (Summer 1989). The End of History. *The National Interest* 16. Center for the National Interest, p. 6.

1. ¿Por qué señala Fukuyama que los acontecimientos están dirigidos por la historia de la ideología?
2. ¿Qué relación tiene la historia de la ideología con el comportamiento humano y la comprensión del ser humano de sí mismo, de lo que quiere o necesita?

Desarrollo temático

1.1. Conceptos umbral (I): materialismo, dualismo, hilemorfismo/personalismo

A lo largo de la historia del pensamiento sobre el hombre han destacado tres concepciones como raíz de la comprensión del mismo y, por tanto, de su sentido. Estas tres maneras de entender lo que constituye la naturaleza humana, se pueden considerar conceptos umbral de nuestra asignatura.

a) Según la concepción materialista, el hombre se presenta como un animal más evolucionado y complejo, o como un ser autómatas cuyos dinamismos internos todavía no hemos podido desentrañar; en definitiva, como un cúmulo de células meramente materiales que se disponen de

tal manera que resulta un ser muy complejo, pero no cualitativamente distinto del resto de seres vivos. Así, como el comportamiento de la materia obedece a unas leyes deterministas, el hombre se ve obligado a actuar por ley de causa-efecto, aunque todavía no hayamos podido descubrir todas las causas materiales de nuestro comportamiento. En esto consiste la fe en la ciencia o el denominado cientificismo positivista. Desde este punto de vista, mis tendencias personales dependerán *exclusivamente* de mi constitución material (neurológica, energética, hormonal, etc.).

Ahora bien, la ciencia empírica puede describir lo que el hombre es materialmente y cómo funciona, pero no cómo debería ser y comportarse, o a qué se debe exactamente que sea capaz de contrariar sus propias tendencias o sentir culpabilidad si no lo hace y en ausencia del estímulo que le contraría. Puede establecer hipótesis sobre los condicionamientos o probabilidades de sus comportamientos, pero no ofrece una explicación concluyente que pueda predecir con rigurosidad matemática la aleatoriedad de sus acciones, arrepentimientos, o la comprensión creativa de la realidad por parte del hombre. Afirmar que su naturaleza es reducible o explicable a partir de la aleatoriedad cuántica, implica dejar de lado aspectos de dicha aleatoriedad que todavía ni siquiera se pueden reproducir en los robots humanoides. Se trata de una afirmación que va más allá de la ciencia positiva, por cuanto que no puede definir la verdad sin situarse en un nivel metalingüístico respecto de aquello a lo que adjudica realidad (lo material sensible o cuantificable).

b) La concepción dualista afirmaría que cuerpo y alma son principios de movimiento independientes, mente y materia van por libre. Lo que yo haga con mi cuerpo no afectaría a mi mente y viceversa. Es patente que si estoy ebrio mi percepción de la realidad se distorsiona, y que si estoy muy preocupado por algo acabo teniendo dolor de cabeza o, incluso, una úlcera de estómago. Pero para la visión dualista del hombre el alma sería a-sexuada, el cuerpo puede ser limitado por unas notas características definitorias y limitantes, pero mi mente no: no habría naturaleza innata o modo de ser *dado* en lo auténticamente personal que sería el espíritu, la mente, el alma. Así, mis tendencias serían una construcción psico-social sin ningún valor moral, completamente libre de condicionamientos materiales. Mi yo más íntimo lo he ido adquiriendo biográficamente, con independencia de mi cuerpo, y puedo seguir actuando con independencia de lo que diga mi cuerpo sobre mi ser, porque no me condiciona ni marca el modo de llegar a mi plenitud como persona. En esencia soy libertad pura no sexuada, al modo de los ángeles en el terreno teológico.

c) Sin embargo, si bien no somos sólo materia, también somos cuerpo, y ese cuerpo moldea nuestra psique, y actuar en contra de mi integridad física puede conllevar, en último término, una lucha contra mi propia psique que da lugar a problemas no sólo de identidad, sino también psicológicos si asumimos la ineludible y constante interacción de nuestros niveles físico, psíquico y espiritual. En definitiva, no nazco neutro, *tabula rasa*, ni ilimitadamente libre; soy un alguien individuado por mi cuerpo y mi espíritu (los gemelos disponen del mismo material genético y, sin embargo, desarrollan un nivel psíquico en ocasiones muy distinto). Así, la antropología hilemorfista o integradora aboga por la concepción de la persona como un todo integral, como unión sustancial. Es esta una antropología del hombre a la que se llega por vía filosófica, racional, experiencial, y que

es compatible con la Revelación cristiana¹. ARISTÓTELES no podía ser cristiano, pero propuso por primera vez de modo sistemático una concepción asumible en su mayor parte por un cristiano; más adelante aparecerían otras versiones, de esa unión sustancial, igualmente válidas cuyo común denominador reside en la recíproca interacción de cuerpo y mente, materia y espíritu, cerebro y alma²: donde lo que decide una parte, afecta existencialmente a la otra parte, de modo que si no hay armonía, surge un problema que incapacita a la persona en algún sentido. Yo soy mi cuerpo y mi alma, principalmente mi identidad está en la mente, pero esta viene también conformada por mi cuerpo. Mi cuerpo contiene información sobre lo que *soy*, no sólo sobre lo que *tengo*, y si creo que yo o bien otra persona deseada somos un ser fantástico que en realidad no somos, tengo un problema a la hora de enfrentarme al mundo interior y exterior, y especialmente en lo que se refiere a las relaciones interpersonales. Tarde o temprano me toparé con el fracaso porque percibiéndome distinto a como soy y sucediéndome igual con los demás, planifico mi vida en función de dicha percepción.

1.2. Concepciones antropológicas en la historia de la filosofía

Edad Antigua

PLATÓN (dualismo)

Para este autor, el alma humana es inmortal, ha contemplado con anterioridad el mundo de las ideas de donde procede. Conocer, en Platón, no es otra cosa que recordar, dado que el alma preexistió en ese mundo de las ideas previamente a su descenso a este mundo corpóreo. Platón señala, además la posibilidad del ascenso místico a las ideas por medio de la contemplación.

Su dualismo ontológico divide el mundo en sensible e inteligible formado por las ideas únicas, eternas, inmutables e inalterables, la mayor de las cuales es el bien. Del mismo modo, para Platón el hombre está dividido en cuerpo y alma; el cuerpo es la cárcel del alma que habrá de purificarse si no quiere volver a reencarnarse cayendo de la contemplación del mundo de las ideas al mundo sensible de las apariencias. El alma, a su vez, está dividida en tres partes: la racional, la irascible y la concupiscible, afirmando que la parte racional es inmortal y sólo ella puede alcanzar el mundo de las ideas. Esta antropología está recogida en el mito del carro alado.

Platón aporta varios argumentos a favor de la inmortalidad del alma, entre los cuales son de reseñar dos: 1) la naturaleza simple y, por tanto, incorruptible del alma y 2) su automoción, el hecho de ser un principio vital de movimiento. Derivada de esta antropología, la filosofía política de Platón propone un estado ideal dividido en guardianes, productores y gobernantes según predomine una parte u otra del alma en cada uno de los ciudadanos.

ARISTÓTELES (hilemorfismo)

¹ En este sentido, un filósofo cristiano no puede asumir sin contradicción que el hombre sea pura materia pues no tendría sentido hablar de pecado, ni puro espíritu neutro, pues tampoco tendrían sentido la Encarnación o la Eucaristía, que redimen al hombre en la carne.

² Desde un estudio de corte predominantemente fenomenológico sobre la constitución del ser humano: Vera, R. (2011). *Ontología y gnoseología del yo personal*. FUE.

Según el estagirita, la realidad es hilemórfica, está compuesta de materia y forma, y, dado que la forma es común a los seres pertenecientes a un mismo género y/o especie, es posible el conocimiento de lo universal en lo particular. Aristóteles no acepta la división entre mundo inteligible y sensible en el sentido platónico. Todos los seres naturales se dirigen hacia la excelencia de su forma, este es su fin, el cosmos aristotélico es teleológico y la razón de su movimiento y ser la encuentra Aristóteles en un primer motor inmóvil o acto puro al que tiende la realidad como fin, más no como principio creador.

La visión hilemórfica de Aristóteles se extiende al hombre, pero, frente al dualismo platónico, aquí la forma es un principio vital sustancialmente unida a la materia. La forma humana se distingue de la de los animales por su parte racional (en Aristóteles no queda claro si el hombre pervive de manera individual después de la muerte a través de esta parte racional), pero comparte con ellos el alma sensitiva, y con las plantas el alma vegetativa, en tanto que el alma humana es el principio vital que reúne las funciones tanto vegetativa, como sensitiva e intelectual. Por ende, la presencia de un solo tipo de funciones es indicativo suficiente de la presencia de las otras dos, aunque no se manifiesten -como sería el caso de un coma irreversible-.

El fin del hombre sería la felicidad que radica en la actualidad plena de nuestro ser por medio de la excelencia. Todo hombre anhela este estado, consecuencia del desarrollo perfecto de las tendencias y capacidades del ser humano, permitiéndole así alcanzar *eudaimonia* por medio de la *areté*. Esta felicidad aristotélica obedece a unos parámetros objetivos; es un fin en sí, abarca toda la vida y su consecución depende de uno mismo por cuanto que la excelencia del hombre se alcanza mediante una vida virtuosa, es, por tanto, una forma de actuar concreta que apunta hacia la perfección del ser humano, y, por ende, de su carácter y desarrollo intelectual como parte más excelsa en él. Los buenos hábitos fruto del ejercicio de las virtudes, de la búsqueda del término medio por parte del intelecto, y las buenas amistades son la brújula aristotélica para que el hombre pueda alcanzar la excelencia que desemboca en la felicidad. Estas características impiden definir la felicidad como placer (distinto del bien que se alcanza por el ejercicio prudencial de la razón que discierne el término medio); tampoco puede identificarse con la riqueza por ser esta un medio para alcanzar otras cosas; o con la fama y el honor por no depender estos de uno mismo. Un mínimo de dinero, honor y bienestar pueden ser considerados requisitos necesarios para ser felices en la cosmovisión aristotélica, pero no suficientes. Estos requisitos no se dan sin la vida pública, por lo que esta también pertenece a la naturaleza humana y su pleno desarrollo. Es por ello, que el hombre, en Aristóteles, también queda definido como *zoón politikón*.

Edad Media

SAN AGUSTÍN (elementos platónicos compatibles con el cristianismo)

En San Agustín, el hombre es el culmen de la Creación, ha sido creado con un alma inmortal, pero no preexistente. Aunque experimenta un deseo de felicidad absoluta o beatitud, la transmisión del pecado original le hace experimentar su cuerpo como una carga para la consecución de dicha felicidad. Si en San Ireneo el cuerpo es un bien con valor propio, en San Agustín el cuerpo tiene una

función de uso, mientras que el alma es el principio de carácter espiritual que da vida al cuerpo, y que manifiesta la índole de *imago Dei* del ser humano. Esta huella divina se hace patente al analizar las facultades del alma en correspondencia con las personas de la divina Trinidad. Así, la memoria en su función identitaria remite a Dios en tanto que Padre; el entendimiento en su función cognoscitiva a Dios como Hijo (Logos); la voluntad en su objetivo propio como medio para alcanzar el amor, remite a Dios Espíritu Santo.

No obstante, niega que el alma se encuentre en el cuerpo como castigo por un modo de vida previo a su actual existencia, y sostiene la unión alma-cuerpo como compuesto que constituye al hombre.

Su experiencia biográfica le lleva a resaltar la importancia del libre albedrío en la definición del hombre concreto como autor de sus propios actos y, por tanto, responsable de los mismos. San Agustín vivió su libre albedrío desde la fragilidad del pecado original, que precisa de la gracia para poder amar con plenitud y trascendencia natural y sobrenatural, y alcanzar así la verdadera libertad, fruto de un buen uso del libre albedrío. El pensador de Tagaste justifica también desde esta fragilidad la necesidad del Estado. Para San Agustín, sólo hay dos actitudes en pugna en este mundo: la de la ciudad de Dios y la de la ciudad terrena, pero estas no se identifican con la pertenencia a la Iglesia o al Estado como instituciones, sino con la búsqueda de la gloria de Dios o la propia por encima de aquella sea en una u otra institución. Sólo a partir de su conversión al cristianismo consideró que pudo adecuar su vida al fin de la misma, la beatitud (felicidad) de la ciudad de Dios. Esta vivencia supuso en el obispo de Hipona, en la actual Argelia, el desarrollo de una apologética que presentaba la fe como necesaria para el fin de la vida intelectual, y, por ende, compatible con la razón.

SANTO TOMÁS (hilemorfismo compatible con el cristianismo)

Para el aquinate, los entes quedan individuados por la categoría de cantidad. La realidad contingente ha sido creada, no es eterna, precisamente por su contingencia: existe, pero podría no existir, no es necesaria y debe su ser a la Causa primera necesaria. En conformidad con su comprensión aristotélica de la realidad, la teoría antropológica de Santo Tomás es, como en Aristóteles, hilemórfica: el ser humano es una unidad sustancial compuesta por materia y forma (su alma). El hombre está dotado de un alma vegetativa, sensitiva y racional, y es individualmente inmortal por lo que respecta a la parte racional del entendimiento agente. El entendimiento tendría así dos partes o funcionalidades, una paciente, que recibe la información de los sentidos formando la imagen; otra agente, que abstrae lo común a dichas imágenes formando los conceptos. Esta parte agente estaría dotada de una inmortalidad individual y de una beatitud imperfecta después de la muerte, a la espera de la resurrección de los cuerpos, culmen de su fin último: esta felicidad imperfecta se fundamentaría en la visión de Dios. El fin último es, por tanto, sobrenatural; requiere de la ayuda divina (la gracia) para ser alcanzado, pero también de las buenas acciones. Para alcanzar ese fin, Dios ha puesto en nuestra naturaleza un deseo natural a la felicidad, que se alcanza por la perfección de las virtudes. Está también en el obrar del hombre su capacitación para la vida de la gracia, para aceptarla o no por medio de sus obras y mantenerse en ella.

En Santo Tomás, esta inmortalidad individual no se alcanza sin tener en cuenta nuestra relación con los otros. El hombre ha nacido para vivir en comunidad. El Estado no puede satisfacer todas las necesidades de los hombres, es necesaria la Iglesia para proveer a su fin en tanto que sobrenatural. Pero el Estado es una institución natural fundamentada en la naturaleza del hombre, en su dimensión social, pública o política; el Estado no es simplemente resultado del pecado, su autoridad queda justificada por Dios, siendo su función representar al pueblo y administrar los bienes teniendo en cuenta la multiplicidad de libertades (por lo que, en principio, aboga por el respeto a la propiedad privada dentro de un sentido de bien común como requisito para el desarrollo humano).

Edad Moderna

DESCARTES (racionalismo)

Este representante paradigmático del racionalismo considera que un sistema filosófico ha de construirse en base al método matemático-geométrico: deduciendo verdades por medio de la razón a partir de principios verdaderos e indudables. El criterio de verdad cartesiano consiste en la claridad y distinción: sólo será verdadero lo que se presente a la mente como claro y distinto, y así, como evidente.

Hemos de alcanzar una verdad que no se pueda poner en cuestión ni por el engaño de los sentidos, ni por la posibilidad de estar soñando, ni por la hipótesis de un genio maligno que nos haga equivocarnos en nuestros razonamientos. Y este algo será su famoso *cogito, ergo sum*: hay algo de lo cual no puedo dudar, y es de que dudo, y mientras dudo y pienso, existo. El *cogito* es una intuición porque el pensar y el existir se me dan como conectados de manera necesaria. Pero esta idea no garantiza la existencia del resto de la realidad. El *cogito* garantiza la realidad subjetiva de las ideas, pero no su realidad objetiva.

Porque dudo, me percibo como limitado, imperfecto, finito. Sin embargo, poseo la idea de infinito y perfecto en mí que, por tanto, no puede proceder ni de mí ni del exterior. Así, existe algo infinito y perfecto que es la causa real proporcionada de mi idea de infinito: Dios. Pero si Dios es perfecto, existe, porque así lo exige su idea, y no puede engañarme (lo contrario sería una imperfección). Luego, Dios es el garante del principio de evidencia y de toda verdad, también de mi percepción adecuada de las cualidades primarias del mundo. Mientras que las cualidades secundarias son subjetivas y son las causantes de nuestros errores en la percepción sensible. En cuanto al mundo sensible, Descartes afirma que la propiedad esencial de la materia es su extensión, y que su comportamiento se deduce de leyes puramente mecánicas, también en lo que se refiere al comportamiento animal. Este planteamiento metafísico deja abierta la cuestión de la conexión en el hombre de las sustancias separadas extensa y pensante, pues ambas obedecen a leyes completamente independientes (a las mecánicas y necesarias en la *res extensa*, y a un principio autónomo en la segunda). La paradoja de la conexión entre el mundo extenso y el inextenso pensante, queda resuelta insatisfactoriamente por medio de la suposición de una glándula pineal situada en el cerebro, desde la que el alma acciona sobre el cuerpo, y las pasiones pueden confundir la dirección racional de nuestras decisiones. El dualismo antropológico de Descartes queda así conectado por una hipótesis no verificada.

El hombre es libre en el universo cartesiano por cuanto que la parte inextensa está accidentalmente unida a la extensa, libre así del mecanicismo determinista de la materia. No obstante, la libertad, en Descartes, se define principalmente desde la capacidad de elegir lo que la razón propone como bueno y verdadero. Ahora bien, dado que las pasiones pueden perturbar el sometimiento de la voluntad a la razón al presentarse como fuerzas mecánicas involuntarias y, generalmente, en desacuerdo con la razón; han de ser sometidas a la razón, desembocando esta cosmovisión en una ética de influencia estoica.

HUME (empirismo)

Como consecuencia de su empirismo radical, en Hume no podemos conocer las realidades de las que no tenemos impresión como las sustancias materiales, infinita y/o pensante. Así, no disponemos de una impresión permanente que se corresponda con un yo idéntico: el yo es una especie de teatro en el que entran y salen las percepciones, aunque la memoria genere la conciencia de nuestra identidad personal. El yo es un mero haz de percepciones. Nuestro error consiste en confundir sucesión con identidad, o la costumbre de la sucesión de los hechos con una relación que justifique la existencia de unas causas no perceptibles en los efectos. Del mismo modo, no existe objetividad para la moral, conceptos desde los que juzgar lo bueno o malo con independencia de las propias experiencias, percepciones o sensaciones. Lo que se valora o no, se reprueba o no, depende del sentimiento, del agrado o desagrado.

ROUSSEAU (contractualismo y bondad natural)

El ser humano es bueno por naturaleza y la civilización resultante lo ha corrompido, fomentando la desigualdad y la degeneración moral al sostener la propiedad privada, y la falta de libertad al derivar en un poder arbitrario y despótico ilegítimo. Por tanto, hay que propugnar un nuevo contrato social que permita al ser humano vivir en libertad y conforme a su naturaleza expresada en la voluntad general. Donde la voluntad general de una sociedad política es una abstracción a partir de la orientación universal de la voluntad humana al bien. La voluntad general representa lo que cada hombre quiere *realmente* en orden a su naturaleza (su libertad e igualdad). Así, al obedecer a la ley obedece a su propia razón y a lo que realmente quiere si la ley refleja dicha voluntad general. El Estado será necesario para recuperar el estado de la naturaleza humana en su esencia (libertad e igualdad), y el contrato social en base a la voluntad general es el modo de proceder adecuado para dicha recuperación. El contrato social es el acuerdo entre voluntades libres para expresar la voluntad general de manera que uniéndose todos, no se obedezca el hombre más que a sí mismo recuperando la libertad.

Esta visión buenista de la condición humana y la capacidad de reinserción a través de la reeducación que se deriva de ella, contrasta con el pesimismo de Hobbes expresado en el *Leviatán*, según el cual el hombre es lobo para el hombre. La comprensión hobbesiana de la condición humana deriva en la exigencia de un poder centralizador legitimado para ejercer la violencia en caso de necesidad.

KANT (idealismo ilustrado)

La esencia de la moral del filósofo de Königsberg viene determinada por el deber. Lo único bueno sin restricciones es la buena voluntad, que se sopesa desde la intención, pues el fin puede no alcanzarse y, sin embargo, ser buena la intención. La buena voluntad queda definida como *actuar por mor del deber*. El imperativo categórico será la fórmula que sintetice este deber: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (2007, p. 35 -AA IV:421-)³. Este imperativo se desvincula de cualquier contenido material; la bondad depende de la forma de la acción; de si se adecúa o no a la fórmula enunciada. Si bien es cierto que Kant también proporciona otra formulación del imperativo categórico en la que el hombre aparece como contenido del deber al definirlo como fin en sí mismo: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin al mismo tiempo y nunca solamente como medio.” (2007, p. 42, AA IV:429)

No obstante, esta última pauta de acción presupone en Kant un hombre libre, capaz de asumir el deber; con un alma inmortal (como suposición para que tenga sentido la incondicionalidad del imperativo categórico), pero cuyo yo no es posible conocer. En su *Antropología en sentido pragmático*, Kant (1991, Alianza, pp. 82 y 102 -B 81 y B 106-), llega también a afirmar que el hombre tiene siempre representaciones durante sus sueños, pues de otro modo estaría muerto. Sostiene así, por tanto, una posición similar al haz de percepciones de Hume respecto del yo y al actualismo que podría derivarse de la separación espíritu-materia en Descartes.

Edad Contemporánea

MARX (materialismo dialéctico)

Para Marx, el trabajo, la praxis constituye la esencia del hombre, pero esta actividad le ha enajenado en el capitalismo porque no conserva lo que produce y el hombre deja en el producto algo de sí mismo, y no le permite desarrollar determinadas actividades propias del hombre como el trabajo o la actividad creativa; la abolición de la propiedad privada hará que el hombre pueda volver a realizarse como tal, visión que comparte con Engels. Según Marx, el hombre se encuentra alienado también social y religiosamente, dado que se separa al ciudadano del Estado y a los ciudadanos entre sí según clases. La religión aliena al hombre porque sitúa su esperanza en un más allá que frena la transformación de este mundo. Sin embargo, la teoría, es decir, el conocimiento de las estructuras sociales y sus leyes ha de conducir a la convicción de que es necesario transformar la sociedad por medio de una praxis dialéctica revolucionaria.

Según Marx, la realidad es dialéctica, la historia se desarrolla y produce cambios sociales obedeciendo a unas leyes. La ley de la unidad y oposición de contrarios afirma que las transformaciones de la naturaleza y de la sociedad obedecen al enfrentamiento de fuerzas contrarias que luchan entre sí, y que en esto consiste la unidad de la realidad. La ley del salto cualitativo supone que los cambios cuantitativos en la materia pueden dar lugar a cambios cualitativos, como la emergencia de la conciencia y de la mente a partir del cerebro; por lo que la materia tiene la primacía explicativa ontológica sobre lo espiritual o inmaterial. La ley de la negación

³ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Pedro M. Rosario Barbosa.

de la negación afirma que las contradicciones se superan y se resuelven en una nueva unidad o síntesis. Marx sostiene, por tanto, un materialismo dialéctico aplicado especialmente a la sociedad, según el cual la estructura de la sociedad viene determinada por los modos de producción que pueden cambiar como resultado de la lucha de clases, considerada el motor de la historia.

FREUD (psicoanálisis)

Para Freud, la mayor parte de nuestra conducta procede de los procesos inconscientes. Los principales procesos psíquicos desconocidos para el sujeto que condicionan su conducta son: la pulsión o especie de instinto que tiene como finalidad restablecer el equilibrio anímico descargando la tensión que produce el displacer para buscar la satisfacción inmediata que produce placer; y la libido o energía que procede del impulso sexual.

Dentro de la estructura psíquica del ser humano, estas pulsiones proceden del *ello* e impulsan al sujeto hacia su satisfacción. El *super-yo* constituye otro componente del psiquismo humano que contendría las normas y prohibiciones interiorizadas por el sujeto por medio de la educación, formando con ello una conciencia moral que supone un ideal para el *yo*. Ante esta pugna entre niveles de la psique, el *yo* sería el principio de realidad capaz de posponer la satisfacción inmediata para adaptarse al mundo exterior y/o a las exigencias del *super-yo*, para así conseguir un placer más estable y seguro. La acción armonizadora del *yo* es clave para establecer la salud mental del individuo. Cuando los impulsos del *ello* sufren en demasía la presión del *super-yo* sin encontrar salida, el *yo* activa una serie de mecanismos de defensa o liberación de las pulsiones por medio de fobias, sueños, neurosis, etc. En terapia se trabajan los contenidos conscientes, preconscientes (aquellos a los que puede acceder la conciencia, aunque no están presentes en ella en un primer momento), y se procura llegar a los inconscientes (aquellos que no son accesibles a la conciencia y para los cuales se hace necesaria la terapia del psicoanálisis).

NIETZSCHE (nihilismo)

Según Nietzsche, ni el racionalismo, ni el utilitarismo consensuado pueden permitir al ser humano sacar lo mejor de sí, pues no le permiten vivir desde su voluntad de poder. Sólo una crítica acérrima a todo lo establecido puede permitir al hombre ir más allá del hombre del rebaño. La negación de los valores anteriores, el nihilismo; una vez superada la angustia de la desorientación, asumida la muerte de Dios, destruido lo antiguo y creado lo nuevo, podremos recuperar las riendas del sentido de nuestra vida desde la vida misma, y no desde aquello que le ha dado una interpretación ajena a su enérgica realidad. Los conceptos de razón, Dios, Estado, progreso o ciencia son conceptos que han contribuido a desarrollar la moral de los esclavos como resultado de su resentimiento ante la moral noble o aristocrática de los señores con voluntad de poder. Pero, este resentimiento ha de ser superado por el anuncio de la muerte de Dios que libera al hombre permitiéndole pensar y actuar desarrollando su voluntad de poder, su propia vida. Esto último será obra del superhombre, el hombre nuevo capaz de asumir la muerte de Dios, capaz de no querer que nada sea distinto a como es porque así lo ha querido libremente su voluntad de poder. Un eterno retorno hacia la voluntad de poder que se opone a la concepción lineal del tiempo para centrar la historia en el *amor fati*, en el amor al destino o devenir sin finalidad del superhombre que se sitúa a sí mismo más allá

del bien y del mal. La voluntad de poder es la constante que se repite en la historia y que adopta la categoría de principio informador de la realidad frente a Dios. Nietzsche considera la historia de la filosofía como la historia de ese error: el error de negar la vida en pro de una ilusión de linealidad, la del mundo de los conceptos metafísicos. Los dispensadores de sentido a lo largo de la historia de la filosofía (la razón, el progreso, el Estado, etc.) tienen que ser derrocados para que la vida cíclica se muestre en su crudeza, sin finalidad.

Nietzsche niega la existencia de valores o verdades absolutas, no hay nada externo a la voluntad de poder que pueda enjuiciar su ejercicio. El criterio de verdad para el individuo es lo que aumenta su voluntad de poder. De manera que todas las interpretaciones son válidas en la medida en que manifiestan dicha voluntad de poder.

En cuanto a la moral, Nietzsche explica que esta surge del resentimiento de la plebe ante la voluntad de poder de la clase alta, creando una serie de valores igualitarios antinaturales, contrarios a la vida. Para este autor, la moral del rebaño se afianzó en la sociedad por el judaísmo primero, y por el cristianismo después; el socialismo y la democracia perpetuarán ese igualitarismo antinatural y, por tanto, antivital.

Para superar esta situación, tiene que aparecer el superhombre que se sitúa más allá del bien y del mal, que recupera la inocencia primitiva pasando por los estadios del camello (el que todavía se somete) y del león (el que se niega a aceptar la moral del rebaño pero todavía no es capaz de crear sus propios valores), hasta llegar al niño que crea nuevos valores desde la inocencia de su vitalidad, dando un sí incondicional a la vida que es creación y juego. El superhombre no se arrepiente de lo que libremente ha querido su voluntad de poder.

En este paradigma, por tanto, el criterio de acción, de su moralidad y legalidad, no será la dignidad humana, ni la utilidad del rebaño, sino la voluntad de poder, el *porque quiero* con independencia del por qué lo quiero: transitando desde un sentido trascendente a la fuerza vital.

La influencia de este pensamiento en el auge del nacionalsocialismo y sus consecuencias durante la Segunda Guerra Mundial propiciarán el contexto para el desarrollo del pensamiento existencialista. No siendo Nietzsche ni antisemita ni nacionalsocialista, la proyección de sus pensamientos en *Mi lucha* de Hitler está ampliamente desarrollada en obras como *Nietzsche and the Jews: Christendom and Nazism* de W. Santaniello.

SARTRE (existencialismo)

En el contrapeso del nihilismo, encontramos el existencialismo. Este plantea que el valor del ser humano no puede estar a merced del superhombre, tampoco se puede justificar ya desde un ser previo al hacer, desde una ontología esencialista, sino que emerge del uso que yo hago de mi libertad encarnada y rodeada de otros seres con la misma finitud. Para Sartre, la existencia y su contexto son anteriores a la esencia, a una definición del ser humano. Existo con otros, actúo con ellos, mi existencia se desarrolla con ellos, por lo que también soy responsable del otro y de lo otro hacia lo que actúo; responsable del mundo en el que estoy encarnado, que recibe los efectos de mis actos y que me conforma con la transformación que yo he producido en él. El hombre existe y luego se define en su interacción con el mundo. Su moralidad depende de esa interacción espacio-temporal y, por ende, situacional. Si bien hay diferentes desarrollos del existencialismo, en uno de

sus máximos representantes, Sartre, la libertad es lo que define al hombre. No hay naturaleza previa, mis decisiones definen mi identidad y compromete a otros en su definición ante mis decisiones. Aunque no se entiende aquí la vida como una pasión sin destino, su redención o sentido se encuentra en el desarrollo adecuado de su libertad contextual y responsable respecto de otros. Lo bueno, lo adecuado, lo lícito, dependería del contexto y de la afectación a otros, tendría que ser revisado de continuo. Lo que es válido hoy para el desarrollo de mi persona, no tiene por qué ser válido para otra persona, ni para mí mismo en el futuro, ni en los mismos países, pero es válido siempre que emerja de la libertad que asume su *autopoiesis*, las consecuencias de la misma y la naturaleza igualmente autopoietica de otros.

Al hombre no le definiría aquello que recibe según esta explicación antropológica; no le define su cultura, ni su familia, cuerpo, país de origen, talentos, o contexto, sino lo que hace con ello. El hombre no tiene necesidad de integrar o cuestionarse lo recibido, sino necesidad imperiosa de actuar sobre ello o contra ello, para definirse como humano tanto desde la acción como desde sus consecuencias. El ser humano no puede descansar ni en sí mismo ni en el otro como dones; tiene que estar siempre buscando una tarea que hacer para entenderse a sí mismo, para definirse, para humanizarse. El destino es la autorrealización.

La pareja sentimental de Sartre, Simone de Beauvoir, desarrollará las bases teóricas del feminismo existencialista a partir de estos presupuestos. Así, para esta autora, la mujer no nace, sino que se hace, se construye socialmente en función de los roles asumidos.

Ahora bien, ¿puedo realizarme plenamente sin tener en cuenta aquello desde y hacia lo que actúo cuando actúo? La definición de Hume del yo como haz de percepciones devendría aquí en haz de acciones, pero ¿tiene sentido hablar de una acción responsable sin sujeto previo a la acción del que procedería dicha acción y que, por ende, puede recibir la autoría de la acción? ¿puede la acción violentar en algún sentido a este sujeto y ser ilícita la acción porque deshumaniza la realidad humana previa a la acción o el sentido de su desarrollo vocacional? Si la respuesta es negativa, estarían justificadas las operaciones quirúrgicas que transforman el cuerpo más allá de una acción terapéutica para que el sujeto pueda definirse con más propiedad con independencia de su realidad biológica asumiendo, por ejemplo, la identidad de otra especie animal. Si la respuesta es afirmativa en algún caso, la hibridación del ser humano con otras especies o con la tecnología, la experimentación relacionada con estos dos aspectos sea o no consentida, debería estar regulada con vistas al progreso humanizador de la sociedad. Y esta regulación precisaría encontrar su justificación en aspectos propios de la persona en tanto que persona y no únicamente en tanto que *esta o aquella* persona. La pregunta no es baladí y la respuesta nos dirige hacia escenarios sociales muy distintos. Desde un enfoque personalista, en el siguiente tema se expondrán una serie de dinamismos desde los que poder sopesar la posibilidad de señalar estos aspectos.

PERSONALISMO

Esta corriente de pensamiento tiene su origen en la convulsa Europa del siglo XX y, en concreto, cristaliza su denominación con el *Manifiesto al servicio del personalismo* de Mounier. Frente a las ideologías propuestas en el *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, y en *Mi lucha* de Hitler, Mounier

propone volver a poner a la persona en el centro de la reflexión sociopolítica. Esta centralidad va a adoptar diferentes versiones agrupadas principalmente según áreas lingüísticas europeas. Así, los personalistas dialógicos van a encontrar su origen difusivo en la lengua francófona, mientras que los procedentes de la fenomenología realista desarrollarán una axiología, en tanto que teoría de los valores, y una ontología personalista fundamentalmente en lengua germánica; si bien hay excepciones notables en esta clasificación, como será el caso de Maritain, uno de los impulsores franceses de la Unión Europea. En cualquiera de sus versiones, el personalismo parte de la persona para la comprensión de la realidad, y trata de tomar en serio los dinamismos humanos que se habían maximizado en las corrientes de pensamiento modernas, pero integrándolos entre ellos y comprendiendo su interacción desde la unidad de la persona.

En términos del autodenominado personalista integral Burgos, las corrientes filosóficas personalistas:

“nacidas en el siglo XX [...] poseen las siguientes características: 1) están construidas estructuralmente en torno a un concepto moderno de persona; 2) por concepto moderno de persona se entiende la perspectiva antropológica que tematiza o subraya todos o parte de estos elementos: la persona como yo y quien, la afectividad y la subjetividad, la interpersonalidad y el carácter comunitario, la corporalidad, tripartición de la persona en nivel somático, psíquico y espiritual, la persona como varón y mujer, primacía del amor, libertad como autodeterminación, carácter narrativo de la existencia humana, trascendencia como relación con un tú, etc.; 3) algunos de los principales filósofos de referencia son los siguientes: Mounier, Maritain, Nédoncelle, Scheler, Von Hildebrand, Stein, Buber, Wojtyla, Guardini, Marcel, Marías, Zubiri.” (Burgos, 2012, pp. 239-240)⁴

Actividades

Análisis de textos de algunos de los autores tratados

Edad Antigua

“A estas tres partes del alma [racional, irascible y concupiscible] corresponden tres placeres propios de cada una de ellas: y por consiguiente, tres clases de deseos y de dominaciones.

[...] lo tercero tiene demasiadas formas para que pueda ser comprendido bajo un nombre particular; pero ya lo hemos designado por lo más notable y por lo que más predomina. Lo hemos llamado concupiscible a causa de la violencia de los deseos que nos arrastran a comer, beber, al amor y a los demás placeres de los sentidos; y lo hemos llamado amigo de las riquezas, porque el dinero es el medio más eficaz para satisfacer esta clase de deseos.

[...] Y la parte irascible, ¿no nos arrastra de manera total y constante a la dominación, a la victoria y a la gloria?

[...] En cuanto a la parte que comprende, es evidente que tiende sin cesar y por completo a conocer la verdad, tal cual es, importándole bien poco las riquezas y la gloria.

⁴ *Introducción al personalismo*. Palabra.

[...] según el caso, unas veces domina este elemento recién nombrado, otras veces, uno de los otros dos [...] ¿diremos que hay tres principales caracteres entre los hombres, que son: el filósofo, el ambicioso y el avaro?

- Totalmente de acuerdo.

- ¿Y tres especies de placeres radicados en ellos?

- Muy cierto.

[...]

Cada uno de estos tres hombres -dijo- está seguro de la honra que le resultará si llega a conseguir el objeto que se propone, porque las riquezas tienen muchos admiradores, como los tienen el valor y la sabiduría. Y así respecto al placer que resulta de verse honrado, todos tres tienen igual experiencia. Pero es imposible que ningún otro, como no sea el filósofo, guste el placer que resulta de la contemplación del ser de las cosas.

- Por consiguiente -dije-, si sólo se atiende a la experiencia, el filósofo está en mejor posición de juzgar que los otros dos.

- Con mucho.

- Y es el único que a las luces de la experiencia une las de la comprensión.”

Platón (2004). *La República* (35ª. ed.). Espasa-Calpe.

Cuestiones: RS ¿Estaría un alma irascible en las mejores condiciones para ser gobernante? ¿por qué?

“Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según esta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro [...]. Con que es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia), sino que basta con que el generante actúe y sea causa de la forma específica en la materia. Y el todo (resultante) es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (pues la forma específica es indivisible).”

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Gredos. Pp. 305-306 (1030b-1034a).

Cuestiones: Si la forma es la misma para todos los seres humanos ¿se puede decidir en Aristóteles acerca del carácter personal de un cuerpo humano en desarrollo o discapacitado a partir de la materia? ¿Después de este mundo piensas que, según Aristóteles, mantendríamos nuestra individualidad o nos fusionaríamos en un entendimiento agente universal?

“Al examinar, después, atentamente lo que yo era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno, en el que me encontrase, pero que no podía fingir por ello que yo no existía, sino que, al contrario, del hecho mismo de pensar en dudar de la verdad de otras cosas se seguía muy evidente y ciertamente que yo era; mientras que, con sólo haber dejado de pensar, aunque todo lo demás que alguna vez había imaginado existiera realmente, no tenía ninguna razón para creer que yo existiese, conocí por ello que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza

es pensar, y que, para existir, no necesita de lugar alguno ni depende de cosa alguna material. De manera que este yo, [...], el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo [...].” Descartes, R. (2006). *Discurso del método* (6ª. Ed.). Tecnos. Pp. 47-48 (IV, 32-33).

“la fuerza vital, si no fuese en el sueño mantenida siempre en acción por los sueños, no podría menos de extinguirse, y el sueño muy profundo traería consigo la muerte.”

“Pero bien se puede tener por seguro que no puede haber sueño sin sueños, y que quien se figura no haber soñado, ha olvidado simplemente sus sueños.”

Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza. Pp. 82 y 102 (B 81 y B 106).

Cuestiones: 1. ¿Cómo se puede relacionar estos textos con el actualismo según el cual sólo se puede hablar de persona mientras hay signos de vida consciente? 2. Desde una antropología dualista como la cartesiana ¿es relevante lo que se haga con el cuerpo? RS ¿se puede hablar de trato humanizador o deshumanizador del cuerpo? ¿El cuerpo me define como persona?

“cada cosa existente es particular. Por consiguiente, nuestras diversas percepciones particulares deben ser lo que *componen* la mente. Y digo componen la mente, no *pertenecen* a ella. La mente no es una sustancia en la que las percepciones se inhieran. Esta noción es tan incomprensible como la idea *cartesiana* de que el pensamiento la percepción en general es la esencia de la mente. No poseemos idea alguna de sustancia de ninguna clase, ya que no tenemos más ideas que las derivadas de alguna impresión, y no tenemos ninguna impresión de ninguna sustancia, ya sea material o espiritual. No conocemos más que cualidades y percepciones particulares. De ese modo, nuestra idea de cualquier cuerpo, un melocotón por ejemplo, es solo la de un sabor, color, forma, tamaño, consistencia, etc. particulares, sin la noción de nada a lo que llamemos sustancia, ya sea simple o compuesta.

Hume, D. (1999). *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*. Libros de Er. P. 145.

Cuestiones: ¿Si cambiamos las experiencias de las personas podemos cambiar sustancialmente a las personas? RS ¿podríamos así conseguir que las personas cambiasen sus fines en la vida y ajustar sus deseos particulares a lo que se considere en cada caso una necesidad colectiva?

“el hogar comunista significa predominio de la mujer en la casa, lo mismo que el reconocimiento exclusivo de una madre propia, en la imposibilidad de conocer con certidumbre al verdadero padre, significa profunda estimación de las mujeres, es decir, de las madres.” P. 28

“las riquezas, a medida que iban en aumento, daban, por una parte, al hombre una posición más importante que a la mujer en la familia y, por otra parte, hacían que naciera en él la idea de valerse de esta ventaja para modificar en provecho de sus hijos el orden de herencia establecido. Pero esto no podía hacerse mientras permaneciera vigente la filiación según el derecho materno. Este tenía que ser abolido, y lo fue. [...] No sabemos respecto a cómo y cuando se produjo esta revolución en los pueblos cultos, pues se remonta a los tiempos prehistóricos.” P. 33

“En el estadio más inferior, los hombres no producían sino directamente para satisfacer sus propias necesidades; los pocos actos de cambio que se efectuaban eran aislados y sólo tenían por objeto excedentes obtenidos por casualidad.” P. 95

“Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte positivamente en un obstáculo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.” P. 100

Engels, F. (2012). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Biblioteca Virtual Espartaco. Versión corregida digital disponible en el Archivo Marx-Engels de la Sección en Español del Marxists Internet Archive www.marxists.org

Cuestiones: 1. Se han encontrado elementos decorativos en el periodo del paleolítico (hace entre 2,6 millones y 10.000 años) ¿a qué necesidades correspondería la bisutería de la prehistoria, las pinturas rupestres o el enterramiento de los muertos? 2. ¿Es el ser humano un animal salvaje domesticado por el egoísmo a través de la propiedad privada?

“Así, pues, yo había corroborado que los recuerdos olvidados no estaban perdidos. Se encontraban en posesión del enfermo y prontos a aflorar en asociación con lo todavía sabido por él, pero alguna fuerza les impedía devenir conscientes y los constreñía a permanecer inconscientes. Era posible suponer con certeza la existencia de esa fuerza, pues uno registraba un esfuerzo (*Anstrengung*) correspondiente a ella cuando se empeñaba, oponiéndosele, en introducir los recuerdos inconscientes en la conciencia del enfermo. Uno sentía como *resistencia* del enfermo esa fuerza que mantenía en pie al estado patológico.

Ahora bien, sobre esa idea de la resistencia he fundado mi concepción de los procesos psíquicos de la histeria. Cancelar esas resistencias se había demostrado necesario para el restablecimiento [...]. Llamé *represión* [esfuerzo de desalojo] a este proceso por mí supuesto, y lo consideré probado por la indiscutible existencia de la resistencia.”

Freud, S. (1910). *Obras completas XI: Cinco conferencias sobre psicoanálisis*. Amorrurtu ed. P. 20.

Cuestiones: ¿El equilibrio psíquico prevalece a una integridad moral basada en elementos objetivables -que no cuantificables-? ¿En base a qué conceptos podríamos hablar de integridad o integración de la persona en Freud y en general, a partir de nuestra experiencia?

“Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? [...]

¡Mirad, yo os enseño el superhombre!

El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!

¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no.

Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados; la tierra está cansada de ellos. ¡Ojalá desaparezcan! [...]

El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. [...]

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta”.

Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra* (1ª. ed. revisada). Alianza Editorial. P. 36-38 (3-4).

Cuestiones: ¿Si puedo entonces debo porque es lo que emerge de mi fuerza vital y sería estúpido reprimir mi voluntad en base a una moral establecida desde fuera de mi querer? ¿Qué puede tener esto que ver con el transhumanismo o el posthumanismo sin fines terapéuticos ni medida respecto de la integración de la persona?

"Ninguna mujer debería estar autorizada a quedarse en casa para cuidar de sus hijos. La Sociedad debería ser totalmente diferente. Las mujeres no deben tener esa opción, precisamente porque si existiese una opción tal, demasiadas mujeres la elegirían.”

Simone de Beauvoir (14 de junio de 1975). Sex, Society, and the Female Dilemma: a dialogue between Simone de Beauvoir and Betty Friedan. *Saturday Review*. P. 18.

Cuestiones: ¿Por qué podría pensar Simone de Beauvoir que desarrolla más a la mujer anular una opción que emerge de los anhelos profundos de la persona?

Caso 2

Noticias:

IBM Data y AI Team (16 de octubre, 2023). El sesgo de la IA, a la luz de ejemplos reales. *IBM*. <https://www.ibm.com/es-es/think/topics/shedding-light-on-ai-bias-with-real-world-examples>

Tabanera, N. (10 de febrero, 2025). Qué ocurre cuando usas ChatGPT de psicólogo y qué respuestas da: “La angustia no define tu vida ni quién eres”. *Infobae*.

<https://www.infobae.com/espana/2025/02/10/que-ocurre-cuando-usas-chatgpt-de-psicologo-y-que-respuestas-da-la-angustia-no-define-tu-vida-ni-quien-eres/>

Cuestiones: ¿Qué sesgos se mencionan en el artículo de la empresa tecnológica IBM? ¿puede haber también sesgos antropológicos de consecuencias sociales, políticas y empresariales en la gestión de los datos de la IA? ¿de qué tipo?

Términos: afectividad, individualismo, responsabilidad, dimensión social

Caso 3

Emplea los principios de acción social de la convergencia en el bien común y la participación del gobernado en la vida pública, así como los fundamentos del derecho libertad y sociabilidad, para responder a la siguientes preguntas en base a la noticia

Ruete, B. (16 de abril, 2025). Microsoft advierte de uno de los problemas de utilizar la IA: “Pueden, y de hecho lo hacen, provocar deterioro”. As. <https://as.com/meristation/betech/microsoft-advierte-de-uno-de-los-problemas-de-utilizar-la-ia-pueden-y-de-hecho-lo-hacen-provocar-deterioro-n/>

- ¿Cómo afecta la automatización de tareas rutinarias a las habilidades cognitivas de los trabajadores en el sector industrial?
- ¿Deberían las empresas establecer límites al uso de la IA para preservar las capacidades humanas?
- ¿Qué responsabilidades tienen los ingenieros en la implementación ética de sistemas de IA en entornos industriales?
- ¿Qué medidas de control o compensatorias se podrían implantar en los entornos industriales para abordar los problemas indicados en el artículo, derivados del uso intensivo de la IA en dichos entornos?

Se asignará una puntuación al empleo de los principios y fundamentos según sea adecuado o no (consistente y coherente).

Anexo terminológico

Hilemorfismo: modelo metafísico aristotélico de la realidad según el cual todo ente perceptible por los sentidos es una unidad compuesta de materia (*hyle*) y forma (*morphé*). En el caso del ser humano, la materia se corresponde con el cuerpo y la forma con el alma. Todos los seres vivos tienen alma, las plantas una vegetal y los animales vegetativa y sensitiva, sólo el ser humano dispone además de una parte intelectual en su principio vital, forma o alma. Los seres inertes reciben su forma de agentes externos, mientras que en el caso de los vivos la forma se define como un motor interno autónomo de movimiento.

Naturaleza: refiere la esencia (aquello que constituye lo que las cosas son, p.e.: un ordenador, un pato, un lápiz) en cuanto que es principio y causa intrínseca del movimiento en la cosa; es decir, el principio de cambio que tiene cada cosa en función de lo que ella es.

Sustancia: lo que sub-yace al ente concreto, soporta lo accidental del mismo y permanece en el transcurso del tiempo. Incluye tanto su individualidad como su especificidad, sin estar constituido por lo que puede estar sujeto al cambio.

Racionalismo: corriente representada por Descartes, Spinoza y Leibniz en el ámbito de la filosofía. Estos autores, y otros posteriores, consideraban que la razón bastaba para conocer a fondo la realidad. Todo aquello que quedase al margen de la obtención de ideas claras y distintas, no podía erigirse en ciencia porque no era susceptible de ser analizado a partir exclusivamente de la razón. El ámbito de las emociones o de la teología no eran susceptibles de ser estudiadas con rigor, por lo que no se puede conocimiento cierto en torno a ellas.

Empirismo: Para el empirismo, el conocimiento se funda en la experiencia externa y se obtiene a través de la percepción. La mente es una página en blanco que se va rellenando con la información recibida por los sentidos. Se concluye que no pueden existir las ideas innatas. Sin embargo, para esta teoría es extremadamente difícil dar razón de ideas que no parecen tener una correspondencia con el mundo, como la idea de infinito. Los máximos representantes de esta corriente gnoseológica son: John Locke, George Berkeley y David Hume.

Relativismo: Para el relativismo no existen verdades absolutas porque no existe ningún criterio absoluto que permita evaluar si una creencia es verdadera. Dicha evaluación dependerá siempre del contexto personal (subjetivismo), histórico o cultural (constructivismo) y no es concebible un punto de vista absoluto que excluya estas circunstancias.

Intelectualismo moral: para Sócrates, si llegamos a conocer el bien, necesariamente obraremos bien. El mal es una cuestión de ignorancia que se subsana mediante la educación.

Hedonismo: teoría ética según la cual la felicidad depende del placer y de la ausencia de dolor. Estos son los criterios desde los que establecer el valor positivo o negativo de las acciones, su bondad o maldad. A lo largo de la historia ha habido interpretaciones más intelectualistas del hedonismo y otras más utilitaristas. En el primer caso, los placeres han de ser jerarquizado en función de los placeres intelectuales o espirituales. En el segundo caso, hay que sopesar las acciones persiguiendo el máximo placer para el máximo número de personas posible.

Materialismo dialéctico: corriente filosófica por la cual los sucesos históricos son susceptibles de ser explicados de manera inexorable conforme a la presencia de opuestos y a la ley que los sintetiza. La lucha de contrarios es el motor de la historia (Hegel) hacia un fin justo en términos económicos (Marx) en función de un concepto de igualdad material.

Actualismo: desde esta posición, la existencia del sujeto racional y, por ende, del ser humano en tanto que tal, y no meramente como ser vivo cualitativamente indistinguible, dependería de la posibilidad de ejecutar un acto racional. El cese de indicios de actividad consciente o el daño irreversible de las condiciones materiales que la posibilitan, constituiría razón suficiente para determinar el cese de la vida humana o personal. La conciencia sería entendida como el elemento racional más sustancial que define lo humano o la vida personal que dignifica y justifica el trato de la misma como fin en sí.

Recursos bibliográficos

Todas las referencias aportadas en los textos de las actividades.

Tema 2.- Dimensiones y facultades del ser humano

Texto introductorio

“A medida que las técnicas cyborgizadoras avancen, el transhumano coronará, empero, etapas inauditas de desnaturalización, hasta mutar en posthumano, espécimen postbiológico, íntegramente auto-creado (autopoiético), ajeno a las leyes que rigen la vida basada en el carbono, abierto a sucesivas auto-reconstrucciones. He aquí, en efecto, al héroe de la función transhumana: el cyborg, entidad cuyo cuerpo deserta de la naturaleza (adversaria a batir) transformándose en objeto de diseño, municionándose de multitud de prótesis, microchips, correctores de ADN, nanobots, trasplantes neurales y demás suplementos integrados. Max More (profesor de filosofía de la universidad de Oxford), enumera los provechos que procurará el bricolaje cyborg; ‘la eliminación de la muerte, la mejora de los sentidos, la infalibilidad de la memoria, el aumento de la capacidad intelectual, el mayor rendimiento físico y el control de las respuestas emocionales’ ”⁵.

Francisco Martorell Campos (2012 - Segundo semestre). Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía. *Thémata. Revista de Filosofía* 46: 491, http://institucional.us.es/revistas/themata/46/art_45.pdf

Cuestiones: ¿Qué dimensiones del ser humano serán superadas en su estado natural según Max More? ¿Qué efectos secundarios puede conllevar esta superación? ¿qué modelo/s antropológico/s puede/n subyacer a esta propuesta transhumanista? ¿por qué? Investiga y compara el anhelo del ser humano en estas propuestas con los dones preternaturales supuestamente perdidos en el pecado original.

Desarrollo temático

Las posibilidades de la inteligencia artificial unidas a los avances técnicos y biológicos en interacción mutua de nuestros días, han vuelto a abrir cuestiones antropológicas como las de la realidad propia o no de la conciencia; los límites éticos de la bioingeniería, la definición de la muerte biológica o la relación entre cerebro, cuerpo humano y persona. Temas que pueden ser abordados desde cualquiera de los modelos antropológicamente presentados en la unidad anterior, y que, como ya indicamos al final de la misma, serán ahora expuestos desde un acercamiento compatible con la definición expuesta del personalismo por parte de Maritain. Para ello, nos adentraremos en la experiencia interna y externa que los seres humanos tenemos de los indicios que apuntan a estas dimensiones y el modo los mismos muestran la caracterización de su naturaleza y procesos propios. Desde esta naturaleza y procesos se ofrecerá una comprensión de la persona que permita una primera evaluación de la relevancia de la simulación de los mismos por parte de la inteligencia artificial, así como de la índole específica de la persona respecto de otros seres vivos. Teniendo en cuenta la brevedad de este manual, no se pretende un análisis exhaustivo de cada una de las dimensiones de la persona humana, sino un acercamiento a las mismas abriendo la posibilidad de establecer implicaciones en otras disciplinas más allá de la reflexión exclusivamente antropológica.

⁵ Citado por el autor del texto como: “Opiniones recogidas por Carlos Fresneda; ‘En defensa de la condición humana’, periódico El Mundo, 30 de Junio de 2003, p. 32”.

Para el desarrollo de esta unidad, ha sido de especial relevancia el manual *Antropología: una guía para la existencia* de Burgos (2017), si bien no se afirma con ello que el autor suscriba las afirmaciones del manual propio de nuestra asignatura, ni que la estructura de este se corresponda con la de aquel.

2.1.- La inteligencia:

capacidad de conocimiento y trascendencia en el ser humano

En la historia de la antropología radicada en la filosofía, la inteligencia se ha definido como la capacidad de leer algo desde dentro, conocerlo a fondo, en profundidad, en su lógica identitaria, en su unidad de significado. Si el hombre realmente es capaz de entender algo, aunque sea parcialmente, desde su limitación, el hombre es capaz de trascenderse. Incluso aunque el objeto de conocimiento sea él mismo, la reflexión sobre sus propios actos, intenciones y estructura, supone un salir de sí desde sí para ponerse en perspectiva objetual. Puede reconocerse sus actos como propios desde este acompañarse a sí mismo en su propia trascendencia, haciéndose responsable de los mismos, en su experiencia de haberlos acompañado hasta su materialización. Sin esta experiencia que nos hace responsables y conscientes del alcance de nuestros actos, podríamos hablar de simulación de la autoconciencia, y así, de equiparación con los robots en lo que a simulación se refiere, y de superioridad de la IA respecto del ser humano por su eficiencia.

La IA puede reproducir la formalidad de nuestros procesos racionales y simular la materialidad de los mismos, el reconocimiento de la verdad de unos hechos y su contraste; pero partiendo de nuestro conocimiento, por eso ejecuta en un segundo momento, *re-conoce*; se vuelve hacia lo conocido por el hombre, precisa de su intencionalidad y trascendencia, del prompt, la supervisión, la autonomía y el criterio que emerge de la evaluación del contexto y la significatividad de lo humano. El hombre es capaz de intencionar conscientemente y mantener una relación llena de sentido con el objeto intencionado, un sentido que se apropia para sí y no para otro necesariamente. Los silogismos de Aristóteles han podido ser codificados⁶ para la ejecución de la Inteligencia Artificial, los ordenadores cuánticos amenazan con poner en jaque la índole única e irrepetible de nuestro ser en tanto que libre y racional. No obstante, la máquina no puede contrastar la realidad a partir de una experiencia biográfica, a partir de la sabiduría. Puede ser inteligente, pero no sabia, aunque lo simule, porque la inteligencia humana se integra en un conjunto unitario significativo humano. Puede haber personas que parezcan procesar de manera automática sus dinanismos, desvinculándolos entre sí supuestamente; así como robots que procesan al mismo tiempo algoritmos que podrían ser categorizados unos como sensoriales y otros como racionales. Actualmente no se ha conseguido reducir la conciencia a meros procesos neuronales, y lo que esta supone para el modo de comprender la inteligencia humana. Sin la experiencia propia de nuestro yo como inteligente acompañando sus actos intencionales, es difícil refutar la posibilidad de un futuro distópico en el cual los robots puedan llegar a ser indistinguibles respecto del humano y superiores en categoría al mismo.

⁶ Alfonseca, M. (2016). "Inteligencia artificial". En Diccionario Interdisciplinar Austral, editado por Vanney, C. E., Silva, I. y Franck, J. F. http://dia.austral.edu.ar/Inteligencia_artificial

En el libro *La experiencia integral*, Burgos (Palabra: 2015) expone el contenido del método wojtyliano desde su comprensión del mismo: presenta la experiencia integral como una vía gnoseológica que supera tanto la tendencia idealista al subjetivismo, como el objetivismo cosmológico presente en la concepción aristotélico-tomista.

Este autor considera necesario dotar de método gnoseológico propio a la filosofía personalista para no caer en la escisión sujeto-objeto provocada por la confrontación entre la metafísica clásica y el idealismo. La superación de esta escisión se logra, según el autor del libro, mediante la unión, que no fusión, entre la experiencia y la comprensión. Por un lado, la experiencia nos proporcionaría el dato de modo directo y vivencial, objetivo y subjetivo, externo y autorreferencial. La experiencia lo es de un sujeto que conoce, pero que conoce algo que se da en sí mismo, de manera originaria y no sólo como fenómeno. Y esto es así por cuanto que percepción sensible e inteligencia no son dos capacidades separadas en la persona, sino que el acceso de la inteligencia a la esencia concreta de la cosa se da en la experiencia junto con la percepción de los caracteres sensibles. Del mismo modo, cuando conocemos al yo a través de sus actos, se nos da el yo en su corporeidad personal, y no sólo en su subjetividad. Mientras que la comprensión “consiste en la formulación cognitiva de estas vivencias” (Burgos, 2015, p. 32), en la consolidación o estabilización de la unidad de significado a conocer, lo cual permite la intersubjetividad del conocimiento al compartir la noción común alcanzada. La comprensión se logra en dos momentos: la inducción y la reducción. Pero no se trata de una inducción argumentativa o necesitada de abstracción, sino del descubrimiento de los elementos esenciales de la realidad; ni depende de la cantidad, ni se equipara a la intuición eidética fenomenológica en el sentido idealista de Husserl, pues se refiere a la unidad de significado de lo real concreto. El segundo momento de la comprensión, la reducción o exploración, es comparada también con la *epojé* o abstracción de lo accidental, aunque Burgos señala la inadecuación de esta comparación por sus reminiscencias idealistas ajenas a la experiencia integral del ser humano. Se trataría de una profundización en el contenido de la experiencia que permitiría “explicar, aclarar e interpretar tanto el *eidós* como su relación con las experiencias individuales” (Burgos, 2015, p. 38). La comprensión, sin embargo, no se aleja de la experiencia para su profundización, sino que junto con ella implica un proceso simultáneo de inmanencia y trascendencia, tan sólo saldría de ella de manera parcial y provisional. El sujeto no se separa del todo del objeto, pero lo suficiente para discernir entre el dato y el metadato. El célebre experimento mental del cerebro en el bote de Putnam puede ayudarnos a entender por qué la IA no puede obtener información a partir de experiencia sensible de la misma manera que el humano. Conectado por medio de múltiples cables, el cerebro no decide la imagen que se produce en su interior, ni puede conocer si esta se corresponde o no con una realidad trascendente. No tiene libertad para contrastar y poder hablar de la verdad en los mismos términos.

A pesar de la crítica que Burgos mantiene respecto del sujetocentrismo de la fenomenología, si distinguimos entre dos corrientes: la idealista y la realista, es posible decir algo más sobre la inteligencia humana en relación a la IA. Si bien Husserl, como fundador de la fenomenología, hace hincapié en la experiencia partiendo del conocimiento natural de la realidad, y los fenomenólogos realistas han considerado la intuición de las esencias como un tipo de experiencia; la reducción fenomenológica pone entre paréntesis la originalidad de la experiencia de lo individual en tanto que

individual, aunque admita partir de ella en su versión realista, en favor de la intuición directa de la unidad de significado de las diferentes realidades esenciales de los entes, para hacer frente al escepticismo de la posición empirista. Esto es, un acceso a las unidades de significado de lo que las cosas son sin procesos algorítmicos ni inductivos ni deductivos, o un captar la realidad de las cosas más allá de dichos procesos. Si bien el cerebro en el bote podría ser capaz de esta intuición, igualmente no podría contrastarla más allá de su conciencia.

En referencia al objetocentrismo con el que Burgos califica a la gnoseología tomista, destaca la prioridad de la abstracción en detrimento de la referencia a la subjetividad y a la experiencia. La comprensión cosmológica del ser humano como animal racional, junto con la reformulación más comprensiva de Boecio pero sujeta a la metodología tomista, conllevaría la exclusión de la manifestación de “lo irreductible en el hombre” (Burgos, 2015, p. 126). El punto de partida aquí no es la experiencia integral y, por tanto, no se puede alcanzar al hombre también en su subjetividad; el punto de partida lo constituyen los sentidos, pero -a diferencia de la experiencia integral- separados de la inteligencia que entra en el proceso cognitivo *a posteriori* por “la identificación estructural entre inteligibilidad e inmaterialidad” propia del tomismo (Burgos, 2015, p. 157), si bien mediada por una distinción entre dos funciones del entendimiento, la correspondiente al entendimiento agente y la propia del paciente. Se perdería así la vivencia integral de lo originario, la intuición intelectual de lo concreto, que queda sustituida por el intento de reconstrucción a través de una abstracción posterior a la experiencia sensible, un proceso más fácilmente equiparable al algorítmico. Sin embargo, en la experiencia integral propuesta por Burgos, el proceso abstractivo sería secundario, la centralidad pertenece a la experiencia que no separa la percepción sensible de la captación de la esencia individual por parte de la inteligencia. En la experiencia integral, la inteligencia opera desde el principio y, por tanto, la abstracción se convierte en una opción posterior. La comprensión en la experiencia integral no se separa tampoco de la realidad, sino que aporta la visión de la experiencia consolidada. No sería necesario, por tanto, introducir las categorías kantianas independientes de la realidad, a modo de algoritmos psicológicos previos a la experiencia para explicar nuestra comprensión del mundo como respuesta a la separación entre sensibilidad e inteligencia propia del tomismo, pues la sustancial identidad cualitativa de los hechos se capta de manera directa y originaria en la experiencia. En este sentido, frente a la inducción empirista y algorítmica que sólo produce conocimiento probable, la inducción wojtyliana se arroga conocimientos esencialmente ciertos (el noúmeno, más allá del fenómeno), aunque no absolutamente inmodificables y, por ello, revisables, susceptibles de precisión y matización con el progreso humano.

Pensar que el noúmeno no es cognoscible parece postularse en contra del sentido común; en contra del hecho de que “nuestra inteligencia entiende qué ocurre y por qué” (Burgos, 2015, p. 197), no sólo nuestros sentidos están activos. Es más, si la pregunta por el ser parte de un sujeto, la vía de conocimiento adecuada ha de ser personalista y la persona conoce de manera unitaria mediante la experiencia integral del ser y de su esencia. En este sentido, la sectorialización del saber se muestra como necesaria en correspondencia con la particularidad de las diferentes realidades. No obstante, se trataría de una sectorialización posterior a la comprensión misma, siendo unitaria la manera de comprender la realidad por parte de la persona y, por ende, susceptible de ser tratada

desde la razón abierta a otro tipo de realidades en conexión con las específicas de la ciencia que se trata de comprender en cada momento. Lo que comprendemos nos afecta y afecta a nuestra cosmovisión, lo que vemos, percibimos o dejamos de ver, percibir, nos configura; lo que comprendemos o dejamos de comprender también. Y nuestra comprensión amplía el ámbito de nuestra libertad, de nuestra capacidad transformadora de la misma realidad que comprendemos.

La experiencia integral como método supone un camino de ida y vuelta, de la experiencia a la comprensión y de la comprensión a la experiencia, de modo que puesto que “solo disponemos de una única inteligencia [...] el conocimiento filosófico no puede ser esencialmente diverso del conocimiento espontáneo” (Burgos, 2015, p. 230), aunque este se troquele en filosofía cuando cuestiona sus propias fuentes. Ahora bien, en un argumento cuanto menos persuasivo, podemos corroborar que: si “la crítica se excede, si todo se cuestiona radicalmente, incluida la inteligencia, entonces la crítica se destruye a sí misma” (Burgos, 2015, p. 233).

Las ciencias se incardinan en una tradición epistemológica o interpretativa para posibilitar la acumulación del saber aportado por la experiencia de las diferentes perspectivas y su continuidad crítica posicionándose frente a los diferentes temas, conceptos y visiones mediante la comunicación intersubjetiva. Se construye así un saber que no puede proceder de la generalidad de la analogía sino de la particularidad de la experiencia. Y es por este respeto a la especificidad de la realidad, por lo que las categorías personalistas remiten a la “originalidad de la persona en relación al resto de la realidad” (Burgos, 2015, p. 254). De tal modo que su singularidad no puede ser abordada desde conceptos tan generales como el de *naturaleza* para el ser o *finalidad* para la acción, porque se corre el riesgo de desvirtuar la riqueza de realidades tales como la dignidad de la persona o la libertad como capacidad humana para el amor más allá de un determinismo finalista independiente de la autodeterminación humana, lo cual no impide que se puedan reconocer estructuras comunes entre los hombres.

Es así que la teleología ha de ser reformulada en términos de autoteleología, incluyendo al sujeto y su libertad en la búsqueda de su sí mismo, de la verdad sobre su persona en tanto que persona y en tanto que esta persona que soy yo aquí y ahora, con mi pasado y mi proyección al futuro. Una visión de esta índole, implica asimismo la reestructuración de las relaciones entre los saberes filosóficos y entre la filosofía y otros saberes, determinando su autonomía interdependiente según el tema de estudio propio de cada uno de ellos y, en el caso de los saberes no filosóficos, según el método adecuado. Recalcando que también se dice interdependencia de la filosofía respecto de la ciencia experimental por exigencia de la complejidad de lo humano.

Se ofrece así un punto de partida, la persona en su experiencia, capaz de dar razón de la inmanencia y trascendencia del ser humano en su alcance cognitivo y de desarrollo personal al mostrarse capaz de ir más allá de su propia conciencia o de una primera actitud de acercamiento a la realidad desde una ingenuidad acrítica. En este desarrollo nos trascendemos especialmente al salir de nuestra conciencia para adaptarnos a la verdad de la realidad y sus exigencias, no se trata simplemente de deducción algorítmica o aleatoriedad cuántica. Según el objeto en consideración, el acercamiento requerirá una búsqueda de univocidad en el conocimiento (en el caso de verdades especulativas) o una búsqueda no unívoca de las diferentes posibilidades que ofrece la misma verdad del camino a recorrer y sus componentes (en el caso de verdades prácticas). Siendo así que

en ninguno de los dos casos, ni en las verdades más teóricas ni en las más prácticas, podemos arrogarnos la pretensión de un conocimiento completo de todo su alcance dada la limitación de nuestra experiencia o del conjunto de experiencias compartidas en una época determinada de la historia. Lo cual, no obsta, para afirmar que podemos conocer: conocimiento limitado no equivale a conocimiento nulo, sino abierto a ser completado.

La experiencia integral pretende ir más allá de la deducción formal, alcanzando parte al menos de la unidad de significado que define la realidad. La inteligencia humana pretende así situarse en otro nivel al de la denominada inteligencia artificial. Desde el punto de vista formal, los algoritmos han sido derivados en primera instancia de la lógica silogística aristotélica, pero ¿quién ha reflexionado acerca de su validez antes de que la máquina los ejecutara con una velocidad que no podemos reproducir? Sólo el ser humano puede cuestionarse conscientemente y no sólo simularlo; percatarse, arrepentirse y dolerse en toda su condición humana del error propio o ajeno en torno a una determinada comprensión de la realidad, incluida la realidad del sí mismo.

A continuación se enumeran algunos tipos de razonamientos inválidos por falaces que pueden conducir a dicho cuestionamiento, para su explicación y ejercicio en clase.

TIPOS DE FALACIAS:

- Por falsedad de alguna de las premisas
- ad baculum: supone recurrir a la fuerza o a la amenaza para convencer en caso de discrepancia respecto a una cuestión
- ad hominem: criticar un argumento desprestigiando
- ad ignorantiam: se afirma una idea porque no se ha podido demostrar su falsedad
- ad populum: desprestigiar una idea haciéndola parecer graciosa, antigua o impopular
- ad verecundiam: por autoridad sobre algún tema
- tu quoque: se rechaza una acusación argumentando que quien acusa puede ser acusado de lo mismo
- por ambigüedad: en la estructura de la frase, por emplear dos términos en sentidos distintos...
- falacia naturalista: derivación incorrecta de „debe ser“ a partir de „es“
- post hoc, ergo propter hoc: afirma que cualquier hecho que antecede a este en el tiempo, es causa de este
- falacia democrática: consiste en suponer que algo es verdadero por el hecho de que lo decide la mayoría
- falacia de la pendiente resbaladiza: a partir de un enunciado, se extraen conclusiones cada vez más exageradas que terminan por no tener relación con la proposición inicial.

2.2.- El cuerpo humano

Relevancia del cuerpo humano

Cuando nos encontramos a una persona, lo primero con que nos topamos es con *su cuerpo*. Posteriormente, el lenguaje podrá revelar otros aspectos de la persona, pero el punto de partida es siempre el encuentro con el cuerpo o con este a través de algún medio material. El lenguaje de lo inmaterial en nosotros y en la realidad, también depende del cuerpo para expresarse. El lenguaje corporal nos habla de la interioridad de la persona. En este mundo, la persona es inseparable de su cuerpo. Para encontrarnos con alguien, tenemos que encontrarnos con su cuerpo. La tecnología moderna ha posibilitado otro tipo de comunicaciones, pero estas contrastan con un encuentro que llamamos, precisamente, *en persona*, presencial, es decir *con su cuerpo* y que interpela con matices distintos.

Qué es el cuerpo humano

El cuerpo humano se nos presenta como algo *material*: esto es, como algo que tiene extensión y discurre por el tiempo. Y, sin embargo, el cuerpo humano no es una cosa. Cuando nos topamos con un cuerpo, en ese mismo hecho, nos topamos con una persona. El cuerpo es, en cierto sentido, la persona, aunque no toda la persona. Es una dimensión de la persona. De esta manera, lo que hacemos a un cuerpo, lo hacemos a la persona misma. Tocando el cuerpo, tocamos a la persona, el trato a su cuerpo no es neutro. Una caricia, una bofetada, una agresión a su ser personal en su condición material, humaniza al cuidador o deshumaniza al agresor. Y, gracias al cuerpo, interactuamos con el mundo que nos rodea. Algunos fenómenos ponen de manifiesto esta condición humana encarnada de manera patente. Cuando se amputa un miembro del cuerpo, ese miembro deja de ser parte del cuerpo, y por su separación del cuerpo, tarde o temprano se transformará en otra cosa (proceso de corrupción); sin embargo, podemos sentir dolor por esa parte de nosotros que ya no está en el síndrome del miembro fantasma. Distinguimos también entre un cuerpo y un cadáver, y decimos que este último no revela la condición personal, pero tampoco es una cosa sin más, sigue significando para otros, revelando algo de mi propia historia biográfica y de la del cadáver.

«No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo; yo estoy expuesto por él a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la sollicitación de los sentidos me lanza al espacio, por su envejecimiento me enseña la duración, por su muerte me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu.»⁷

El hombre toma conciencia de sí mismo a través de su cuerpo. No es solo que los demás me experimentan como cuerpo, sino que yo mismo me experimento como cuerpo, aunque a la misma

⁷ Mounier, E. (1997). *El personalismo*. Acción Cultural Cristiana. P. 22.

vez experimento que trasciendo mi cuerpo. El desarrollo del cuerpo en la infancia nos enseña muchas cosas sobre la relevancia del cuerpo en la vida humana. Así, por ejemplo, vemos que el niño podrá ir descubriendo el mundo que le rodea gracias al desarrollo de sus capacidades motoras. Bajo otro aspecto, el dominio sobre el propio cuerpo tiene una relación importante con la libertad humana. Esta se ve limitada por su contexto material, pero también capacitada por el mismo para tomar decisiones que fortalezcan, enriquezcan y hagan madurar su identidad. Una identidad que no se entiende sin el cuerpo, en tanto que este me delimita respecto del otro y me permite así cerciorarme de un mí mismo con interioridad propia. Definimos un *interior* respecto de un exterior, en ese interior localizamos fuerzas de distinta índole, así, experimentamos internamente que podemos sacar fuerzas de flaqueza, aunque de manera limitada, cuando nuestro estado biológico o de ánimo psíquico no es el más propicio para estudiar, y, no obstante, sacamos un par de horas más de estudio, hasta que nuestra corporalidad impone su realidad. Y estos actos de superación de las fuerzas biológicas o psíquicas pueden derivar en hábitos buenos que quedan escritos en nuestra conectividad cerebral⁸.

Cómo es el cuerpo humano

Contrastar el cuerpo humano con el animal, puede ayudar a entender la especificidad del primero. Los dos son materiales, pertenecen al mundo físico extenso y temporal, hay numerosas estructuras parecidas, especialmente en el caso de los animales superiores, pero también hay diferencias importantes. La cuestión no es solo que haya diferencias, pues también hay diferencias de un animal a otro. La cuestión es que la peculiaridad del cuerpo humano muchas veces manifiesta el carácter *personal* del ser humano. En primer lugar, encontramos que el cuerpo de cada animal está *especializado* para una serie de tareas muy específicas. El cuerpo de un león está especializado para cazar. El cuerpo de una jirafa está especializado para alimentarse de comida a grandes alturas. Por el contrario, el cuerpo humano no aparece como programado para una especialidad determinada. En su propio ámbito, los animales superan al hombre en sus capacidades. Pero la falta de especialización humana le permite una flexibilidad, una adaptabilidad, que implica la posibilidad de realizar una variedad mucho mayor de actividades que cualquier animal. A nivel existencial, esto favorece el despliegue de la libertad humana, se abren muchas más posibilidades vitales a un mismo tiempo. Estas posibilidades permiten que el cuerpo humano *trascienda* la determinación animal en su especialización, realizando *tareas espirituales*. El desarrollo de tan gran variedad de opciones, está ligado a un mayor tiempo para alcanzar el desarrollo madurativo que le permita su autonomía.

Se puede hablar también de una serie de *estructuras corporales especiales*. Las *manos* humanas, con su motricidad fina, tienen una gran adaptabilidad, lo que las hace especialmente capaces para la fabricación de herramientas o instrumentos que amplían asombrosamente el campo de posibilidades del ser humano, extienden su realidad material. La complejidad de la estructura de la *boca* humana permite una fonación que da lugar al desarrollo de un lenguaje oral muy sofisticado.

⁸ Proal, E., Alvarez-Segura, M., de la Iglesia-Vayá, M., Martí-Bonmatí, L., Castellanos, F. X., & Spanish Resting State Network (2011). Actividad funcional cerebral en estado de reposo: redes en conexión [Functional cerebral activity in a state of rest: connectivity networks]. *Revista de neurología*, 52 Suppl 1(0 1), 3–10. <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC4418791/>
G. Lubrini, A. Martín-Montes, O. Díez-Ascaso, E. Díez-Tejedor (2018). Enfermedad cerebral, conectividad, plasticidad y terapia cognitiva. Una visión neurológica del trastorno mental. *Neurología*, 33 (3), 187-191. <https://doi.org/10.1016/j.nrl.2017.02.005>

La forma de reproducción propia del hombre sin tecnificación se facilita desde la frontalidad, unida a la bipedestación, permite que las relaciones tengan un carácter mucho más interpersonal y dialogal con respecto a los animales, implicando en encuentro frontal de los rostros.

Ahora bien, la riqueza del cuerpo humano no está solo en sus estructuras. El cuerpo es una realidad dinámica, permite poner al hombre en acción, accionarse, desarrollarse, definirse desde su propio yo interno. La relación entre el cuerpo y el yo es distinta según el ámbito. Hay funciones corporales que están casi enteramente al margen del yo: la circulación de la sangre, la digestión, etc. Hay otras funciones mucho más sujetas a la voluntad de la persona: por ejemplo, la locomoción. También hay funciones intermedias que dependen solo parcialmente de la voluntad, como la respiración. En cualquier caso, no es ajeno a la experiencia humana, la constatación de una cierta interrelación no siempre consciente entre lo espiritual, lo psíquico y lo corporal en el ser humano. El cuerpo se ve afectado por la actividad del espíritu, por sus preocupaciones más o menos metafísicas. Pero el espíritu también se ve afectado por el cuerpo en muchos sentidos, y depende de él para su manifestación. Por ejemplo, el espíritu necesita el cerebro para poder pensar. La persona es tanto su cuerpo material como su *cuerpo* psíquico-espiritual, la constitución ontológica sólida, su cuerpo de hábitos, disposiciones o tendencias.

La relación entre cuerpo y subjetividad se manifiesta, por ejemplo, en el modo en que nos afecta anímicamente el hecho de estar enfermos, ebrios o cansados. Y, al revés, una fuerte impresión emocional puede afectarnos gastrointestinalmente.

“El frescor y el cansancio no son únicamente estados del cuerpo, sino que lo son a la vez del ‘yo’. Son un vivenciar de sí mismo, sentimientos vitales del ‘yo’ –y a la vez sobre el cuerpo, difundidos a través de él, no localizados en ningún lugar como lo están las sensaciones, sino que lo llenan total y enteramente. Así que en ellos se manifiesta, además de una energía vital orgánica, una energía vital psíquica, y su efecto se muestra en la índole del trascurso de la actividad del ‘yo’, no sólo de las actividades corpóreas, sino también de las actividades espirituales.” (Stein, 2005, p. 795)⁹

El *rostro* humano, *el espejo del alma*, tiene una capacidad sorprendente de expresar toda una variedad de realidades anímicas y espirituales. En él, resplandece con mayor intensidad el carácter *personal* del hombre. La *mirada* tiene una especial fuerza comunicativa, que difícilmente puede ser reducida a indicadores biométricos como la dilatación de la pupila -aunque se pueda establecer una relación probabilística- fuera de su contexto, biografía y posible encuentro interpersonal. Pensemos en una mirada de agresión, en contraste con la mirada de unos enamorados, o bien lo que puede significar que una persona *no me mire*. También es significativa nuestra probable reacción de desconfianza ante la mirada de una persona desconocida. Otra realidad corporal con una gran relevancia para la vida humana es la *belleza física*. La belleza tiene una fuerza de atracción que muchas veces puede influir en la actuación de las personas. No es desconocido que la belleza haya tenido una repercusión en el ámbito político, afectando los destinos de los pueblos. Aunque de por sí la belleza es algo positivo, puede ser utilizado para manipular a los demás, o inducir a no tener en cuenta otros aspectos a la larga más relevantes de la persona. En contraposición, la *fealdad* puede también tener una repercusión en la vida de la persona, hasta dificultar sus relaciones sociales, si

⁹ Introducción a la filosofía. *Obras completas II*. Monte Carmelo.

bien sus dones interiores pueden reflejarse en el exterior hasta el punto de poder *mirar con otros ojos* su presencia, y estar con esa persona en mayor sintonía que con otra bella pero soberbia. Algo parecido sucede en relación con las *capacidades físicas* de la persona. El hecho de tener una capacidad física muy desarrollada puede causar la admiración de los demás, mientras que la falta de ella, el desinterés o el desprecio.

Otro fenómeno específicamente humano es el *vestido*, que tiene varias finalidades y está transido de la naturaleza también cultural y significativa de la persona. El vestido supone una *protección* del cuerpo humano que, a diferencia del cuerpo animal, es mucho más vulnerable. Tiene asociada una manera de *expresarse*. Entre una persona extrovertida y una introvertida, el modo de vestirse será muchas veces diferente. La diferencia de contextos también suele llevar asociada la diferencia en el modo de vestir (según profesiones o lugares: cuerpos de seguridad del Estado, azafatas, indumentaria religiosa, cocinando en casa o en una fiesta). Tampoco se cubren con la misma incondicionalidad unas partes respecto de otras según los contextos: la cobertura de los genitales para impedir un contacto visual cosificador no deseado ha sido una práctica usual asumida a nivel global. Si bien, los ámbitos en que es socialmente aceptable descubrir alguna parte del cuerpo depende en gran medida del ámbito en que uno se encuentra (no es lo mismo la playa que un tribunal) y de la cultura.

La relación entre lo espiritual, lo psíquico, lo cultural, lo social y lo corporal es manifiesta. Un abrazo suele tener un profundo significado humano que supera lo meramente físico. En otro sentido, la violencia corporal violenta también el espíritu de la persona agredida, deviniendo quizás en un espíritu apocado, resentido, vengativo, etc. A veces los movimientos, gesto y expresiones corporales revelan más que el lenguaje hablado, incluso contra nuestra voluntad. La expresión corporal en sus niveles más altos llega a convertirse en una de las bellas artes. Estamos hablando de *la danza y el baile*. Pero también el ser humano puede tratar de desvincular su expresión de su intención, como sucede con los actores de cine. Cabría, no obstante, cuestionar hasta qué punto es posible esta desvinculación dada la unidad de la persona.

Un ámbito particularmente intenso de significación del cuerpo es aquel referido al cuerpo en tanto que sexualmente fecundo, desde en encuentro íntimo hasta el embarazo y la lactancia. Una comparación de los códigos genéticos de varón y mujer ofrece como resultado que los dos tienen en común la mayor parte de sus genes. Sin embargo, las diferencias genéticas que sí hay entre los dos sexos no se concentran en una sola parte, sino que la diferencia sexuada se manifiesta en el conjunto de las células del cuerpo. Así, vemos que, aparte del sistema reproductivo, varón y mujer tienen las mismas estructuras anatómicas básicas, y sin embargo cada una de estas estructuras se manifiesta de una manera peculiar en cada uno: vemos diferencias porcentuales en la capacidad de coordinación motora, la localización del centro de gravedad, la tendencia primaria a la jerarquización cerebral masculina versus la resolución más primariamente contextual femenina derivadas de la hormonación biológica¹⁰, etc. Si bien, secundariamente es posible situarse en la

¹⁰ López, N. (2007). *Cerebro de mujer y cerebro de varón*. Rialp.

Luciáñez, M. J., Sánchez, M., Risco, A., Gallardo, S. (2016). Sexualidad e identidad de la persona humana. En S. Gallardo (Ed.), *Persona, familia y cultura. Tomo I Persona e identidad* (95-205).

Lippa, R. A. (2010). "Sex Differences in Personality Traits and Gender-Related Occupational Preferences across 53 Nations: Testing Evolutionary and Social-Environmental Theories". *Archives of sexual behavior*, 39 (3), 619-636. <https://doi.org/10.1007/s10508-008-9380-7>

dinámica del otro sexo, lo que posibilita la comprensión recíproca y la mutua compenetración. De manera más global, el modo de sentir el propio cuerpo, de relacionarse con él, es diferente en cada sexo, si bien no de manera uniforme. Si bien estos patrones admiten una graduación muy diversa que, a su vez, puede verse modificada por la propia biografía, el varón suele ser más propenso a vivenciar más intensamente la distinción entre lo espiritual y lo corporal, de manera que fácilmente llega a considerar su cuerpo como un instrumento. Mientras que la mujer se identifica más internamente con su cuerpo. Así, suele dedicar primariamente más tiempo a su cuerpo que el varón. Significa también que, estadísticamente, tiende a tomar más en consideración lo que la gente dice de su cuerpo.

2.3. Sensibilidad y tendencias

Este tema no pretende encontrar las correspondencias físicas exactas con los términos que se emplean pues, como ya se introdujo en el tema de la inteligencia, cuando el hombre conoce, conoce desde su unidad psicosomática y espiritual. Análogamente, cuando el ser humano percibe algo, los sentidos no son los únicos implicados en el proceso, ni la imaginación es simplemente una combinación aleatoria de recuerdos. Percepción, memoria e imaginación señalan estructuras internas de la persona que se sitúan en los primeros accesos cognitivos a la realidad, en los niveles corporal y psíquico. No proceden directamente de sus estructuras espirituales (inteligencia y libertad), pero estas pueden intervenir en la valoración, selección o modificación de aquellas. La sensación y la percepción, son potencias cognoscitivas con base orgánico-corporal, mientras que la memoria y la imaginación se sitúan más bien en un nivel psíquico. Las tendencias se sitúan más bien dentro de la estructura volitiva de la persona, con cierta capacidad de operar en niveles orgánicos y psíquicos. Siguiendo en este apartado más redundantemente el manual de antropología de Burgos (2017, 85-108), podemos indicar la siguiente caracterización de cada una de estas estructuras en la persona.

Sensación y percepción

La sensación es el elemento primario en la captación del mundo, como los átomos a nivel físico, pero en el ámbito del conocimiento. Gracias a los denominados cinco sentidos, podemos ver un color, oír un sonido, palpar una textura, etc. Dos de ellos se muestran más objetivamente, por cuanto que es mayor la distancia entre la persona que siente y lo que se siente: vista y oído; y tres más subjetivamente, a causa del contacto más directo entre la persona que siente y lo que se siente: tacto, olfato y gusto.

Aunque la sensación está ligada a la materialidad de los objetos, no es meramente un hecho físico. Es más, las sensaciones –incluso las más elementales– pueden ser consideradas realidades psicológicas porque no es el ojo quien ve, sino la el sujeto entero a través del ojo. Si no hay persona, no hay visión, aunque ver remite a algo físico como luz y objetos, esto es tiene un fundamento *in re*¹¹. A este hecho, que no es fácil de explicar, se le denomina el problema psicofísico. El mismo objeto no produce la misma sensación en sujetos distintos. Hay sujetos con mayor afectación de los

¹¹ Millán-Puelles, A. (1990). *La teoría del objeto puro*. Rialp.

sentidos que otros, con umbrales de percepción distintos. Ni es el sentido el que siente, sino todo el sujeto de manera única; ni la sensación se le da de manera aislada, sino en un conjunto complejo, desde el que podemos aislar sensaciones elementales o atómicas en un segundo momento. No veo el árbol aislado sino en un bosque, en un campo o en un paisaje urbano. Este conjunto apelan a diversas estructuras de mi capacidad cognoscitiva. Además, unas sensaciones pueden alterar la percepción de otras, como cuando a causa de un catarro, la falta de olfato interfiere en el gusto.

El concepto de percepción es el que refleja esta captación integrada, y se puede definir como “el proceso cognoscitivo por el que captamos de forma unitaria, integrada y estable los elementos físicos y sensibles que nos proporcionan los sentidos” (Burgos, 2017, 90).

La memoria

La memoria nos permite almacenar las experiencias biográficas, tanto las vivencias como sus contenidos, desde sensaciones o percepciones hasta conocimiento científico, lenguaje y experiencias afectivas. Nos permite volver a poner ante la mente y tomar posesión de manera inmaterial de lo aprehendido de alguna manera a lo largo de nuestra vida.

Esta estructura comprende registros que funcionan de modo distinto: el sistema sensorial, la memoria a corto plazo y a largo plazo (Burgos, 2017, 97-99). La adecuada gestión de estos registros, permite al ser humano filtrar la información relevante de la que no lo es, para su adecuada adaptación al ambiente; o la automatización del recuerdo de procesos que llevamos a cabo pero ya no tan conscientemente como a los inicios, así sucede con la escritura o la conducción.

En cuanto a su relevancia, resulta fundamental para nuestro conocimiento y progreso, ya que nos permite acumular información. De otro modo partiríamos siempre de cero. En cuanto a lo que esto supone para la propia identidad: gracias a la memoria podemos saber quiénes somos, qué nos ha construido y qué destruido. El desconocimiento de estos procesos en la amnesia, implica empezar un complicado y a veces angustioso proceso de búsqueda en el pasado. En la era de la digitalización, del acceso inmediato y continuo a la información online, esta capacidad puede quedar injustamente relegada a la inutilidad y, sin embargo, hay estudios que señalan su importancia para ejercitar la atención y la capacidad de espíritu crítico en el uso de dicha información¹².

La imaginación

“La imaginación es el último componente de la sensibilidad y se distingue de la percepción en muchos puntos, pero sobre todo, en su distanciamiento de los objetos. La percepción es un conocimiento presencial que sólo se puede dar cuando el objeto está realmente presente. La imaginación, por el contrario, es un conocimiento representativo que re-presenta o reproduce interiormente un objeto independientemente de su presencia física” (Burgos, 100-101).

La imaginación, por tanto, se separa del objeto percibido en su presencialidad, y del recuerdo en su pretensión única de elemento vivenciado en el pasado y traído de nuevo en su originalidad no creativa. La imaginación incluye la imagen del recuerdo, pero puede ir más allá de ella.

Entre sus notas funcionales distintivas caben destacar: a) su capacidad de proporcionar continuidad a la sensibilidad. Nos permite tener la imagen de lo percibido en nuestro interior. B)

¹² Kang, E. (2023). Easily accessible but easily forgettable: How ease of access to information online affects cognitive miserliness. *Journal of Experimental Psychology: Applied*, 29(3), 620–630. <https://doi.org/10.1037/xap0000412>

Conecta con nuestra capacidad simbólica y con una cierta irrealidad, futurición, proyección de función creativa especialmente relevante para muchas profesiones. No obstante, una excesiva desconexión con la realidad, puede abocar a la persona a un mundo interior inadaptado y poco fructífero. C) Presenta un papel mediador entre el nivel cognoscitivo sensible y el intelectual de los conceptos universales, en clave aristotélica.

Las tendencias

Ahora bien, lo específico del ser humano no es únicamente su cognición. Es más, el nivel cognitivo le abre a un mundo de elecciones que, en su unidad, le configuran también en el nivel volitivo. Las tendencias humanas son potencias dinámicas mediante las cuales la persona reacciona –aceptando, rechazando, persiguiendo– ante lo que descubre en su entorno. El hombre no sólo se decide a sí mismo por lo que conoce, sino por lo que decide conocer o por aquellas realidades que más le motivan a conocer, actuar e interactuar con la mundaneidad. Así, impulsos y tendencias constituyen el estrato más básico de la dinamicidad humana. Cuando nos percatamos de que esos impulsos están mediados por el nivel cognitivo y volitivo de la persona, entonces nos referimos a las tendencias humanas, dejando el término de instinto para el reino animal sin la capacidad trascendente del nivel espiritual. Ellas son las responsables del comportamiento activo humano ante las necesidades y deseos básicos: alimentos, protección, impulsos sexuales, agresividad, etc. Pero no pueden ser identificados, sin más, con los instintos animales, no son fundamentalmente instintivos.

Los instintos animales se presentan como automáticos, se dan siempre; estereotipados, tienen un patrón fijo; innatos y específicos (propios de los miembros de una especie). Las tendencias humanas, sin embargo, no poseen estas características. Antes bien, se muestran con las siguientes características:

- **Plasticidad:** son flexibles y variadas. El hombre, por ejemplo, se alimenta de modos diferentes en cada cultura.
- **Variabilidad:** dentro de un margen, las tendencias se pueden modificar, el hombre puede crear o eliminar necesidades y no todos tenemos las mismas. Dentro de una misma gastronomía cultural, hay personas que se sacian antes que otras, y no a todas les gusta lo mismo.
- **Esquema abierto:** ante una necesidad el hombre nunca responde de modo automático (a diferencia de los animales). Puede responder o no. No siempre que tengo hambre, como. Admite deliberación más allá del esquema estímulo-respuesta, se introduce la variable trascendente, de modo que se puede desarrollar el esquema en tanto que estímulo-reflexión-respuesta.
- **Necesidad de aprendizaje.** Como las tendencias humanas no son innatas en su mayor parte, para ejercitarlas se necesita un periodo de tiempo largo. A ningún animal se le enseña a comer; al niño sí, lo mismo que a caminar.

2.4. Sentimientos y afectos

Para el análisis del presente apartado, serán de especial relevancia las aportaciones del filósofo Dietrich von Hildebrand. En la historia del pensamiento, la afectividad como facultad del ser humano ha sido considerada habitualmente con recelo dentro de los tres modelos antropológicos básicos (monismo, dualismo e hilemorfismo), como inferior y necesitada de ser supeditada o sujeta por facultades internas o externas al sujeto. Pero no es esta la única interpretación posible de la afectividad en tanto que dimensión esencial del ser humano. ¿Qué pensaríamos de un ser humano muy eficiente pero que no tuviera sentimientos de compasión, gratitud, solidaridad? ¿Lo consideraríamos un humano pleno? ¿Podríamos introducir un sistema nervioso y límbico en el humanoide de la IA para generar sentimientos? ¿cómo identificamos, valoramos y procesamos los sentimientos en la vida ordinaria? Nuestra experiencia nos dice que las grandes decisiones de la humanidad no se han llevado a cabo sin concurso relevante de la afectividad, de nuestras motivaciones afectivas, de lo que amamos y de lo que detestamos, y no sólo de lo que rechazamos cognitivamente.

La ambigüedad del empleo de los términos relativos al sentimiento y los afectos, su carácter único para cada sujeto que le ha asignado el calificativo de subjetivos en sentido peyorativo, el énfasis en sus aspectos negativos, su volubilidad, han contribuido a su mala prensa. Para cambiar esta perspectiva es fundamental, ante todo, darse cuenta de que un ser sin dolor, sin alegría, sin remordimientos, sería equiparable a una máquina, e incluso esta parece más completa si puede simularlos. Es también decisivo darse cuenta de otros dos hechos:

1. Los sentimientos no afectan solo a la parte psíquica de la persona, pueden tener también una dimensión espiritual. Grandes acontecimientos de la vida: enamorarse, tener un hijo, etc. se viven sobre todo como hechos afectivos, no volitivos o cognoscitivos. Lo fundamental en el amor no es conocer a la persona amada, sino amarla, buscar su bien dentro de la relación, comprometerse, donarle el propio tiempo y abrirle el corazón de nuestros anhelos, inquietudes, etc. La dimensión afectiva se presenta así con una importancia notable, imposible de notificar si la limitamos a lo que nos gusta o nos apetece sensiblemente en un momento determinado (un helado, jugar al tenis). En este sentido, resulta revelador entender el corazón como centro de la persona, como lo entiende el pueblo hebreo bíblico, como el yo o persona interior, el lugar del encuentro con la identidad del otro. Hasta el punto de emplear el verbo *conocer* para referirse a las relaciones íntimas. Por eso no da igual cómo nos expresemos ante el otro, podemos afectarle en su realidad más íntima. Es el centro de la persona, pero se relata como roto por el pecado y reclamando redención, integración de los afectos en el bien de la persona. El relato de la ruptura con el origen está presente en las grandes religiones, y afecta al interior de la persona y su vocación.

2. Los sentimientos son algo distinto tanto de la voluntad como del conocimiento, es decir, se trata de una realidad originaria del ser humano no reducible a ninguna otra, pero interconectada con las otras estructuras personales. La visión, por ejemplo, no se puede explicar más que apelando a la visión: es un hecho primario. No la puedo explicar recurriendo al olfato o al oído. De igual manera, los sentimientos no consisten ni en conocer ni en tender hacia nada, sino propiamente en sentir, en vivir experimentalmente las cosas, en ser conscientes de la propia subjetividad, del mundo interior

personal y de sus reacciones ante lo que sucede. Si bien, esos sentimientos y afectos pueden verse modificados por aquello que conocemos y queremos llegar a sentir.

El carácter autónomo y originario de los sentimientos y la dimensión espiritual de algunos de ellos, son las bases antropológicas necesarias para conceder a la afectividad una importancia similar a la inteligencia y a la voluntad; y una importancia relativa, igualmente, a los tres niveles de la persona: el corporal, el psíquico y el espiritual.

La afectividad corporal

La vivencia de la subjetividad, se da en todas las dimensiones de la persona. Eso significa que existe a nivel corporal, psíquico y espiritual. A la vivencia de la propia subjetividad en el nivel corporal es a lo que llamamos justamente afectividad corporal, física o sensible, aunque se le podrían dar otros nombres: sentimientos corporales, subjetividad corporal, etc.

Algunos ejemplos lo aclararán: cuando estamos sanos y fuertes tenemos una vivencia positiva y agradable del cuerpo muy distinta de cuando estamos enfermos y cansados; cuando sufrimos un percance físico, sentimos dolor. Es muy importante remarcar aquí que esta vivencia no consiste en saber que estamos sanos, o en saber que hemos tenido un accidente. Eso es un conocimiento. La vivencia es la autoconciencia corporal de la salud o del dolor. De igual modo, si una persona hace deporte y se da una ducha relajante, se sentirá en un estado físico reconfortante, agradable. Pero la afectividad corporal no consiste en saber que uno está bien, sino en vivir ese hecho, en las sensaciones personales de bienestar físico. Por estas razones, Hildebrand ha definido a la afectividad corporal en *El corazón* como “la voz de nuestro cuerpo” (1997, Palabra, p. 61) y ha descrito dos clases posibles de sentimientos o afecciones corporales:

- Sensibles puntuales: localizados corporalmente, actuales en tanto que situados en el presente y sin conexión primaria significativa.
- Corporales deslocalizados: afectan al cuerpo en su totalidad y no están localizadas, son unitarios y pueden proporcionar información sobre situaciones de nuestro entorno.

Cada persona es única y percibe estos afectos sensibles de manera distinta en función de su particularidad física, psíquica y, en parte, también espiritual debido a la unidad de la persona. Una condición física o diferentes vivencias pueden conducirnos a restar importancia al dolor físico, o al contrario. Como ya indicamos al describir la estructura corporal, también la modalidad personal de nuestro cuerpo genéticamente femenino o masculino, condiciona la percepción de nuestro entorno, una cierta discriminación gradual sensible de aquello que nos afecta más o menos, y del modo en que nos afecta. Esta modalidad afectará también a la idiosincrasia de nuestra afectividad psíquica e incluso espiritual.

La afectividad psíquica

La afectividad psíquica es una realidad multiforme y compleja. Se distingue de la física en su mayor grado de subjetividad y su desarraigo respecto del cuerpo aunque puedan tener origen en lo corpóreo y derivar en componentes fisiológicos; se dicen antes bien del sujeto, de su estado anímico. La pena puede ser aliviada por unas galletas o un helado, pero no anulada, puede estar presente

incluso a pesar de tomar algún ansiolítico. Respecto de la afectividad espiritual, no son estados intencionales ni motivados por un valor, no son respuestas afectivas al valor, sino situaciones en las que el sujeto se encuentra, aunque estas situaciones puedan generar respuestas afectivas espirituales y se puedan generar a partir de estas. Para intentar orientarnos en ese mundo tan variable, podemos distinguir tres tipos básicos:

- Emociones: se nos muestran como intensas y puntuales.
- Sentimientos: persistentes y de manifestación externa más débil.
- Pasiones: vivencias poderosas con capacidad de arrastrar a las personas.

La persona que tiene miedo se pone blanca, suda, la que está iracunda, colorada, etc. Estas reacciones más puntuales suelen relacionarse más directamente con las emociones, aunque de manera global se les llame sentimientos por pertenecer a la esfera afectiva.

En segundo lugar, los sentimientos conllevan normalmente una necesidad de expresión corporal. El que está alegre da saltos de alegría; quien tiene miedo puede esconder la cara entre las manos, etc. Los sentimientos necesitan ser expresados.

Y, en último término, la reacción corporal es el reflejo de algo más profundo y decisivo: la vivencia interna del sentimiento. La afectividad, como hemos visto, es, sobre todo, algo que afecta a mi subjetividad, a mi yo, y que por tanto vivo como algo profundamente personal e íntimo, un estado de la subjetividad que revela mi arquitectura sentimental, manifiesta mi personalidad, la manera en que mi subjetividad se enfrenta a los acontecimientos de la vida y reacciona ante ellos. Esta manera de estar en el mundo afectivamente es, en parte, educable¹³, en tanto que la inteligencia puede ordenar, aunque no siempre como nos gustaría, las tendencias condicionándolas por medio de los actos y la selección de contextos de desarrollo. Ahora bien, la afectividad tiene un carácter propio respecto de la inteligencia y la voluntad, de tal modo que la insatisfacción sistemática del desarrollo de este dinamismo personal, puede generar fracturas internas.

La afectividad espiritual

Somos afectados por nuestros diferentes estados de ánimo o sensaciones corporales, pero también podemos ser afectados por el conocimiento de una situación, un encuentro interpersonal, o la contemplación de una realidad estética. En estos casos, hablamos de afectividad espiritual, por cuanto que somos interpelados por el valor de un bien (propio o ajeno) que nos mueve a una respuesta afectiva desde el corazón de la persona. En este sentido, parece haber una oscilación en von Hildebrand¹⁴, indicando primero que lo que distingue a los afectos espirituales de los psíquicos es su intencionalidad, pero admitiendo después la existencia de sentimientos espirituales no directamente intencionales (y de psíquicos intencionales). Así, pone el foco de la diferencia en su carácter de respuesta a un valor trascendente de cierta plenitud y calidez distinta respecto de una respuesta meramente volitiva, y que excede a nuestro control directo, mostrando su índole donativa, de regalo ante el cual no cabe la manipulación, sino su aceptación, rechazo o intento de transformación hacia lo bueno. Cambiar ciertas condiciones, no garantiza la aparición de los

¹³ Marías, J. (2005). *La educación sentimental*. Alianza Editorial.

¹⁴ Hildebrand, D. von (1983). *Ética*. Encuentro. También su obra (1996) *Las formas espirituales de la afectividad*. *Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense*. Pp. 9-28. Y Hildebrand, D. von (1997). *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*. Palabra. El giro parece producirse con el adjetivo *sobreactual* aplicado a los sentimientos en este autor en su obra *La esencia del amor* (1998). Eunsa, p. 81.

sentimientos contrarios y deseados. La voluntad puede actuar de guardiana del corazón, pero no sustituirlo. Dietrich von Hildebrand destaca los siguientes componentes antropológicos de la afectividad espiritual:

- Intencionalidad y no autorreferencialidad: estoy alegre por algo, por un motivo valioso que percibo como tal. Es ese motivo el que genera mi afectación, el principio de la afectación no es la sensación, sino que esta se genera *a consecuencia* del motivo.
- Intervención de la inteligencia: se genera en el conocimiento del objeto, y *en* el conocimiento de su valor.
- Cooperación libre del centro espiritual como respuesta a la llamada del valor, queda la posibilidad de una intervención indirecta en ese afecto por medio de la implicación o no de la voluntad y del juicio del entendimiento.
- Trascendencia: lo que genera nuestra respuesta es la importancia intrínseca y positiva del valor, no lo hago simplemente para sentirme bien conmigo mismo (*eudaimonia*), ni para alcanzar otra gratificación (utilitarismo), aunque esta se produzca como efecto, ni por tendencia aunque no sea incompatible.
- Unión con el valor en el don de sí (con la respuesta, el yo queda implicado en el valor): el amor genera mayor unidad que el conocimiento porque arrastra a toda la persona a un compromiso con el bien propio y ajeno.
- Existe una gradación en la espiritualidad (afectiva): hay afectos más elevados que otros, alcanza la profundidad de la persona y la arrastra más a un compromiso no meramente externo (frente al mero acto volitivo).

El nivel espiritual de nuestra afectividad también puede ser activado, modificado o condicionado por cómo somos afectados al exponernos a acciones o bienes materiales ajenos que encarnan un valor. La armonía de un cuadro puede avivar en mí el anhelo de paz interior, así como el acto generoso y desinteresado de alguien, motivarme a ayudar a otros. En estas afectaciones no actúo yo, sino que soy conmovido, movido con y por el valor que capto en la acción de otros o en sus resultados. Las acciones de otros, similar a como sucede con los sentimientos estéticos, no me exigen primeramente un compromiso ni intencionalidad hacia un objeto presente; pero implican valores que interpelan mi actitud general ante el mundo representado y significativo.

2.5. El misterio de la libertad

Significado y estructura de la libertad.

Hablamos de **libertad** en el sentido de ausencia de algún impedimento para realizar o llevar a cabo una acción con un fin. En tanto que supone un acto, la libertad implica un ejercicio de la voluntad, consciente y deliberado que aúna nuestro modo de ser y nuestros actos. Se trata, por tanto, de una propiedad atribuible únicamente a la persona, por cuanto que sólo de ella se dicen la voluntad y el entendimiento capaces de cambiar también tanto el rumbo de nuestras elecciones previas como el condicionamiento de los efectos de las elecciones de otros sobre nuestra persona. En este sentido hablamos de una *apertura general* en el hombre hacia la posibilidad de elegir en términos de *libertad ontológica*.

Así, si definimos el acto humano como una acción deliberada y consciente del hombre, mientras que llamamos acción del hombre a cualquier acción realizada por un ser humano atribuible también a otros seres no racionales (movimientos inconscientes durante el sueño, por ejemplo); los actos libres se diría que son actos humanos por implicar voluntad y entendimiento, por poner a la persona como autora consciente y responsable de su biografía adquirida (salvo coacción que pueda disminuir dicha responsabilidad).

El **determinismo** considera que todo es como una gran cadena. Lo posterior depende totalmente de lo que le precede, de tal modo que *ningún acto es libre porque viene «determinado» por otros*. El error está en confundir estar limitados (que lo estamos) con estar determinados.

En la orilla opuesta encontramos el **indeterminismo absoluto**. Para este, somos un proyecto vital anterior a la propia voluntad (Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 2009, Edhasa). *El hombre está condenado a ser libre* y va definiendo su ser personal con sus acciones. Curiosa cárcel llamada libertad. Es pertinente considerar la responsabilidad del hombre sobre sus propios actos y con ellos la realización de su proyecto vital, pero *hacer de la libertad una condena no tiene fundamento o al menos es no entender que una opción determinada, y más si es vital, conlleva dejar otros muchos caminos, pero no por el hecho de dejarlos somos más desgraciados, sino que el sí mayor a seguir hace que merezca más la pena el propio proyecto vital*.

Elegir supone renunciar, pero también puede implicar la consideración de **un bien mayor desde el que definir mi proyecto vital** y, por ende, definirme a mí mismo; así como la oportunidad de alcanzar un sentido más profundo respecto de lo elegido y de mí mismo. Quedar indefinido por ausencia de elecciones propias o conjuntas pero asumidas como parte de nosotros mismos, quedar a la deriva, sin rumbo claro; puede conllevar un estado de apatía, insatisfacción, o desorientación, con un menor desarrollo de nuestras posibilidades de crecimiento personal.

Decidir conlleva depender de sí, ser capaz de modelar nuestro modo de ser a través de la elección de objetos que no determinan por completo nuestra capacidad de autodeterminación. Cuando *la elección se materializa en la decisión*, no sólo alcanzamos el objeto de nuestra voluntad, sino que alcanzamos una definición de nosotros mismos en función del valor del objeto. Si elegimos objetos malos o disvalores, nos haremos malos o mediocres, mientras que, si los objetos de nuestra voluntad encarnan valores positivos, nuestra persona desarrollará tendencias hacia aquellos bienes que encarnen dichos valores, esto es, nos hará personas valiosas no sólo por el hecho de *ser* personas, sino también por nuestro *hacer*.

Para hablar de libertad, por tanto, hay que poder identificar en el acto libre la elección intencional, la decisión concreta y la autodeterminación autorreferencial como causa y consecuencia del acto humano. Conciencia y control de sí para dirigir las propias acciones definen el grado de libertad de nuestras acciones. Teniendo en cuenta que la persona es biográfica, y que, por ende, la libertad personal también es biográfica, el desarrollo de la persona implica respetar el bien de cada una de las etapas del ser humano. Pretender la autosuficiencia de un infante que no es consciente del alcance de las consecuencias de sus actos, ni su cerebro tiene la maduración de un adulto; postular que su consentimiento puede ser suficiente para mantener determinados tipos de relaciones con adultos, estaría lejos de buscar su bien personal en tanto que biográfico sin la corroboración de un

adulto que sí es consciente, tiene autocontrol y busca su bien (sean los padres, el juez o los maestros).

Tipos de libertad

En sentido lato, la libertad es la capacidad por la cual un ser vivo puede elegir entre una cosa u otra. El acto humano del hombre puede incluir la elección, la decisión y la autodeterminación en diferentes sentidos. No obstante, podríamos distinguir entre:

- La **libertad física** hace alusión a la ausencia de impedimentos para el movimiento. Se trata de una *libertad de*, de carácter externo. Puesto que el hombre es limitado, finito, su capacidad de movimiento es limitada, y, por tanto, su libertad física no será ilimitada: no puede estar en dos sitios al mismo tiempo, no puede atravesar paredes de hormigón sin derribarlas, etc. Propiamente, este tipo de libertad no es consecuencia de la autodeterminación como causa y consecuencia, por lo que también puede decirse de otros seres vivos no personales. Más que de libertad en sentido estricto, se podría hablar meramente de *ausencia o presencia de limitaciones físicas*. Con frecuencia, en la reflexión filosófica se emplea la expresión de libertad física para aclarar la diferencia entre la libertad *de* respecto de la libertad *para*.
- La **libertad de arbitrio** hace alusión a la *capacidad de elegir* en general, desde una indeterminación originaria, teniendo en cuenta las condiciones de un acto de la voluntad: toma de posición, la persona se dispone; propósito/s precedente/s, la persona propone; y estado de cosas realizable que es el querido por la voluntad¹⁵, la persona se enfrenta a una situación realizable como fin autopropuesto en la que él mismo se realiza, se autopropone. A diferencia de los animales, se trataría de la capacidad de autodeterminación por la que *no somos seres programados por una serie de instintos o condicionamientos educativos*, sino que podemos asimilarlos responsablemente como propios o revelarnos contra ellos. No estoy determinado a actuar como me han educado o como me impulsan las hormonas, aunque sí condicionado. En este sentido *condicionado* de la libertad ontológica, podemos hablar también de **libertad psicológica** como ausencia de coacciones que puedan tener un peso contundente en mi decisión contra mi voluntad o contra la integración de mi desarrollo. Nuestra libertad psicológica aumenta o disminuye nuestra responsabilidad sobre los actos que se nos imputen. Especialmente los entornos sostenidos desde la violencia, la agresión, la coacción y el miedo pueden limitar nuestra capacidad de elegir.

Así, puedo tener la libertad de decidir si traiciono o no a un amigo, o si miento o no a mis padres. Pero si me amenazan con hacerme daño si no miento o si no traiciono, mi libertad psicológica está reducida. Puedo decidir ser fiel a mis valores y arriesgarme a decir la verdad o a no traicionar, demostrando virtudes como la honradez, valentía, integridad y confiabilidad. Sin embargo, en un juicio, si actué bajo coacción grave, mi responsabilidad y la pena que se me imponga acostumbran a ser menores, porque la coacción afecta a mi voluntad, intentando someterla y anularla.

¹⁵ Hildebrand, D. von (1987). Die Idee einer sittlichen Handlung. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III, p. 126-251.

- **Libertad interior o moral:** se trata de la posibilidad de optar por el bien. Esta libertad nunca está restringida totalmente, aunque sí puede estar condicionada. La libertad interior está condicionada cuando, por la educación que hemos recibido de determinados ambientes (televisión, amigos, música, lecturas de Internet, familia, etc.), deformamos nuestra conciencia de lo idóneo para la excelencia, y vamos en contra de nuestra dignidad o de otras personas, en contra del bien común, de lo razonable, de lo bueno pensando que da igual o que incluso es bueno o está justificado lo que hacemos. La libertad interior se ve coaccionada cuando la persona en cuestión está siendo obligada física o moralmente a actuar de una determinada manera bajo amenaza para hacer el mal. En ocasiones, la libertad es condicionada por nuestros padres o educadores para hacer el bien, pero en este caso no están yendo en contra de nuestra libertad interior sino que están empujando a nuestra libertad de maniobra para que se dirija hacia aquello que propone un objetivo digno a la libertad en el hombre. El fin último seguiría siendo en este caso el desarrollo perfectivo del hombre en la realización del bien y, así, alcanzar una felicidad en sentido aristotélico; o en sentido personalista por medio de la integración de los dinamismos del ser humano.
- La **libertad social** se entiende como la ausencia de restricciones sociales, civiles o políticas que limitan la acción individual. Ejemplos de esta libertad son la libertad de expresión, el derecho al voto o la igualdad de oportunidades, que permiten a las personas participar en la vida social sin coacciones y ejercer su libertad de manera efectiva.

Sin embargo, el mal uso de la libertad, los conflictos entre libertades individuales, la diversidad de costumbres dentro de una misma sociedad o el desprecio hacia valores esenciales pueden justificar que esta libertad sea regulada mediante leyes. Así, la libertad social no es un valor absoluto, sino que está *al servicio tanto de la persona como de la sociedad*.

La forma en que se regulan estas restricciones depende de la relación entre la persona y el Estado, lo que da lugar a diferentes modelos sociales:

- **Modelo individualista:** Prioriza la libertad individual sobre el Estado, dando lugar a una sociedad más permisiva donde el sujeto define el orden de las cosas.
- **Modelo colectivista:** Supedita la acción individual a la productividad o al interés social, pudiendo derivar en sistemas totalitarios donde las libertades individuales quedan subordinadas a la voluntad estatal.
- **Modelo comunitario:** Busca un equilibrio, permitiendo la suficiente libertad individual para el desarrollo personal en sus distintas dimensiones o estructuras y niveles (corporal, psíquico y espiritual), pero siempre en armonía con el bien común, reconociendo que los otros también son fines en sí con derecho al desarrollo humanizador que no es ajeno a la dimensión social de mi propia persona y de las otras. En este modelo, el Estado actúa más como un administrador que como un ente coercitivo, canalizando los intereses personales hacia el bien común.

En el modelo comunitario, se favorece la **dimensión relacional de la persona**, ya que el bien común y el bien personal no se contraponen, sino que se buscan como un objetivo compartido. Para garantizar este equilibrio, es necesaria una regulación que asegure el reconocimiento y el ejercicio efectivo de las libertades fundamentales, evitando que la falta de acceso a recursos materiales o el exceso de burocracia limite su ejercicio.

Además, este modelo implica sancionar el incumplimiento de procedimientos que obstaculicen el desarrollo de estas libertades y valores esenciales, así como gestionar y establecer límites sociales cuando se haga un mal uso de la libertad o surjan conflictos entre elecciones, costumbres o mentalidades.

Cuando una democracia protege los derechos fundamentales y proporciona un marco adecuado para la contribución al bien común, mediante límites que no anulan la participación ciudadana, logra un equilibrio entre las distintas libertades que conforman la sociedad. De este modo, se promueve el desarrollo personal entendido también como desarrollo social.

- Nos queda por abordar un último enfoque del término **libertad: la realización vital**. Es el nivel de la libertad en el que nuestra capacidad de sentido (de *escuchar y seguir los anhelos más auténticos o profundos de nuestro corazón*), nuestra inteligencia, nuestra voluntad y nuestros afectos están más íntimamente unidos.

La libertad, entendida como realización vital, representa mucho más que la simple capacidad de elegir entre alternativas, o la simple ausencia de restricciones externas. Es, ante todo, la facultad de orientar la propia existencia hacia aquello que responde a los deseos más profundos del ser humano, hacia lo que construye el proyecto de vida, se aproxima así al término de *libertad interior*, aunque con matices más biográficos y existenciales.

En este sentido, la libertad se convierte en el *motor que impulsa a la persona a buscar su sentido y plenitud*. No se trata únicamente de satisfacer necesidades inmediatas o de alcanzar metas materiales, sino de responder a una inquietud interior que invita a *descubrir y realizar el propio propósito vital*. Esta búsqueda, lejos de ser un proceso meramente individualista, abre a la persona a dimensiones más amplias de la existencia, donde el encuentro con valores, ideales y otros seres humanos de valor incalculable e irreplicable, enriquece y orienta su camino. Este propósito vital de plenitud tiene, al menos tres acentos: existencial, ético y trascendente. Los tres se necesitan y se solapan. Si entramos en su análisis es para alcanzar una mejor comprensión de estos.

- Por un lado, podemos hablar de la libertad como autorrealización existencial, siguiendo la terminología de Burgos: "La libertad, al ser disposición de nosotros mismos -autodeterminación-, nos va modificando a lo largo de nuestra existencia, o, dicho de otro modo, nos modificamos a nosotros mismos a través de la libertad" (2017, p. 182). A este ámbito de acción pertenecerían las decisiones relacionadas con nuestra identidad adquirida, lo que nos define desde fuera pero que ha sido generado a partir de nuestras deliberaciones conscientes y libres, nuestra narratividad. Los compromisos que he adquirido y que me han hecho ser esta persona más allá del don personal recibido o de las relaciones que me han rodeado en los inicios de mi desarrollo. Así, he decidido seguir o no viviendo en el lugar de origen, realizar unos estudios u otros, optar por un puesto de trabajo u otro. Se trata, sin duda, de decisiones limitadas por los condicionantes materiales y relacionales de nuestro marco socio-cultural, pero no por ello determinadas. Asumir compromisos puede conllevar riesgos, pero también oportunidades, implica apostar por un futuro para mi persona, en cierto sentido, apostar por una imagen de mí más grande en ese futuro. En definitiva, supone apostar por un proyecto de vida, un ámbito vital, una identidad personalizada a imagen de esa proyección que nos impulsó al compromiso despertando en nosotros el deseo de vernos más, igual o distintos a otros que ya disfrutaban o sufrían los efectos de su acción sobre su propia

narrativa o biografía. Reconocer el valor de esta libertad implica permitir la realización de la propia o ajena vocación personal. Reconocer un bien auténtico y duradero en esos deseos puede ayudarnos a afrontar el sufrimiento que puede acarrear seguir este camino (como el esfuerzo que debe realizar alguien que prepara una oposición con el propósito de conseguir el puesto de trabajo que desea, por el que está motivado a estudiar, o por el que siente una íntima vocación), ayudarnos a aceptar dicho sufrimiento como parte del bien que conlleva el camino elegido y disfrutar del camino. De esta manera, afrontando con un sentido de la vida las desventuras y padecimientos que inevitablemente pueden esperarnos, podemos construir una biografía, una narrativa sobre lo que somos, en la que nos sintamos autores y no sólo actores sometidos a un guión despersonalizador, o al capricho de unas emociones que no acertamos a encaminar. Se dice que a un velero que no sabe a qué puerto va todos los vientos le resultan desagradables, mientras que el que tiene un destino claro encuentra la manera de utilizar las velas para que cualquier viento le favorezca en su viaje.

- En segundo lugar, nuestro proyecto vital no sólo puede partir de la imaginación de nuestro perfil existencial, acerca de quién llevo a ser, sino también de la imagen de *cómo* llevo a ser lo que soy y cómo soy lo que soy. La **autorrealización ética** se alcanzaría por medio de las decisiones y formas de realizarlas que nos han llevado a ser quienes somos, y así también cómo somos. La repetición, la constancia en mantenerse en un rumbo existencial plenificante, integrador, edificante; genera en nosotros una estabilidad en las tendencias a actuar haciendo el bien, que puede ser identificada como fruto de una vida virtuosa; que capacita para el bien, para un dominio de sí que es capaz de sobreponerse a pasiones desordenadas respecto de aquello que nos personaliza. Al mismo tiempo, la inconstancia en ese rumbo e incluso la decisión de abandonarse o ir a la deriva respecto de cualquier determinación al bien o decisión propia, puede derivar en una vida viciada para el bien, inservible para el logro de nuestro propio bien por haber disminuido o deformado la libertad que capacitaba para ello, y, no pocas veces, hacia una vida insatisfactoria.

Puede suceder que se haya logrado el éxito profesional, social y familiar, pero si no hemos sido honestos con nosotros mismos y hemos supeditado la integración de nuestros dinamismos personales a dicho éxito, empleando cualquier medio para alcanzar el fin último, podemos quedar desintegrados por la falta de sentido personal y personalizante de los fines próximos de nuestras acciones.

En su proyecto vital, pertenece también a la persona **el desarrollo de su bien trascendente**, de la verdad última de la bondad del fin último que se ha marcado en la vida. El ser humano necesita antes o después, y aunque sea de manera vaga, responder a preguntas últimas que es capaz de formularse porque muy presumiblemente tienen algo que decir sobre su condición humana. En su búsqueda del bien en las acciones que construyen su proyecto vital, también se construye una dimensión ética que procede de la respuesta o no a una dimensión trascendente a su propia condición, pero inscrita también en ella. No podemos dar razón de nuestra propia existencia: ¿por qué existo? ¿por qué soy así? ¿por qué esta combinación genética cuyo éxito de supervivencia no se sigue sin más de una selección de gametos sobre los cuales se realiza una descarga eléctrica en un laboratorio? ¿por qué dos clones tampoco desarrollan el mismo temperamento? ¿Quién o qué nos hace tan irrepitibles, tan únicos, tan diferentes y tan capaces de ser más irrepitibles, más

únicos y más diferentes por medio de nuestra libertad? Cuando alguien te hace un regalo valioso sin haberle hecho nosotros nada para merecerlo, sentimos necesidad de devolver el reconocimiento, al menos con un *gracias* y si no lo hiciésemos, seríamos unos desagradecidos. Cuando la libertad no se ve como una condena, sino como una oportunidad de crecimiento de algo ya en sí valioso, tampoco resulta indiferente para nuestra realización ética si buscamos corresponder con la libertad a un sentido último de la misma o si nos conformamos con disfrutarla sin preguntarnos por su origen y por el sentido de ese don.

Resulta especialmente relevante la norma personalista de Wojtyla para conocer y querer adecuadamente el bien de la persona y así, poder dar gracias por el ser del que procede tal bien:

“la persona es un bien que no concuerda con la utilización, puesto que no puede ser tratado como un objeto de placer y, por lo tanto, como un medio [podemos entregar nuestra vida *por* la verdad, pero no *para* la verdad]. Paralelamente, se revela su contenido positivo: la persona es un bien tal que solo el amor puede dictar la actitud apropiada y válida respecto de ella” (*Amor y responsabilidad*, 2012, Palabra, p. 52)

Sólo otros yos responden de manera trascendental a la profundidad de mi ser relacional: me confirman en mi irrepetibilidad, me empujan a una trascendencia personalizante mayor, me dan la oportunidad de comprometerme con ellos buscando no sólo mi bien individual, sino el relacional que se da en la respuesta adecuada a la persona por el amor vinculado al bien personal del otro, que también es relacional. De tal manera que en el otro me encuentro a mí mismo sin buscarme primeramente, respondiendo al valor de la otra persona no sólo en sí, sino también como reclamo existencial que se dirige *a mí* y se introduce así *en mi* propia biografía mediante la acogida que no anula, no fusiona ni fagocita, sino que mantiene el *en sí* del otro, y así se salvaguarda en mí sin ser ‘sólo’ *para mí*, aunque selle su *en mí* de manera única.

La persona es la razón de la libertad, su vida personal es condición de posibilidad del ejercicio de la voluntad, por ende es un bien previo, su preservación prevalece ontológicamente respecto del derecho a decidir. La persona acompaña sus actos y se define en ellos como con-fin del objetivo de los mismos. La libertad no puede constituirse en razón única o última de la acción de la persona, dado que las dimensiones de la persona son variadas y han de ser integradas para salvar aquello que las sustenta; para que la persona no se pierda en la absolutización de alguna de sus dimensiones (como la imaginación, la corporeidad, la sensibilidad, el deseo, etc.). La libertad tiene así un sentido personal: la búsqueda de su bien, pero su bien es también relacional y encuentra una oportunidad de plenitud en la actitud no sólo de respeto mutuo, condición necesaria pero no suficiente para la búsqueda del bien de las personas implicadas en la relación, es necesaria también la actitud de mutua promoción, propia y ajena. Esta promoción encuentra un motor primordial en su capacidad de amar y ser amado en sentido personal, siempre referido al desarrollo adecuado de sus dimensiones. En este sentido, la incondicionalidad del amor familiar como reclamo de dicha estructura interpersonal, ofrece una oportunidad única de crecimiento interpersonal.

La **dimensión trascendente de la libertad** es esencial en este proceso. El ser humano, por su propia naturaleza, se percibe abierto a realidades que superan lo puramente tangible y finito. Los anhelos más profundos del corazón no encuentran satisfacción completa en los bienes materiales o en

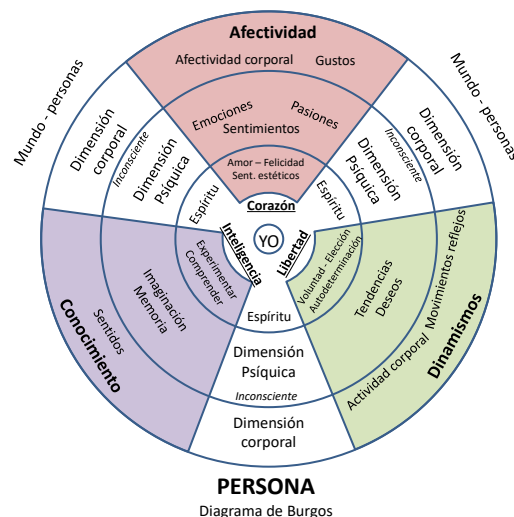
logros externos, sino que remiten a una búsqueda de sentido que trasciende lo inmediato. Así, la libertad se manifiesta también como apertura a lo trascendente, a aquello que da fundamento y horizonte último a la vida humana.

Así, la persona verdaderamente libre es aquella que, consciente de sus propios límites y condicionamientos, es capaz de orientar su vida hacia metas que trascienden el interés individual, integrando en su existencia la búsqueda de sentido, el compromiso con valores y la apertura a una realidad superior originaria. Así, la libertad se convierte en un camino de crecimiento personal y de apertura al misterio, donde la realización vital se enriquece y se completa en la medida en que se asume la dimensión trascendente como parte esencial del propio proyecto de vida.

Esta libertad, vivida en plenitud, permite interactuar a las dimensiones personal-existencial, ético-social y trascendente, haciendo posible un desarrollo humano integral y abierto al misterio y al don que constituye la existencia.

2.6. Diagrama de la estructura del ser humano: consideraciones sobre el hombre, la máquina y el animal desde el yo y la dignidad de la persona.

Si pudiésemos realizar un diagrama de la persona ejemplificando las estructuras mencionadas de la persona, el diagrama de Martínez¹⁶ sobre el pensamiento de Burgos podría resultar de ayuda para entender cómo aquellas estructuras se ubican en los diferentes niveles de la persona (corpóreo, psíquico y espiritual). Ahora bien, ¿qué significa que el yo esté en el centro o que la persona no se pueda reducir a una de esas estructuras pero esté en todas ellas y ellas en la persona? ¿qué significa ser persona? ¿tienen los animales o la IA caracteres personales y, por ende, derechos propios?



¹⁶ Se trata de Carlos Martínez Encabo, alumno de un máster organizado por Juan Manuel Burgos Velasco que cedió esta imagen al autor personalista. Burgos autorizó su difusión, si bien todavía no se encuentra publicada entre sus escritos.

El yo y la conciencia

“En primer lugar, no es fácilmente concebible cómo pueda haber estados de conciencia (pensamientos, sentimientos, voliciones) sin un algo subyacente considerado como poseedor de tales estados de conciencia. [...] En segundo lugar, hay con toda seguridad una radical y absoluta diferencia entre mis estados de conciencia y los estados de conciencia de usted. Ahora bien, si el yo es meramente un haz de estados de conciencia, ¿cómo se distinguen los componentes de un haz de los componentes del otro? ¿Qué hace mío este estado de conciencia que ahora tengo (el dolor de cabeza que me aqueja) y suyo el que usted tiene (su aburrimiento al escucharme)? [...] ¿no se hace preciso postular un yo constante e idéntico (el propio yo de Hume), que elabore y enuncie tal tesis? [...] Así, cuando tengo una experiencia, por ejemplo, un sentimiento de afecto, ¿soy consciente sólo de esa experiencia o también simultáneamente de mi yo, como tenedor o poseedor de la experiencia en cuestión? Parece claro por intuición interna que, en contra de lo que sustenta Hume, yo no aprehendo ese estado de conciencia meramente como un estado de conciencia sino más bien como mi estado de conciencia.” (Liébana, 2000, pp. 358-359)¹⁷

Siguiendo las reflexiones de este fenomenólogo, el yo se presenta no sólo como presupuesto lógico de la posibilidad de distinguir *tus* pensamientos de los míos, para que no se vean reducidos a momentos de una conciencia universal, y tenga sentido la apropiación; el yo se nos da en la experiencia interna. El yo se sitúa detrás de mis estados de conciencia, soportándolos, sujetándolos, y al actuar sobre ellos, trascendiéndolos. Su ser *suppositum* de esos estados le corresponde por responder de los efectos por omisión o acción; se presenta con un en-sí independiente respecto de sus estados de conciencia. Me vivencio acompañando mis actos y *me hago consciente* de que ‘he sido yo’ y de que ‘me he vivenciado’ en ellos. Pero el yo previo a la vivencia es el que posibilita la conciencia de la vivencia y del yo presente en esa vivencia.

Si, por el contrario, asumiésemos que el ser del yo como agente se reduce a sus estados de conciencia, entonces tendríamos que reducir la dignidad de la persona a los momentos en los que goza de conciencia; o bien asumir (como Kant en su *Antropología filosófica*) que la mente no cesa de albergar contenidos ni siquiera en los sueños. En estas dos últimas diatribas, nos encontraríamos ante la posición actualista de la bioética, según la cual, la certificación del cese de esos contenidos de conciencia, supondría la posibilidad de una extracción de órganos sin dilema moral, por ejemplo.

Ahora bien, si asumimos la comprensión y la experiencia del yo como agente que acompaña sus actos, y que se mantiene presente en la persona aún cuando no pueda manifestar su carácter de agente sobre la conciencia por falta de condiciones materiales (daño cerebral relativo); entonces la pervivencia de la vida biológica en la persona, en su unidad sustancial de vida biológica, psíquica y espiritual, reclamaría una dignidad en el trato de consecuencias muy dispares con respecto al actualismo.

La sustancialidad psíquica y espiritual del yo personal

¹⁷ MARTÍNEZ LIÉBANA, I. “Mente y cuerpo: esbozo de análisis fenomenológico” en: *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* 2. Universidad Complutense de Madrid.

La vida psíquica y espiritual del yo presenta un en-sí distinto de los estados de conciencia por separado, que son en-el yo. El en-sí y no-en-otro del yo muestra caracteres propios de una sustancialidad psíquica cualitativamente superior:

- Privacidad: nadie vivencia como yo lo que yo vivencio, aunque la empatía ayude, a diferencia de la realidad material y de los propios contenidos de la conciencia que no se vivencian a sí mismos y que se pueden compartir desde una vivencia más común.

- Independencia: no somos sustancialmente en-otros, aunque la sociabilidad sea determinante para el desarrollo idóneo de todas nuestras dimensiones. Somos un en-sí no por-sí, por-otros y no en-otros. Las patadas que da el feto por la noche en el vientre no son las que la madre desea para su descanso, tampoco la madre determina el temperamento o la genética del hijo, puede eliminarlo para dar preferencia a otros embriones, pero no determinarlos. Incluso en el caso de que la ciencia alcanzase a reproducir el genoma humano sin concurso de la fecundación, su posterior desarrollo muestra una autonomía creciente, singular y abierta a lo impredecible, propia del ser humano, como muestra el caso de los gemelos con temperamentos dispares.

- Individualidad: no depende de sus partes, no es parte de un todo, sino realidad sustancialmente unida al todo de la vida personal. Cambiar la pieza de un coche por otra, no revierte en problemas de identidad para el coche; la percepción de un retoque estético o de un trasplante de órganos puede o no suponer un cambio psíquico en la persona, pero la absolutización de una de las dimensiones de la persona en detrimento de otras, repercute en toda la persona. Así, por ejemplo, la reducción de su comportamiento al emotivismo, disminuiría su disposición a trascender buscando la bondad de sus actos para dar preferencia a lo que le conviene emocionalmente; su focalización reiterada en la eficacia, acabaría afectando a su empatía, etc. La búsqueda del crecimiento integral de la persona reclamará, en la medida de sus posibilidades, potenciar más o menos los actos relacionados con aquellas dimensiones que están viendo mermadas su desarrollo.

Estos caracteres resaltan la sustancialidad del yo, en la cual los contenidos de conciencia inhiere. Los contenidos son del y en el yo; el yo no es en y de los contenidos de conciencia, sino que los acompaña, aunque en un segundo acto el yo pueda convertirse en contenido de la conciencia, pero a causa del acto de reflexión del mismo yo sobre ese contenido.

Autonomía y en-sí del yo personal

A diferencia del resto de seres vivos: la intencionalidad, la distancia respecto al objeto, la relativa independencia de lo orgánico, y su capacidad de percatarse de su automaticidad y de actuar sobre ella dándole significados distintos (como respirar o bucear, andar o bailar, etc.), dotan a la vida personal de una autonomía distinta.

La vida vegetal puede ser definida como principio de vida, dependiente del entorno (aunque se adapte en cierta medida a la luz solar, por ejemplo). Este principio es en y para la sustancia material, no trasciende. No obstante, tampoco se reduce a la realidad material inerte. Diferentes culturas han querido dar relevancia a esta irreductibilidad de la vida a la materia inerte con conceptos como *pneuma, ruah, alma...*

En los animales podemos hablar de un centro de vivencia, una conciencia del entorno que, no obstante, carece de la trascendencia del ser humano, de la reflexividad distante y proyectiva, de su

conciencia de individualidad capaz, por ende, de reclamar sus derechos, aunque no se reprima a la hora de defender su comida con uñas y dientes incluso ante su dueño. El animal tiene cierta racionalidad práctica que es posible condicionar, pero no proyecta esa racionalidad para convertirla en un negocio, ni para establecer una cultura significativa transmisible más allá de la automaticidad, el sustento orgánico, y la acción visible imitable por otros seres de su misma especie. Si bien es bastante cierto que una imagen vale más que mil palabras, les faltan las palabras simbólicas para transmitir el valor de esa imagen.

La intencionalidad y relación consciente llena de sentido del hombre con el objeto de su conciencia, puede conducir al hombre a vivencias en las cuales se pliegue al logos objetivo con o sin ganas. No obstante, su ser espiritual no se conduce sin concurso de su ser psíquico y corporal. Siendo así que puede trascender sus estados psíquicos y corporales, también se ve limitado por ellos; pero a la vez proyectado en ellos, muestra su irrepitibilidad y preciosidad en su singularidad no sólo espiritual, sino también psíquica y corporal. Valores como la justicia, la responsabilidad, la bondad, la veracidad, las promesas, los mandatos, el respeto, el perdón, el humor, el conocimiento de nuestra finitud, tienen significado por esa capacidad de trascendencia del ser humano mediante la cual busca comprender y comprenderse, no sólo vivenciar. La filmografía de ciencia ficción parece apuntar hacia la posibilidad de que las máquinas simulen todo esto, pero ¿realmente pueden reproducir en la misma medida la irrepitibilidad de la persona humana, su tipo de autonomía y la interconexión de sus dinamos, incluido el afectivo? Actualmente, los algoritmos base de los procesos de la IAG ofrecen respuestas probabilísticas o aleatorias, precisan de la intención del prompt introducida por el ser humano para arrojar resultados de los que no se pueden hacer responsables directos. El famoso caso de los coches autónomos y la imputabilidad de los accidentes de tráfico producidos por su autoconducción, muestran los límites de esta similitud. En los casos que se introducen en el aula y en este manual, se pueden observar otros límites y otras posibilidades híbridas que nos obligan a cuestionar el alcance del valor del ser personal frente a la máquina. Desde antiguo, el hombre ha progresado por medio de la creación de instrumentos, pero si la IA es tratada más como fin que como medio, podríamos desembocar en la deshumanización de la sociedad. Mientras que si la IA es empleada como un medio al servicio de lo más digno de la persona, puede ayudarnos a superar límites sin desintegrarnos, como sucedió con la evolución desde las cartas a los mails pasando por la telegrafía¹⁸.

Inconsciencia y yo personal

Si bien el yo personal se nos muestra como **agente intelectual-volitivo**, al estar anclado en la persona, unidad de vida biológico-psíquico-espiritual; la vida inconsciente dispone al yo para sus determinaciones. Este nivel de la persona será puesto en relieve especialmente a partir de Freud. Si bien este autor focaliza la atención en el impulso sexual reprimido para interpretar las fuerzas del inconsciente; sus discípulos realzarán más bien la influencia social en la configuración de los

¹⁸ Vera, R. (2024). El transhumanismo y la Edad Omega: el futuro del humanismo en Occidente. *Cauriensia* 19, pp. 475-499. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.19.475>

impulsos procedentes de esa vida inconsciente, y depreciarán la importancia del aspecto sexual. Lo cierto es que el ser humano vive numerosas actividades de manera inconsciente o no plenamente conscientes que subyacen y actúan sobre sus actitudes, disposiciones, tendencias, deseos, etc. No podemos ser conscientes de cómo todas nuestras experiencias nos han influido desde nuestra concepción. Las actividades inconscientes pueden ser traídas a la conciencia en su mayoría, pero la contingencia humana precisa de una jerarquización de preferencias para trabajar sobre los contenidos inconscientes que puedan estar perjudicando el desarrollo personal al actuar sobre sus dinamisismos negativamente. Los contenidos pueden ser subconscientes, preconscientes o inconscientes profundos en función del grado de accesibilidad a los mismos desde la conciencia. La función de la dimensión inconsciente de la persona no sólo es negativa, sino que alberga disposiciones positivas sobre la realidad de manera sobreactual (actitud de confianza ante el porvenir, referencia positiva de nuestras acciones a personas que nos ayudan a crecer o que se nos muestran como modelos positivos, etc.), y también nos permite focalizar nuestra atención en otras actividades al automatizar la conducción, la respiración, gestos, modos de hablar, etc.

No obstante, si bien el yo se ve influido por el nivel de lo inconsciente, y este pertenece a la persona; lo específico de la vida del yo es la intencionalidad, su capacidad de autoconciencia o reflexividad, y su autoposición, su responsabilidad por vivenciar sus acciones como propias, y así, su intimidad y capacidad de autodominio, aunque eventualmente no lo ejerza o se haya autolimitado y requiera de ayuda para poder volver a responder de sus actos con propiedad. Este ser fuente de actividad propio del yo es el que muestra su ser punto de partida unitario que coordina e integra o jerarquiza sus actividades. Como punto de partida permanece en el tiempo, si bien pueden cambiar parcialmente las disposiciones de este mi yo, su ser *suppositum* permanece, su biografía dada en la persona, su temperamento, le acompañan de manera permanente y le dotan de una identidad que se dice tanto de la persona como del yo, aunque con matices porque la noción de persona abarca más dimensiones que la del yo, como sus estratos más inconscientes. Los cambios personales, por ejemplo, *pertenecen* a la biografía de la persona; mientras que *influyen* en las disposiciones del yo. El yo se muestra así como núcleo del ser personal, al que se accede desde la totalidad de la persona y sus variadas dimensiones. En consecuencia, cuando pregunto ¿quién soy yo? ¿quién quiero ser? Estoy preguntando también ¿de dónde procede mi persona? ¿qué biografía quiero escribir a partir de la ya dada en ella? Lo que he vivido me va a acompañar siempre, incluso lo que he sido sin ser consciente (caso de la adopción), pertenece a la hoja de ruta, y es preciso hacerse cargo de ella si entendemos a la persona como un ser que no solo es persona, sino que se personaliza o despersonaliza sacando lo más específico de su humanidad, o alejándose de ello por medio de la artificiosidad (trascendencia sin humanidad) o el embrutecimiento (humanidad sin trascendencia). El animal queda condicionado, su recuerdo se asocia de manera más automática a una respuesta, y puede ser reeducado desde ciertos programas de carácter conductista. La máquina puede borrar todo el disco duro de sus conversaciones y ser reprogramada, el bien de la persona es biográfico de una manera muy distinta, lo que pretendemos cortar, pegar, deshacer o rehacer, no nos deja indiferentes, puede integrarnos o desintegrarnos como personas en crecimiento madurativo¹⁹.

¹⁹ Guardini, R. (1997). *Las etapas de la vida*. Palabra.

Otras distinciones acerca del yo personal

- Yo y subjetividad: la subjetividad aquí sería la vida interna del yo, **su vivencia de la interacción por acción u omisión entre el yo y la persona en su conjunto** (no sólo como agente intelectivo-volitivo).

En este sentido, la subjetividad es un referente real que podemos experimentar internamente. Lo subjetivo puede tener otros sentidos no reales como los conceptos meramente *in mente*; la percepción de las cualidades secundarias y las valoraciones personales pueden ser subjetivas en el sentido de variables en función del sujeto, pero sí tener un referente objetivo, o no. Pero en el caso de la *subjetividad* como vivencia interna, pertenece *objetivamente* a la actividad consciente del sujeto. Se podría decir que no podemos saber si los animales tienen subjetividad que experimente conscientemente como nosotros, o si las máquinas podrán llegar a tenerla, pero no tenemos indicios de lo primero y sólo fe respecto de lo segundo.

- Yo y sí mismo: el ***sí mismo sería la asimilación de la identidad que emerge de la relación consciente o inconsciente entre la persona y el yo***. El sí mismo excede al yo concreto, más bien lo abarca por que el ámbito de actuación del yo queda restringido al carácter espiritual intencional, y lo que configura la identidad de la persona es más amplio (sus tendencias, lugar de origen y origen familiar o procedencia, aceptación de su cultura...). Esta identidad, aunque relativamente modificable, teniendo en cuenta el carácter corpóreo y biográfico de la persona, no es maleable al modo que podría serlo una reprogramación informática de la IA, como ya mencionábamos al hablar del carácter biográfico de la persona.

- El yo y el alma: es *en* el alma como principio de vida aristotélico tanto físico como psíquico y espiritual o como *cuero interno* con vida que constituyen las estructuras de la persona, donde se gestan las decisiones del yo, el yo las ejecuta, el alma padece los efectos de dichas acciones. Podemos llamar al yo el núcleo del alma, sin olvidar que precisa del alma para disponer de vida. La fortaleza y unidad direccional del alma es la consecuencia práctica de esta vida del yo (consentimiento sobreactual del yo), el yo actualiza al alma en tanto que actualiza las estructuras de la persona, configurando además así el carácter del alma. La vida del alma abarca, además, la esfera afectiva, así como la sensitiva. Conforme a esta relación: **el alma se presenta como principio de vida o unidad vivificada y vivificante de las estructuras personales (biológica, psíquica y espiritual), y el yo como núcleo espiritual del alma**. El animal dispondría de esta unidad pero excluyendo el nivel espiritual y el alcance de las estructuras primordialmente asociadas a este nivel. La autonomía de la máquina se presenta como distinta a la de la persona, a la persona no se la puede simplemente enchufar o desenchufar.

- El yo y el espíritu: el espíritu va más allá de la mera activación, del mero ser agente del yo, y algo es espiritual en tanto que es inmaterial, abierto, capaz de actividad propia. Al contrario que en el alma, al espíritu no le corresponde una referencia al cuerpo y su vida biológica; propiamente la excluye en su definición, aunque no en su interacción con la realidad material. *El espíritu es primordialmente la sustancia en su carácter tridimensionalmente espiritual* (intelectivo-volitivo-afectivo): la afectividad puede informar al alma sobreactualmente sin necesidad de la actuación directa del yo, *el espíritu es condición indispensable para que el yo conserve su carácter de agente espiritual sobre el alma*. Pero el yo modela al espíritu, y el espíritu puede verse afectado por

vivencias nocturnas no conscientes, puede intencionar entendiendo, dejándose afectar, sin que haya aceptación o rechazo por parte del yo, en un informar inconsciente. La vida del espíritu excede así la actividad consciente intelectual-volitivo y se presenta como agente y depositario de la acción del yo. De nuevo aquí, la reprogramación del espíritu de una IA no se deja reproducir en el ser humano, tampoco se abordaría de la misma manera la cuestión ética sobre la pertinencia o no de esta reprogramación con la subsiguiente pérdida de identidad en la persona; así como sobre las consecuencias para el espíritu de la persona y su trascendencia cuando su búsqueda de la verdad se ve reprogramada. Faltando los indicios de la vida espiritual en los animales, tan sólo se podría hablar en ellos de manera análoga de un espíritu generoso, agradecido, cobarde, etc.

- El yo y la persona: No siempre que sucede algo en la persona, le sucede en calidad de yo. El hombre puede ser obligado físicamente a llevar a cabo un acto objetivamente inmoral, sin concurso del yo, y, sin embargo, la persona se verá afectada tanto física como afectivamente y muy probablemente también en sus pretensiones volitivo-intelectivas. **La persona es el ser en el que el yo se enmarca en último término, la conciencia, la subjetividad, el alma y el espíritu. La persona es espíritu con un 'rostro'** (corporal, psíquico y espiritual; dado y adquirido, proporcionando una singularidad única que enriquece el mundo con una mirada que procede de su ser biográfico con otros). El uso o abuso de la persona sin el yo, reclama unos derechos que no parecen fácilmente justificables en el uso o abuso de la IA sino en relación con las consecuencias en los humanos. Este punto parece hoy más discutible en el reino animal, pero también nos resulta quizás más fácil entenderlo si en lugar de pensar en nuestra mascota, pensamos en una sobrepoblación de lobos o zorros en una zona en la que causan estragos para el resto de animales domésticos, sin que se pueda hablar propiamente de abuso por parte de los lobos. De nuevo la mirada sobre la relevancia del animal cambia en función de su relación con los humanos.

Fundamento de la dignidad humana

En última instancia, la búsqueda de unos derechos fundamentales de la persona que pongan límite a la intromisión en el desarrollo personal de los miembros de una sociedad, encuentra su razón de ser en el contenido de la noción de persona. La importancia positiva de la persona (su valor, su dignidad) o emana de su ser, o podrá ser puesta en función de su productividad social.

Sobre este su ser personal hemos visto que:

- La persona es un ser vivo, algo presupuesto en su ser racional.
- Persona es sustancia, soporte, sustancialidad en-sí, con una autonomía que subsiste en sí y no en otros, aunque sea por-otros, pero no por-sí misma.
- Persona es individualidad incommunicable en su totalidad, un ser único, un *rostro* particular, aunque abierto a ser definido por otros, se hace responsable de su mirada.
- El ser personal es esencialmente dotado de unas capacidades espirituales determinadas, que se deducen de los actos y se vivencian colateralmente, acompañando sus voliciones, pensamientos, omisiones, de manera más o menos consciente constatamos la objetividad o realidad de nuestra subjetividad o vivencia interna de nosotros mismos.
- Basada en estas capacidades y en el *suppositum* de las mismas, la persona poseería un valor y una dignidad incomparables, que nos permiten remitir a los derechos más fundamentales de la persona,

los relativos a su ser en tanto que persona, los relativos a su dignidad ontológica. Esta dignidad ha de ser reconocida para poder reclamar dichos derechos; si bien estos pueden verse legítimamente limitados en razón de la despersonalización de los actos de la persona concreta, pero no por principio, y nunca en relación a su integridad física como presupuesto de la recuperación de su desarrollo personalizador.

- La persona es un ser ordenado a otro ser personal, a la comunión, pero no a una relación de medio-fin. La comunidad es el lugar donde la persona se realiza más plenamente, donde puede trascenderse más allá de sí con una proyección que le permite desarrollarse en su relacionalidad, donde responde al valor axiológico que más le plenifica buscando el bien no solo para sí: el amor. Al ser humano le corresponde una auto-nomía contingente porque su desarrollo idóneo supone la hetero-auto-nomía, la proyección junto con otros. Cuando está en juego la búsqueda del desarrollo personalizador de los dinamismos humanos, dos libertades no se limitan mutuamente principalmente, sino que se proyectan unidas. Sin duda, el intento de poner al otro en función de mis intereses sin vistas a un proyecto común puede anular a una de las dos libertades, pero entonces el proyecto no era propiamente común, o ha sido *raptado* por uno de los miembros de la comunidad. En función del tipo de proyecto común, se desarrollarán diferentes tipos de comunidad: laboral, familiar, de ocio, etc. El espacio (tiempo, importancia, fuerzas, prevalencia) que se ofrezca a estos proyectos en la vida personal habrá de estar enfocado al crecimiento de la persona.

En última instancia, el bien de la persona y el proceso de personalización de sus dinamismos, se muestra como la norma que ha de disponer la preferencia de nuestras acciones. Así, el bien común, no puede anular el bien de las personas relacionales que componen el objetivo de dicho bien común, sino que ha de constituir un proyecto común como condición de posibilidad del desarrollo de las acciones personalizadoras de cada uno de los miembros relacionales de esa sociedad (el hombre ni es sólo individuo, ni sólo social), aunque no a todos les corresponda tomar el mismo tipo de decisiones.

2.7. Conceptos umbral (II): valor, bien y virtud

Aunque algunos de los siguientes términos varían según los autores, en este manual serán empleados con el siguiente significado. Dada su relevancia para este tema, no se añaden en el anexo terminológico, sino que se incluyen en esta subsección.

VALOR: lo preferible, la importancia positiva que emana de los bienes concretos, una cualidad *sui generis* no reducible a los caracteres concretos y mensurables del bien a partir del cual se accede a la inteligibilidad de su valor. El modo de conocimiento de estos valores varía según los autores: por intuición emocional, Max Scheler afirma que el sujeto los conoce a través del eco afectivo que producen en mí; por intuición intelectual, para Dietrich von Hildebrand tendrían un contenido propio que capto inmediatamente en su índole cualitativa distinta de los caracteres concretos del bien a partir del cual descubro su valor; para otros autores su conocimiento se genera a partir de una comprensión abstractiva de lo preferible o por remisión a una estructura objetiva que sustenta una valoración subjetiva positiva (Ortega y Gasset, Frondizi, Juan Manuel Burgos se acercan más a esta última interpretación de los valores y su conocimiento). Manifiesta una realidad única

cualitativa alcanzable por el conocimiento o la facultad estimativa que, a su vez, puede ser educada *por medio del conocimiento* de realidades valiosas: el valor de la justicia se puede decir de diferentes maneras de actos justos cuya realización se consideran bienes, pero no hay diferentes valores de justicia, sino diferentes manifestaciones. Los valores se presentan, por tanto, como realidades teóricas.

BIEN: realidad concreta valiosa, que posee valor, aquella cualidad estructural *sui generis* digna de ser considerada, estimable por su importancia positiva relativa a su estructura objetiva o en relación a otro bien al que sirve. El valor sólo tiene existencia real en el bien, pero no equivale a la suma de sus partes (apunta a una unidad de significado). El bien refiere una realidad unitaria delimitada de algún modo cuantificable que ya existe: puede haber muchos bienes del mismo tipo. Se alcanza *existencialmente*.

VIRTUD: Aristóteles llama *areté* a los modos de ser perfectivos, por los cuales se habla de la excelencia de un hombre. La palabra *virtud*, sin embargo, nació en la Roma de los emperadores y de las legiones, y significaba fortaleza, el esfuerzo propio del *vir*, del varón: la virilidad. Los romanos, pueblo de conquista, llamaron virtuosa a la conducta propia del hombre, que debe ser esforzada, no perezosa y abandonada. Este era el término que se consideró que más se acercaba al de la *areté* de los griegos, y que se asumió para abordar la ética aristotélica en el mundo latino. Una virtud se adquiere por repetición de actos virtuosos que generan en nosotros un carácter determinado a partir de nuestro temperamento dado y nos capacita para seguir eligiendo lo excelente, el bien. La virtud, por tanto, se alcanza *por medio del ejercicio de la voluntad*, se trata de algo a realizar.

Tradicionalmente se han señalado cuatro virtudes cardinales:

- **Prudencia** o determinación práctica del bien.- mediante el uso de la razón que sopesa las consecuencias obrando adecuadamente y con cautela y, por tanto, de forma justa, sabiendo elegir el término medio entre dos extremos, uno por exceso y el otro por defecto.
- **Fortaleza** o firmeza para defender o conquistar el bien.- virtud de lo irascible, conlleva la capacidad de vencer el temor y de huir de la temeridad. Asegura la firmeza en las dificultades y la constancia en la búsqueda del bien.
- **Templanza** o moderación para no confundir el bien con el placer.- virtud de lo concupiscible, conlleva la capacidad de moderar la atracción de los placeres y procurar el equilibrio en el uso de los bienes creados siendo honesto y controlando los instintos.
- **Justicia** o realización del bien en la sociedad.- virtud que se desarrolla como consecuencia de la realización de las demás virtudes y de su aplicación a la sociedad dando a cada quien lo que le corresponde.

Actividades

1. Apartado de la inteligencia: ejercicio de *falacias* subido a Canvas si procede.
2. Ejercicio sobre la integración de las estructuras de la persona: en grupo, buscad información sobre una de las siguientes disposiciones de la persona que alteran los *umbrales* de alguno de sus dinamismos respecto de la media de la población.

Grupo 1: hipermnesia; Grupo 2: PAS (personas altamente sensibles); Grupo 3: hipoalgesia (disminución de la percepción ante estímulos dolorosos); Grupo 4: autismo; Grupo 5: esquizofrenia paranoide; Grupo 6: altas capacidades.

Subid un documento contestando a las siguientes preguntas:

1. en qué consiste la disposición de umbral distinto elegido;
2. cómo se reconoce la alteración en los síntomas;
3. qué consecuencias puede tener en la percepción de la realidad ambiental e interpersonal por parte de esa persona, en su adaptación y asimilación biográfica; y qué consecuencias en su proyecto existencial (positivas y negativas).

Para ello: buscad el ejemplo/testimonio real de una persona que viva con esa disposición y un estudio académico que refrende dichas consecuencias, aportar la referencia (URL).

3. Caso 4: persona, cerebro y conciencia

Noticia:

Agudo, S. (28 de noviembre, 2024). Nunca se ha hecho un trasplante de cabeza, pero ahora un médico asegura estar preparado para ello. *Ciencia*. <https://andro4all.com/ciencia/nunca-se-ha-hecho-un-trasplante-de-cabeza-pero-ahora-un-medico-asegura-estar-preparado-para-ello>

Artículo:

Lavazza, A., Balconi, M., Ienca, M., Minerva, F., Gustavo Pizzetti, F., Reichlin, M., Samorè, F., Sironi, V. A., Sosa Navarro, M., Songhorian, S. (2025). Neuralink's brain-computer interfaces: medical innovations and ethical challenges. *Frontiers in Human Dynamics* 7. <https://doi.org/10.3389/fhumd.2025.1553905>

Responde a las siguientes preguntas desde una cosmovisión hilemorfista-personalista (ni dualista ni materialista), para ello: emite un juicio empleando los conceptos: dignidad, integridad de la persona, posthumanismo. Relaciona de manera lógica los conceptos.

- a) Según el artículo: ¿el trasplante de cabeza garantiza la permanencia de la conciencia de la propia identidad o puede verse alterada por no depender sólo del cerebro (como ya afirmó Sherrington)?
- b) En el caso de que la permanencia de la conciencia de la propia identidad estuviese garantizada, ¿sería siempre legítima la práctica del trasplante de cabeza de una persona? Elabora tu respuesta sobre la eticidad de esta práctica primero desde el proceso y finalmente según el resultado.
- c) ¿Por qué desde el personalismo integrador, un cerebro humano en una máquina no eliminaría el problema de las limitaciones y sufrimientos humanos? Considera los tres niveles de la persona asociados a este planteamiento (físico, psíquico y espiritual).
- d) Respecto del artículo ¿sería legítimo moralmente y productivo a largo plazo pedir a los trabajadores de una empresa la implantación sin restricciones de un chip para el aumento de memoria o su conexión con una interfaz de IA? ¿por qué? ¿qué ventajas y desventajas se pueden señalar?

Anexo terminológico

Inteligencia artificial: J. McCarthy la definió como proceso de información simbólica por medios heurísticos (de descubrimiento o investigación). Ahora bien, que sea simbólica la información, no significa que se entienda como tal por parte de la máquina, supone, por ende, un proceso de contraste distinto del propio de la inteligencia humana.

Responsabilidad: para Kant, la responsabilidad es la voluntad firme del ser humano de asumir libre y conscientemente la máxima cantidad de sus propios en la medida en que puede elevarlos a imperativo categórico, de tal manera que pueda ajustar sus actos a la siguiente fórmula ética “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”. Para poder hablar de responsabilidad, hay que definir al hombre desde la libertad y la posibilidad de elegir por la facultad del entendimiento. A mayor comprensión y posibilidad de acción sobre una elección, mayor será la responsabilidad. La experiencia de ser autores de nuestros actos nos permite hacernos cargo de ellos y definirnos en parte desde ellos.

Recursos bibliográficos

Sobre afectividad:

- Scoot, R. (director). 1982. *Blade Runner* [película]. Warner Bros, Ladd Company y Shaw Brothers.

Escena <https://www.youtube.com/watch?v=qKpMFMiRkBI>

- Wimmer, K. (director). 2002. *Equilibrium* [película]. Dimension Films.

Sobre libertad:

- Jackson, P. (director). 2001, 2002, 2003. *El Señor de los anillos* [película]. Wingnut Films y New Line Cinema.

Escena <https://www.youtube.com/watch?v=uPIQLG1Uij4>

- RCapostolocworks (7 de diciembre de 2009). *El whisky os hará libres. Bosco Gutiérrez-Cortina – Caso 6*. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=uTJQ7bScbrs>

- Gibson, M. (director). 1995. *Breavheart* [película]. Paramount Pictures, Icon Productions y Ladd Company.

Estena https://www.youtube.com/watch?v=KmdR969Jn_Q&t=67s

Tema 3.- Dignidad, plenitud y sentido

Desarrollo temático

3.1. Condición humana: contingencia y sufrimiento²⁰.

Necesitamos de lo externo para venir a la conciencia como conciencia de sí y de lo otro distinto de mí; y, sobre todo, necesitamos de un tú, para venir al desarrollo pleno de una conciencia en sentido personal, capaz de trascender su propia conciencia y de reconocerse como personalmente distinto del otro también personal en su trascendencia. El otro me marca los límites de mi contingencia, pero también me descubre a mí mismo para mí mismo. La falta de coincidencia plena entre mi conciencia y mi ser muestran mi propia contingencia, mi no autosuficiencia: necesito de los otros para llegar a la plenitud, soy carente en mí mismo, por medio de la conciencia no encuentro la razón de ser de mi existencia -su origen-. No recuerdo todo aquello que me condiciona ni el origen de mi ser como dado por mí mismo. Soy carente y limitado en mis talentos, pero proyectado a una plenitud mayor en el encuentro con lo otro y, especialmente, con el otro. Es mi propia contingencia la que me indica la necesidad de trascendencia como condición de plenitud.

En este sentido, si bien es cierto que ontológicamente el yo es anterior a la relación interpersonal por cuanto que esta procede de aquel, también es cierto que para que cronológicamente aparezca el yo, es preciso que dos personas de signo sexual distinto se pongan en relación para darle origen existencial, por muy diluida que esté esa relación con agentes intermediarios y manipulaciones de laboratorio. Procedemos fundamentalmente de una díada a nivel existencial, y esta díada forma parte de nuestra identidad desde el inicio de nuestra concepción, forma parte de nuestro sí-mismo, de nuestra biografía: el temperamento, el genotipo y el fenotipo encuentran en los progenitores una parte especialmente relevante para la explicación de la historia del yo. La educación que reciba, los modelos, personas y situaciones que se le presenten, y sus decisiones respecto de todas ellas configurarán el resto de su identidad sobre aquella base, y esto no de manera opcional, sino ontológicamente estructural²¹.

Nuestra libertad, nuestra conciencia, nuestras posibilidades fisiológicas, son limitadas, potencialmente proyectables de infinitas formas, pero limitadas, instaladas en el espacio y el tiempo. Los posthumanistas consideran que esta limitación procede de la chatarra biológica²² de nuestro cuerpo. En lugar de ver en el cuerpo la oportunidad de proyección de la persona, ven en ella un impedimento para su permanencia en el tiempo. La materia nos permite compartir y, por ende, amar ¿es mejor compartir sustituyendo nuestra contingencia carnal por una contingencia metálica? Esta es una cuestión que requeriría un análisis de cada uno de los dinamismos de la persona, de su valor y de la interconexión entre los diferentes dinamismos, como ya hemos visto en

²⁰ Cap. V, §3 de Vera, R. (2011). *Ontología y gnoseología del yo personal*. FUE.

²¹ Los resultados presentados en la página web www.familystructurestudies.com, proyecto comparativo de ciencias sociales, encabezado por el doctor Mark Regnerus del Centro de Investigación de la Población de la Universidad de Texas en Austin; así como los artículos de Vera, R. publicados al respecto en la revista *Quien: revista de filosofía personalista* 4 y 5, y los estudios sobre la estructura familiar ofrecidos por páginas web como www.familyfacts.org, o www.conoze.com

²² Martorell Campos, F. (2012 - Segundo semestre). Al infierno los cuerpos: el transhumanismo y el giro postmoderno de la utopía. *Thémata. Revista de Filosofía* 46, pp. 489-496.

las sesiones de nuestra asignatura. Contingencia no implica necesariamente frustración de nuestros deseos, sino necesidad de búsqueda de sentido para la infinitud de nuestros deseos. Este deseo de infinitud e infinitud de deseos se han resuelto de manera posthumanista en las relaciones más originarias del carácter biográfico del ser humano. Así, U. Ferdinand afirmaba en los años 70:

“Ambos quedan recíprocamente aislados en una ‘virginidad’ pervertida, pero precisamente su sólo-ser-mujer la induce a asignarse a sí misma la maternidad: ser una ‘madre’ que no necesita agradecer ‘lo concebido’ a un tú. Así la mujer niega también su finitud: aparentemente se basta a sí misma.”²³ (1970, p. 131)

La búsqueda de sentido en dichas relaciones a partir de la complementariedad, la donación también corporal, aunque no sea perfecta en algún sentido asignado desde fuera de la relación misma; se sustituye por la prevalencia del deseo y la imaginación por medio de la bioingeniería. La realización de la filiación como comprensión de esta complementariedad donativa gratuita, se oscurece. El hijo realiza su filiación en la conciencia de no haberse dado la vida a sí mismo, ni siquiera la primera interpretación de la misma, se la debo a otros. En una visión posthumanista, se la debo aparentemente a otros por completo, incluidos los trabajadores de un laboratorio; cronológicamente se oscurece la trascendencia en mi persona de la relación originaria, aunque no desaparece ontológicamente, pues ni siquiera en esta manipulación de la bioingeniería se puede decidir el resultado o *producto* humano. El hombre no es un producto. En su contingencia, sigue siendo un fin que se pone fines sin cesar, pero son fines realizables y guiados por una realidad previa. La responsabilidad última de mi aparición en el mundo no la encuentro plenamente respondida en mis padres, ni acerca de que existo, ni acerca de cómo y quién soy.

Al igual que el origen cronológico, un deceso, la muerte de un miembro de la comunidad familiar, nos presenta la contingencia de la relación paterno-materno-filiar y nos abre a la cuestión del Origen, a la cuestión del Sentido de aquella donación. Dado que no puedo vivir directamente mi muerte y relatarla a continuación, mi experiencia de la muerte no puede ser sino indirecta, a través de relatos de personas cercanas que han vivido la muerte de uno de los miembros de la familia o de otras personas cercanas, o bien a través de mi propia vivencia ante el encuentro con otras personas cercanas y familiares que han vivido la muerte de algún miembro de la relación paterno-materno-filiar. La experiencia de la muerte en un ser cercano, vuelve a mostrarnos nuestra contingencia y vulnerabilidad, no sólo de la condición humana en general, sino de mi propio ser en el mundo, *Dasein*, al que parece faltarle algo de su propio ser cuando la otra persona amada o de alguna manera sustancialmente vinculada a nuestra biografía, ya no está.

No tengo la respuesta a mi existencia en mí mismo, tampoco en mis progenitores, no sé cuándo ni cómo moriré, a menos que programe mi propia muerte, a menos que elimine mi contingencia en mi incapacidad de encontrarle o asignarle sentido; tampoco si las fuerzas me acompañarán mañana para poder llevar a cabo mis proyectos, ni si los que me aman seguirán amándome. Pero mis deseos se proyectan en estos aspectos de mi identidad de manera potencialmente infinita. Esta desconexión entre lo que deseo y lo que puedo, es fuente habitual de sufrimiento humano. Ante

²³ *Der Mensch als Anfang*. Johannes. Traducción propia.

esta imposibilidad de alcanzar lo que deseo como lo deseo, o de no dejar de desear lo que pienso que no me conviene, caben dos actitudes radicales: renunciar al deseo y conformarse con la realidad tal y como me viene dada, o buscar el sentido de dicha realidad para aceptar de ella lo valioso y modificar o adaptar aquello que no me realiza como persona, que no me integra. En la vía intermedia está nuestra condición humana, que entiende que la realidad está más allá de nuestros deseos, no se reduce sin más a nuestros deseos; y que esto es positivo para el desarrollo de lo más personalmente específico como seres vivos: la autotrascendencia, el autodomínio, la autoconciencia instaladas en un cuerpo digno en su limitación. Un cuerpo biográfico al que le corresponde la búsqueda del bien de cada una de sus etapas familiares y personales; donde este bien está ligado a un sentido propio de nuestra condición humana, y no sólo de *mi* condición humana, de *mi* imaginación maximizada. Pues la maximización de unos deseos que procediesen principalmente de la imaginación al modo posthumanista, por ejemplo, no permitiría la integración del resto de dinamismos en el crecimiento de la persona.

Podemos destacar tres modos de sufrimiento en esta búsqueda de sentido que experimentamos al acercarnos a nuestros límites. Estos modos se corresponden con los tres niveles de la persona y sus límites: el dolor físico, el psíquico y el espiritual, también llamado este último mal moral. La integración de la persona está relacionada con la actitud que tengamos ante estos tipos de sufrimiento, con el sentido que les otorguemos y con el modo de sobrellevarlos en nuestra vida cotidiana. Al igual que veíamos con los diferentes dinamismos de la persona, al afirmar que maximizar uno de los dinamismos en detrimento de los otros, suponía empobrecer el recorrido biográfico personal; maximizar alguno de estos límites, y no tener en cuenta los otros, puede llevar a situaciones de desesperación donde el ser humano pierda cualquier ilusión por desarrollar su proyecto vital. A diferencia del resto de seres vivos, que se ven impulsados a experimentar el dolor buscando una solución puntual inmediata; el hombre tiene conciencia de su dolor de manera significativa, se pregunta por qué, hasta cuándo, por qué a mí y por qué en este momento. El hombre no sólo tiene dolor, sino también sufrimiento. El sufrimiento nos muestra nuestra fragilidad pero también, nos pone en nuestro lugar, en nuestra limitación, y nos impele a buscar un sentido desde el que poder devolver el sufrimiento al ámbito del dolor.

El dolor físico nos produce desagrado, pero también nos avisa de que algo no va bien y precisa ser atendido, comprendido, abarcado mediante la búsqueda de una solución médica, quizás. La objetividad del dolor físico puede ayudarnos a comprender el modo de acercarnos al sufrimiento psíquico, por cuanto que también precisa atención, comprensión, ajustes. Si bien, en no pocas ocasiones, ninguna de estas tres acciones del hombre resulta sencilla por no depender únicamente de nosotros, o por no querer poner unos medios que se nos pueden antojar humillantes, tediosos, o irrelevantes. Algunos problemas psíquicos pueden ser solventados en gran medida por fármacos, pero incluso en estos casos, la gestión del sufrimiento por parte del sujeto puede suponer un aumento o disminución en los efectos positivos que se experimentan con la intervención farmacológica. Otros pueden depender más de las relaciones interpersonales que rodean a la persona herida. También podemos sufrir moralmente a consecuencia de un uso desintegrador de la libertad, que nos lleva a dependencias poco adaptativas, por las que perdemos el control de nosotros mismos al desvincular nuestras acciones de nuestros principios y de nuestra conciencia de

la realidad. También podemos sufrir moralmente por considerar que hemos perdido el tiempo en la búsqueda de un bien errado o de manera errada. Raramente estos tres tipos de sufrimiento se presentan de manera completamente desvinculada en la persona. Dada la contingencia humana, el dolor está presente de manera habitual en nuestra vida: el cansancio físico, la presión social, el descontento consigo mismo por no alcanzar los fines propuestos, son elementos que nos llevan a veces a cambiar el rumbo de nuestra biografía ampliando o modificando nuestro horizonte de acción.

No obstante, a pesar de esa cotidianidad del sufrimiento, seguimos buscando la felicidad, el progreso, la plenitud, el amor, la integración, como si el sufrimiento no tuviese la última palabra sobre la realidad humana. A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, religioso, y cultural en general, el hombre ha buscado dar una respuesta al sufrimiento que le permita seguir buscando con sentido aquellos fines que le personalizan, que le mantienen en la consecución de la excelencia, la *areté*, que sacan lo mejor de él mismo en cada una de sus etapas biográficas. Platón instala este sentido en la esperanza de un retorno al mundo inmutable de las ideas; la mitología sitúa la esperanza en un juicio *post mortem*; el naturalismo confía en la benevolencia immanente de la evolución o del progreso histórico; y las principales religiones postulan un retorno al origen absoluto de nuestra existencia.

El orgullo, el miedo, el deseo de venganza y la desconfianza pueden llevarnos a rechazar una salida al laberinto del sufrimiento sin sentido, buscando la culpa en alguien o en algo que no me devuelve el sentido y que puedo ser yo mismo. Pero también cabe otra respuesta a esta actitud: el perdón, el dar de más, el generar más allá del dolor, trascendiendo e integrando al otro culpable, o a mí mismo. En la tragedia mitológica, el hombre se enfrenta al destino de los dioses, y sólo le queda luchar sin sentido, o aceptar su lugar determinado de antemano en la historia. Ahora bien, la experiencia de la indeterminación humana que no rehúye de su responsabilidad, nos conduce a considerarnos seres históricos no en tanto que momentos determinados por la historia, sino en tanto que protagonistas de la misma. Reconociendo el mal, no lo percibimos siempre como ineludible, tampoco nuestra postura ante él es ineludible. Este reconocimiento es compatible con el origen del mal y la promesa de salvación en el Génesis, por la que la historia del hombre sigue teniendo sentido, a pesar de la introducción del mal en el mundo. El otro puede hacerme sufrir como nada en el mundo, pero también puede ser la mayor oportunidad de plenitud que puedo encontrar, máxime si se trata de otro que me comprende mejor que yo mismo, y que quiere mi bien mejor que yo. Un Otro, que también entiende que no sería mi bien tan pleno si no lo consiguiese por mí mismo, aunque esto suponga la colaboración libre con la gracia, la vida divina en mí. Sólo un relato así puede sostener la esperanza de integración plena y final en el ser humano, pero no es imposible vislumbrar también la pervivencia de ese deseo como personalizador, a pesar de no conseguir realizarlo en esta condición terrena más que a tientas, con altibajos, reconsideraciones continuas acerca del sentido, ajustes de nuestra conducta que implican cierta ascesis... Renunciar a esta búsqueda de sentido, querer no querer, apagar la esperanza en el ser humano como lámpara que ilumina sus pasos, desembocar en el resentimiento o la envidia que carcome, supone replegarse en la propia conciencia, sin dejar que salga de sí mismo para completarse y, por ende, no tener en cuenta la dimensión relacional en el desarrollo personalizador.

3.2. Felicidad, plenitud, sentido, superación y vocación.

Principales concepciones éticas hacia la excelencia.

Leamos este texto de Unamuno:

«La libertad está en el misterio; la libertad está enterrada y crece hacia adentro, y no hacia fuera. Se dice, y acaso se cree, que la libertad consiste en dejar crecer libre a la planta, en no ponerle rodrgones, ni guías, ni obstáculos; en no podarla, obligándola a que tome esta o la otra forma; en dejarla que arroje por sí, y sin coacción alguna, sus brotes, y sus hojas, y sus flores. Y la libertad no está en el follaje, sino en las raíces, y de nada sirve dejarle al árbol libre la copa y abiertos de par en par los caminos del cielo, si sus raíces se encuentran, al poco de crecer, con dura roca impenetrable, seca y árida, o con tierra de muerte. Aunque si las raíces son poderosas y vivaces, si tienen hambre de vida, si proceden de semilla vigorosa, quebrantarán y penetrarán las rocas más duras y sorberán agua del más compacto granito. Árbol espiritual de muchas y hondas raíces dará regalado fruto, por áspero y hostil que el ambiente le sea. Y las raíces son el secreto del alma». (1918, p. 48)²⁴.

El valor de la libertad implica permitir la realización de la propia vocación personal. Tal pretensión requiere el reconocimiento del derecho fundamental del hombre a su correcto desarrollo por medio de un empleo responsable de su libertad.

Ello supone un doble poder: manifestar la verdad encontrada y actuar desde ella. Sin embargo, pareciera que el relativismo imperante nos anima a ser *ciudadanos asépticos* dejando los hallazgos del sentido de la vida para *la privada intimidad*, como si el descubrimiento de un tesoro no pudiese o debiese ser compartido.

Pero, el ejercicio de la libertad puede ser mortalmente negativo si no tiene en cuenta su relacionalidad y la vulnerabilidad asociada a la misma, si no tiene en cuenta aquello que obstaculiza el crecimiento personal, familiar y social.

La libertad, por tanto, implica el compromiso con el bien común y con el cuidado de sus valores: la justicia y la paz desde la vía de la caridad, del cuidado del bien del prójimo o próximo. Solo desde aquí se amplía el *para* antes mencionado.

«La plenitud de la libertad consiste en la capacidad de disponer de sí mismo con vistas al auténtico bien, en el horizonte del bien común universal» (*Justicia y Paz*, 2009, Pontificio Consejo, p. 200) o lo que es lo mismo, la que nos lleva a implicarnos con la realidad del otro. De este modo, el dicho popular «mi libertad termina cuando empieza la de los demás» es insuficiente y, más bien, debiera decir «mi libertad empieza en los demás». Si la libertad no se gasta en los otros, no solo no es libertad sino que además impide la realización personal. Nos hacemos personas cuando nos trascendemos descentrándonos para poner en el centro de la atención al otro. Eso conlleva un sentido de la libertad más completo, y por ello su única vía es el amor.

²⁴ El secreto de la vida. *Ensayos VII*. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, pp. 37-61.

Las primeras consideraciones en torno a la libertad en este apartado han sido elaboradas en colaboración con el profesor de la UFV Fernando Viñado a partir de los materiales de *Antropología* publicados en Canvas para el curso 2024-2025 del College de la UFV, y modificadas posteriormente.

Creemos cuando ahondamos las raíces, cuando profundizamos aquello que acontece, cuando desde el silencio de la contemplación destilamos savia de vida. Y es por ello que la libertad es «para». Curiosamente un «Sí» -con mayúscula-, o lo que es lo mismo, una opción fundamental, encierra muchos «no». Ser libre es apostar por un gran Amor, sin duda renunciando a muchos otros posibles amores.

La cuestión de la plenitud y de la felicidad ha sido abordada en la historia del pensamiento desde diferentes acercamientos a esta respuesta entendida como un Sí mayor que el de nuestros propios intereses individuales. En la Antigua Grecia estaba relacionada con su concepción de naturaleza, los fines de la misma, o su especificidad y perfección. Así, con Sócrates, para entender en qué consisten el bien y la justicia que pueden guiarnos hacia esa plenitud, hemos de partir del reconocimiento de nuestra propia ignorancia y del diálogo mayéutico después. La mayéutica era el arte de partear, el arte de ayudar a dar a luz, que en Sócrates se correspondía con el arte de ayudar a alcanzar sabiduría. Formulando preguntas a sus interlocutores, trataba de hacerles descubrir su propia ignorancia para cuestionar el modo de vivir de sus oyentes de manera que se replanteasen sus principios de acción y pensamiento. Sócrates estaba convencido de que las convicciones genuinas, depuradas de contradicciones o carencias poniéndolas a prueba, conducían a la felicidad genuina. El intelectualismo moral que Platón derivó del método de su maestro, es cuestionable desde el punto de vista de la constatación de la experiencia, por cuanto que el conocimiento de lo que es la justicia no siempre nos lleva a ser justos. No obstante, el conocimiento de lo que sea justo sin contradicciones nos permite discernir mejor acerca de la justicia de nuestros actos, si bien hace falta querer, y no sólo conocer. Presuponer que el que obra injustamente lo hace por ignorancia, sería no tener en cuenta la debilidad y vulnerabilidad humana en la unicidad de sus dinamismos y la posibilidad de la desintegración de los mismos. El Sócrates que nos transmiten los diálogos de Platón (su maestro no dejó nada por escrito) aporta un enfoque metodológico válido como punto de partida para alcanzar una vida digna de la especificidad del ser humano: la humildad y la necesidad de contrastar continuamente con la realidad, dejándose interpelar por la perspectiva del otro.

Platón consideraba que la vida más digna y plena del ser humano era la que podía dedicarse a la contemplación del mundo de las Ideas. Pero este tipo de actividad no era para todos los seres humanos, la mayor parte de ellos estaba por naturaleza más distraído con los requerimientos del cuerpo, por lo que tenía más dificultades para la actividad más loable del ser humano. En cada ciudadano predominaba una parte del alma, y según este predominio, se pertenecía a una u otra clase social. Lo mejor que podíamos hacer en esas circunstancias era emplear el entendimiento para contribuir al bien de la *polis* cumpliendo nuestra función lo mejor posible: ya fuese la de campesino, artesano, militar o guardián. Nuestra alma provenía para Platón de ese mundo eidético suprasensible, y a él tenía que retornar, aunque fuese después de sucesivas encarnaciones, por medio de la purificación y el conocimiento dialéctico que alcanza la reminiscencia, el recuerdo del mundo suprasensible. El cuerpo aquí está excluido del destino final del ser humano y de la plenitud humana, la perfección en este mundo se recupera por medio de la acción de filosofar. La filosofía nos prepara para la muerte, para la separación del cuerpo respecto del alma; de modo que podamos contemplar lo propio del alma. La filosofía de vida de Platón resulta no sólo quietista, sino también impersonal si consideramos que nuestro cuerpo también está llamado a una significación biográfica

personal y que su trato no es neutro, sino susceptible de ser valorado. No obstante, su insistencia en el entendimiento como lo específico del ser humano que puede llevarle a plenitud, apunta precisamente a la necesidad de considerar la integración del cuerpo en la vida del espíritu. Si bien, la concepción de lo corporal en el mismo Platón solía considerarse como contrapuesto irremediabilmente a la vida del espíritu. El ser humano se purifica y perfecciona sujetando sus pasiones al acercarse al mayor conocimiento del mundo de las ideas que le sea posible y sirviendo a la polis desde este conocimiento. La búsqueda del bien común por medio de la excelencia, la *areté*, se justifica de este modo como fuente de felicidad en el sentido de camino adecuado para el retorno al origen.

Esta excelencia será devuelta también al cuerpo como meta en Aristóteles, por cuanto que este considera al hombre como una unión hilemórfica o *zoón politikón*, que tiende hacia la búsqueda de la felicidad en su conjunto, tanto en su parte animal como en su parte comunicativa racional o política. Para definir en qué consiste la perfección del hombre que le lleva a la felicidad, el estagirita filósofo, biólogo, y maestro de Alejandro Magno, retira el fin del hombre del mundo de las ideas platónico y lo devuelve a su propia naturaleza. Así, la felicidad no es el resultado de una actividad intelectual o una vuelta al *arché* primigenio, sino una forma de actuar en la polis. Aristóteles considera la felicidad no como medio, sino como fin del hombre, que abarca toda la vida, también su dimensión pública, y depende principalmente de mí. Por ello, no identifica la *eudaimonia* con el placer, dado que puntualmente puedo tener que realizar algo desagradable por un bien mayor (una operación quirúrgica, por ejemplo); ni tampoco se alcanza con la riqueza, que se muestra como un medio necesario pero no suficiente; ni con la fama o el honor, por cuanto que no dependen de mí. Para Aristóteles, la felicidad consiste en la vida virtuosa, en la dirección de la vida al sometimiento de la razón práctica y teórica, buscando el término medio entre el vicio por exceso y por defecto en las diferentes circunstancias, conduciéndose por medio de la experiencia propia y ajena, escuchando a los buenos amigos que buscan nuestro bien sin adulaciones. De esta dirección de nuestros actos, se derivarán los buenos hábitos, la tendencia a la buena práctica que procede de las virtudes, entre las que el estagirita destaca: la prudencia capaz de discernir el término medio, la fortaleza para defender y conquistar el bien, la templanza para no confundir el placer con el bien, y la justicia para dar a cada uno lo suyo y del modo en que corresponde. Con la alianza entre virtud y felicidad, Aristóteles no suprime la importancia del entendimiento en la consecución de la plenitud de la persona, por cuanto que este es necesario para discernir el término medio, los mejores medios para el fin, y conocer el bien por medio de la sabiduría, pero no relega el conocimiento del bien al mundo de las ideas, sino que lo liga a la experiencia. Sigue considerando que el máximo placer lo causa la dedicación a las ciencias teóricas, y que la felicidad aumenta con el tiempo dedicado a la actividad dianoética que nos conduce a la sabiduría, una vez resueltas las necesidades materiales. Pero en esta sabiduría, la vida virtuosa y feliz queda ligada de manera especial a la amistad. Si no tengo la fuerza interna para llevar una vida virtuosa, al menos he de tener buenos amigos que me conduzcan a ella. En términos personalistas más actuales: si alcanzo la sabiduría por medio del autodomínio, la autodeterminación y la autorrealización que suponen las virtudes, pero me resulta demasiado difícil por mí mismo, el encuentro dialógico proporciona sentido a este desarrollo virtuoso, proporciona sabiduría, puede impulsar y promocionar mi propio bien en la búsqueda de

un bien del nosotros comunitario; más sabiduría que el solipsismo de la contemplación eidética, para llegar a la cual el otro deviene más bien un medio dialéctico.

Más adelante, el hombre griego alejado de la influencia en la vida política por las Guerras Médicas primero, y la incorporación de Grecia al Imperio Romano después, encontró en las escuelas socráticas menores una guía vital más asequible ante la imposibilidad de acceder al poder público. Con el vasto Imperio Romano, el hombre griego tenía que ocupar el vacío que le producía el no poder ya entenderse como animal político en los mismos términos que antes de las Guerras Médicas. Su felicidad no podía radicar ya en contribuir a la vida política del *ágora*, y se redujo a la ataraxia como un fin para el que las diferentes escuelas ofrecieron diferentes caminos. Así, para los cínicos, dado que la percepción es la única fuente de conocimiento, y esta no garantiza la seguridad del mismo, lo mejor es suspender el juicio, mostrarse indiferente a todo. Los epicúreos, en cambio, consideraron que toda la realidad está compuesta por átomos, incluida nuestra alma, por lo que no tendría cabida la libertad, sino la azarosidad; la vida del hombre no puede tener más sentido que la búsqueda del placer moderado, prudente y asceta. El planteamiento epicúreo trata de evitar sufrimientos inútiles como el que produce el miedo a la muerte, dado que cuando ocurre ya no estamos; o el miedo a la intervención de los dioses, porque estos o no existen o aquella no se puede evitar; o el propio miedo a sufrir, dado que o es intenso y breve, o bien prolongado y tenue; el miedo a no alcanzar el bien también carecería de sentido por cuanto que si nos cuesta es que no sería un bien, y si es necesario, estará a nuestro alcance (*tetrapharmakon*). Por otro lado, los estoicos consideraban que la felicidad se alcanzaba por medio de la coherencia, aceptando el destino, controlando las pasiones y deseos, obrando así según la razón, asumiendo las propias limitaciones. El emperador Marco Aurelio, que gobernó entre los años 161-180 d. C., se adhirió a esta corriente de pensamiento, a pesar de ser un hombre que ostentaba el poder máximo en la vida política.

Las escuelas más significativas para el pensamiento Occidental fueron, sin duda, las de Platón y Aristóteles. Los conceptos y sistemas de pensamiento que estos acuñaron soportaron el paso del tiempo, siendo adoptadas y adaptadas por diferentes corrientes de pensamiento. Las escuelas socráticas menores supusieron algunas contribuciones interesantes a la noción de sentido, más desligadas de la naturaleza común, desveladoras de la singularidad del camino de cada cual para alcanzar esa ataraxia. Si bien esta singularidad suponía buscar medidas que tendían a anular el deseo, también indicaba la necesidad de eliminar los sufrimientos evitables conforme a deseos sin sentido, aunque este sin sentido no tenga por qué estar ligado necesariamente a la presencia de sufrimiento. No todo lo que nos hace sufrir carece de sentido, ni la anulación del deseo anula la posibilidad de sufrir como consecuencia de dicha anulación. La infinitud de nuestros deseos apunta a la posibilidad potencialmente infinita de proyección del ser humano que no puede encontrar su realización en el mundo material; pero que, en parte, sí se nos muestra realizable gracias al mundo material, por medio de él. Nuestra proyección nos empuja a la búsqueda de un sentido trascendente a lo material para poder dar respuesta del ser humano, y de sus anhelos más profundos, de la manera más completa. Desestimar estos anhelos por no encontrar respuesta en este mundo a ellos, sería reducir la racionalidad del ser humano a lo inmanente o a la conciencia de lo próximo. Reducción que excluiría su proyección conforme a su principio de movimiento específico, conforme

a su racionalidad biográfica, conforme a su vida en unidad con sus tres niveles (biológico, sensitivo e intelectual).

Con la aparición del cristianismo, los pensadores San Agustín y Santo Tomás reconocieron en el ser humano una ruptura con el sentido integrador originario, con la plenitud del jardín del Edén. San Agustín propuso una vuelta a la integración por medio de la gracia divina apoyándose en conceptos platónicos. Para este autor, la mutabilidad humana sólo descansa en la inmutabilidad divina, y la voluntad ha de ser impulsada por el amor de caridad de Dios. El deseo infinito del hombre descansa en el Infinito: “Nos hiciste, Señor, para Ti [Amor]; y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti [el Amor]” (*Confesiones* I, 1). Aquí la realidad que eleva al hombre, que le hace excelente no es la eidética, ni la virtuosa, sino el Amor que da sentido a los movimientos del entendimiento, la voluntad y la memoria, facultades humanas desde las que este autor entiende al hombre como imagen y semejanza del Dios uno y trino. La libertad sólo tiene sentido pleno en la medida en que trata de participar de la gloria de la ciudad de Dios hasta el aborrecimiento de sí en aquello que nos aparta de dicha gloria (no equiparándose esta ciudad necesariamente con la Iglesia como institución, sino como comunidad de los santos). El pecado nos aparta de nuestro fin, nos tiraniza, nos esclaviza, nos relega a la ciudad terrena que busca la gloria de sí mismo hasta el desprecio de Dios; nos desintegra por el amor desordenado de sí. Sólo el amor puede integrarnos. La gracia es esa vida divina que emana de la amistad con Cristo, el mejor amigo que puede amarnos de la mejor manera al conocernos desde antes de ser concebidos y que es fiel a su promesa de plenitud.

Santo Tomás propondrá una vuelta a la integración por medio de la gracia divina en colaboración con las virtudes, apoyándose en conceptos aristotélicos que le conducen a su naturaleza teleológica. Así, para realizar sus tendencias, el hombre ha de poder conservar su existencia y desarrollarla en su especificidad: lo que implica poder defender su derecho a la vida; su derecho a formar una familia por su tendencia a la procreación; y su derecho a asociarse, a tener un margen de participación cívica y unas condiciones sociales mínimas relacionadas con esta naturaleza en la que se fundamentan una serie de leyes naturales garantía del desarrollo de su especificidad y, por tanto, de su plenitud. El concepto de ley natural se desarrolla en el derecho romano en diálogo con los estoicos, y tiene su justificación teológica en la afirmación de San Pablo:

“Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abrahán, herederos según la promesa.” (Ga 3, 26-29)

A todos alcanza potencialmente la promesa de plenitud con independencia de su condición. No es una promesa desligada de la razón en Santo Tomás, sino en la que se incluye el desarrollo del derecho conforme a la naturaleza humana; la formulación de la ley incluye así nuestra dimensión social. El desarrollo de la ciudad de Dios no se separa estrictamente del desarrollo de la ciudad del mundo, sino que este último recibe su sentido del primero, mientras que en San Agustín ambos son abordados desde una acepción más espiritual y separada.

Con la escisión cismática de la Cristiandad, la modernidad propondrá otros modelos de sentido o plenitud según los paradigmas desde los cuales desarrolló el pensamiento ético sobre la acción

humana. Los racionalistas se basaban más en un paradigma matemático, centrando la búsqueda del sentido en la razón o conciencia pura, generalmente desde un dualismo en el que el cuerpo se entiende como máquina o instrumento. Mientras que los empiristas asumían el paradigma de las ciencias naturales; encontrando en las sensaciones o percepciones la base de un sentido generalmente utilitarista, de máximo beneficio para el máximo número de personas, quizás con el mínimo esfuerzo o ahorro energético sostenible con ausencia de sufrimiento. Sucede así de manera similar a como surgieron las escuelas socráticas menores. En ellas, el macrorrelato de la polis devino inaccesible; en la modernidad, el macrorrelato religioso devino injustificable en tanto que dividido, eran necesarios nuevos paradigmas para abordar cuestiones metafísicas como las de la naturaleza humana y su destino.

Pero racionalismo y empirismo, con sus paradigmas matemático y naturalista respectivamente, angostaban el ámbito de la libertad de diferentes maneras, la desproveían de sentido o lo reducían despreciando el sentido de otros dinamismos humanos. Esto conducirá a la reivindicación de la libertad por la libertad en el postmodernismo, en sus diferentes acepciones nihilistas o existencialistas. La libertad como fin, pero la libertad *de* más que la libertad *para* obviará los límites de la naturaleza y, con ello, de la moralidad en la posmodernidad, incluidos los límites de la propia vida que son los que posibilitan el ejercicio de la libertad. En la postmodernidad, el sentido lo otorga la voluntad de poder del superhombre de Nietzsche, que se realiza mediante la creatividad nihilista, sin ningún valor asignado que le limite; o la construcción de la propia condición humana en el existencialismo de Sartre, donde el hombre no nace sino que se hace. Simone de Beauvoir, su pareja, adoptará esta expresión para la mujer y el desarrollo de su feminismo en *El segundo sexo* a mediados del siglo XX. La promesa de plenitud dependía de lo que tú querías o de cómo tú te percibías y podías desplegar esa percepción.

Ahora bien, ¿puedo realizarme plenamente sin tener en cuenta aquello desde y hacia lo que actúo cuando actúo? La definición de Hume del yo como haz de percepciones devendría aquí en haz de acciones, pero ¿tiene sentido hablar de una acción responsable sin sujeto previo a la acción del que procedería dicha acción y que, por ende, puede recibir la autoría de la acción? ¿puede la acción violentar en algún sentido a este sujeto y ser ilícita la acción porque deshumaniza la realidad personal previa a la acción o el sentido de su desarrollo vocacional? Si la respuesta es negativa, estarían justificadas las operaciones quirúrgicas que transforman el cuerpo más allá de una justificación terapéutica de la modificación, para que el sujeto pueda definirse con más propiedad con independencia de su realidad biológica asumiendo, por ejemplo, la identidad de otra especie animal. Si la respuesta es afirmativa en algún caso, y se reconocen consecuencias desintegradoras en las alteraciones de los umbrales de percepción o en la variación de nuestro cuerpo con afectación de la percepción de sí, de la identidad y de nuestra adaptabilidad humanizadora al mundo que nos rodea; la hibridación del ser humano con otras especies o con la tecnología, la experimentación relacionada con estos dos aspectos sea o no consentida, debería estar regulada con vistas al progreso humanizador de la sociedad; a su comprensión como fin en sí y no como instrumento en su conjunto; a su plenitud. La pregunta no es baladí y la respuesta nos dirige hacia escenarios sociales muy distintos.

La respuesta del sentido es muy distinta según se parta de un enfoque dualista de la persona, monista o hilemorfista. Desde una reinterpretación personalista del hilemorfismo, el sentido no está separado de la integración de los dinamismos humanos, su plenitud implica el desarrollo biográfico de los mismos hacia sus objetivos específicamente humanos (verdad/conocimiento, bondad/bien, belleza/amor/reconocimiento), y su repercusión en los tres niveles -corporal, psíquico y espiritual-. El cuerpo aquí tiene algo que decir sobre la persona; la persona se muestra desde una idiosincrasia psíquica donde se encuentran o desencuentran sus intenciones, voliciones y percepciones de sí con su realidad biológica hormonal, cerebral, cromosómica; su espiritualidad tiene la capacidad de salir de sí para, conociendo al otro y a lo otro, conocerse a sí mismo y saber sacar lo mejor de sí de manera integrada, plena, armónica, unitaria conforme a la armonía originaria entre su vida biológica, psíquica, y espiritual pero según cada etapa biográfica. Es cierto que desde los inicios del desarrollo humano experimentamos la falta de armonía interior entre lo que sentimos y lo que queremos, y que cada etapa supone reajustes en esta integración. Aún así, dar sentido a esta carencia constituye el proyecto vital que nos hace más humanos, donde hacerlo sin contar con nuestra humanidad biológico-sensitivo-intelectivo o espiritual- restaría sentido personal, y así específico, al carácter biográfico de nuestro proyecto; restaría plenitud a alguna de estas dimensiones de la persona humana. Una plenitud que *de facto* descubrimos que no se puede producir en la soledad, como desarrollaremos en el segundo bloque.

3.3. Persona y dignidad desde la norma personalista²⁵.

Ya quedaron indicados los caracteres más relevantes del concepto de persona en el apartado del tema anterior sobre las nociones del yo en relación a la máquina y el animal, e indicada su relación con la dignidad humana. No obstante, cabe ahora indicar la génesis terminológica del concepto de persona, así como el alcance intensivo del término dignidad. Cuando el emperador Carlos V consulta a Francisco de Vitoria acerca de la legitimidad del uso de las tierras del nuevo mundo y de los modos legítimos de conversión a la religión²⁶, no realiza meramente una consulta legal, sino principalmente teológico-antropológica. En su imperio, se entendía que el orden de las relaciones humanas, políticas, comerciales, ha de ser un orden trascendente y corresponsable, no en torno a lo que se puede técnica, legal o políticamente, sino en torno a lo que se debe por respeto al sentido de lo creado presente en la acción originaria del Creador. Y, con ello, se indica un orden en torno a la dignidad de los indios, que tuvieron señorío de aquellas tierras antes de la llegada de Cristóbal Colón, que son fines en sí como dirá Kant más tarde y con independencia de la religión; amado y amable por sí misma, y no por servicio a otra realidad impersonal de carácter inferior, en términos más personalistas. Este orden todavía se reclama en nuestras sociedades occidentales con mayor o

²⁵ Vera, R. (2005). *Relaciones alma-cuerpo: en la persona humana como solución al problema bioético de la muerte cerebral en Josef Seifert*. FUE.

²⁶ Vitoria, F. de (1998). *Sobre el poder civil; Sobre los indios; Sobre el derecho de la guerra*. Tecnos.

Cordero, J. (2000). Libertad y formas de gobierno. Aportación de Francisco de Vitoria. En Luis Méndez (coord.), *Ética y Sociología. Estudios en memoria del profesor José Todolí*. Servicio de Publicaciones de la UCM-San Esteban. Pp. 275-304.

menor propiedad cuando se pretende justificar la prioridad de los derechos fundamentales de los ciudadanos frente a la voluntad de los gobernantes, aunque sean elegidos por mayoría.

El concepto de persona que está a la base de la justificación de estos derechos fundamentales, se forjó en el entramado de la discusión teológica en torno a la Trinidad en los primeros siglos de la cristiandad; acerca de la naturaleza de las tres personas divinas. Ya en los primeros concilios imperaba la necesidad de entender la fe con la ayuda también de la razón. Ante las herejías monofisita y nestoriana, había que explicar por qué la afirmación de Jesús como Hijo del hombre era real sin perder en nada su divinidad, o cómo se podía hablar de un solo Dios compuesto por tres personas, esto es, trino. En este marco conciliar, la antigua dramaturgia griega ofrecía un elemento desde el que los primeros padres de la Iglesia pudieron acercarse discursivamente a la realidad en la que creían: la máscara a modo de casco o *prósopon* que se empleaba en las funciones teatrales. Esta máscara hacía resonar (*per-sonare*) la voz del actor ante el resto de los presentes, y con ella significaba su función en el escenario de la vida representada. Más adelante, con la regulación del derecho a partir de Justiniano I y su *Corpus Iuris Civilis*, se reconoce una naturaleza libre en todos los seres humanos, incluidos los esclavos, aunque no una libertad legal o civil, diferenciando libertad ontológica de libertad legal. Cristianismo, persona, y derecho occidental son conceptos cuyo desarrollo no podemos deslindar si pretendemos delimitar, definir o explicar el pensamiento occidental.

El hombre se ha definido tradicionalmente en occidente principalmente desde su unicidad y, al mismo tiempo, espiritualidad en su intencionalidad no meramente contextual, en su proyección biográfica hacia lo que no ve pero sí concibe, desde una capacidad de compromiso más allá de su estado psíquico, desde su racionalidad no única ni meramente formal mecánica o práctica utilitarista. En base a esta distinción sustancial respecto del resto de seres vivos e incluso de la máquina inteligente, ha encontrado la fundamentación de un valor perfectivo (que es mejor tener que no tener) al que ha dado en llamar dignidad de la persona humana. Pero no siempre ha quedado claro el momento de aparición o desaparición de este valor en el ser humano. Desde una visión materialista o dualista, la dignidad puede deslindarse en función de la presencia o no de actividad cerebral, o de su capacidad de expresión de su racionalidad, como en el actualismo. Y, sin embargo, no solemos considerar igual la acción de destruir un ordenador y su capacidad de desarrollar IAG apagado o no, que la de destruir el cuerpo de un ser humano con presencia o ausencia de actividad cerebral, ni siquiera de un cuerpo cadavérico.

La vida humana se nos presenta con una singularidad específica respecto del resto de seres vivos, así lo muestra Seifert, al que recurriremos para describir esta singularidad. En plantas, animales y hombres se suceden procesos vitales en las células particulares o en el organismo como un todo. Dependiendo de la complejidad biológica del ser, se dice de él que tiene vida biológica cuando se dan aquellos procesos o tan sólo en el caso de la supervivencia del organismo como un todo (como sucede en el hombre y en las plantas y animales multicelulares). Las funciones vegetativas, expresión de la presencia de vida biológica en el ser vivo, siguen funcionando. Pero ¿cuáles son estas funciones? El crecimiento, la regeneración, propagación, adaptación, nutrición, etc. no implican, como está verificado empíricamente en varios casos clínicos²⁷, la pervivencia de la vida biológica

²⁷ Seifert, J. (1997). *What is Life?* Rodopi, pp. 39-43.

como autónoma. Hay máquinas que podrían mantener estos procesos sin vida biológica autónoma, de manera artificial (como en el caso de un embarazo llevado a término en una persona con muerte cerebral total²⁸). La vida es, según este autor, *entelequia*, en tanto que alma o principio de movimiento, principio que es la vida misma y que da lugar a todas esas actividades vitales: movimiento, regeneración, pero también a actividades más bien receptivas como el conocer. Una entelequia que es la base del *siendo, la causa del estar viviendo y siendo de un organismo*²⁹, la fuente de los fenómenos mencionados que atribuimos a la vida. Una entelequia que, efectivamente es activa y se orienta hacia su propia formación y realización. Ahora bien, hay tres tipos de *psyché* o entelequias en este sentido: la nutritiva, la sensitiva y la espiritual. El alma meramente nutritiva, como ya indicábamos, tiene más bien un carácter de divisibilidad frente a la unicidad de la vida presente en los organismos animales y humanos. Aún así, es distinta del cuerpo que informa, pero está mucho más unida a él que en el caso de un animal, y en grado incomparable respecto de la unidad de vida espiritual-sensitiva-vegetativa que se da en el hombre. El alma (sea vegetativa, sensitiva o espiritual) está viva, en movimiento, por esencia, mientras que el cuerpo no. Otra diferencia entre vida biológica vegetativa, sensitiva y espiritual es que esta última se nos da de manera directa a la conciencia desde la interioridad de nuestro ser sujeto, mientras que las otras dos se pueden registrar con más precisión desde fuera. No somos habitualmente conscientes de que estamos digiriendo nuestra vida biológica, pero sí de que nuestro yo piensa y existe. El hombre y el animal, se diferencian asimismo de las plantas en su capacidad de sentir, en su vida sensitiva: percepciones, impulsos, instintos, sensaciones aportan una nueva dimensión de vida no presente en los seres vegetales. Pero la vida espiritual correspondería exclusivamente, dentro del planeta Tierra, al hombre; y se expresaría en su conocimiento, su lenguaje, la moralidad, la religión, etc. que encontrarían la explicación a su expresión en aquel tipo de vida. Por último, se dice vida humana de la unión entre cuerpo y alma, por lo cual la muerte sería la separación. Una vez expuestos los sentidos en los que se habla de vida en J. Seifert, podemos cuestionarnos las siguientes preguntas: ¿concurren tres tipos de alma en el hombre? ¿tres tipos de vida no-material? El autor que referimos para esta reflexión asienta las bases de la unicidad de estos procesos en la persona. Ella es la que vive los dolores corporales, la que siente y la que entiende. Pero ¿es el alma vegetativa idéntica al alma intelectual? ¿Es una misma alma humana la que tiene la fuerza de producir todos los procesos fisiológicos, aunque esto suceda inconscientemente? Esta última identidad no me es dada directamente a los sentidos como sucedía con el alma sensitiva, pero sí por medio de argumentos indirectos. La influencia del estado de la vida biológica en la salud psíquico-espiritual, pero, en especial, la influencia de las tensiones psíquico-espirituales en la aparición de ciertas enfermedades biológicas nos hacen pensar en el alma (principio de vida) humana como **portadora de vivencias conscientes y autora de los procesos biológicos** a un mismo tiempo. Al sopesar las diferencias entre el alma-espíritu y el principio de vida biológica en el hombre, tan sólo parece poderse concluir una **unión orgánica muy profunda**. En este sentido, le parece lícito

²⁸ Shewmon, A. (1998). 'Brain-stem death', 'brain death' and death: a critical re-evaluation of the purported equivalence. *Issues in Law & Medicine*, 14/2. P. 137.

²⁹ De aquí que la desaparición de la unidad del organismo como un todo sea indicio suficientemente certero como para declarar una muerte metafísica que jamás será verificable por no ser el alma algo meramente material y, por lo tanto, no mesurable el momento exacto de su separación total del cuerpo. Ahora bien, por su unidad, la ausencia de indicios biológicos, sensitivos o conscientes de vida en el hombre, es el parámetro habitual para certificar la defunción. Mientras que la presencia de alguno de estos indicios, desde la visión unitaria de la vida humana, debería de ser suficiente para certificar la existencia de vida personal en el cuerpo.

al autor mencionado seguir denominando al alma *forma corporis*. La personalidad se muestra en el cuerpo en forma de vida espiritual, e incluso queda registrada en la conectividad cerebral, como ya quedó mencionado con anterioridad. El cuerpo se espiritualiza cuando expresa actos ejercidos gracias a las potencias del espíritu. Pero, siguiendo la argumentación de nuestro autor, no podemos identificar con razones de peso la vida vegetativa con la vida sensitivo-intelectual. De tal manera que amenaza la cuestión de si podemos afirmar que un cuerpo humano en estado vegetativo no sintiente, al menos no conscientemente, sigue albergando un alma espiritual o si se trata solamente de un cuerpo humano cuya única vida es la vegetativa, no considerable como parte componente del conjunto de la vida personal. Para que la vida biológica pueda ser considerada vida biológica del hombre, vida personal, hemos de apelar al ser humano como un todo. Es decir, no ya como algo divisible, sino como vida biológica de la persona humana, como vida biológica de un todo con unidad somáticamente integrada. Se trata de mantener el organismo humano como un todo y no todo el organismo humano (que incluiría el folículo piloso y otras células, por ejemplo, que seguirían vivas horas después de la muerte, pero que no constituirían elementos esenciales a la hora de hablar de la vida biológica en el ser humano). Teniendo en cuenta este dato, y la profunda unión en las relaciones establecidas entre el cuerpo humano y el alma humana en sus diferentes dimensiones – que acontece mediante la unión e interacción entre la vida biológica como un todo y la vida mental humanas-; la presencia de vida biológica del organismo humano como un todo constituye un criterio relevante para confirmar la presencia del espíritu humano. Aunque sean funcionalidad distintas de la vida humana, están demasiado unidas como para fundamentar la muerte metafísica en la solamente aparente desaparición de la vida espiritual en la persona humana que yace, por ejemplo, en estado profundo de coma. De manera similar podría argumentarse ante la manifestación de la vida consciente sin signos de autonomía biológica de la persona, cuando está siendo sostenida por medio de un marcapasos, ventilación, hidratación o alimentación gracias a la maquinaria clínica. Dado el elevado valor ontológico de la persona humana que está en juego, y, por decirlo de algún modo, entre paréntesis, se podría alegar el argumento tutorista, *in dubio pro reo*:

“Incluso cuando, con buenas razones, se pudiese suponer que la muerte cerebral es la muerte personal –lo cual según mi punto de vista no es el caso–, sería demasiado inseguro como para asumir ética y jurídicamente el riesgo donde posiblemente se está asesinando a personas humanas. Por tanto, incluso cuando el criterio de la vida biológica no fuera objetivamente el correcto, estaría moralmente exigido el aplicarlo.”³⁰

El caso de la muerte cerebral total es un caso extremo al que la mayoría de los comités bioético-médicos no dudan en equiparar con la muerte de la persona, si bien se trata de un criterio de muerte cada vez más cuestionado al menos en su relación con la práctica de trasplante de órganos. Otra práctica menos cuestionada es si se podría o no desconectar legítimamente a un paciente con muerte cerebral total (de las tres partes principales del cerebro). La unión entre los tres tipos de vida en el hombre, conllevaría la afirmación de que el cuerpo humano albergaría una persona desde

³⁰ „Selbst wenn man mit guten Gründen annehmen könnte –was m. E. nicht der Fall ist–, dass der Hirntod der ‚personale Tod‘ ist, so wäre dies zu unsicher, um ethisch und rechtlich das Risiko zu vertreten, womöglich menschliche Personen zu ermorden. Selbst wenn also das Kriterium des biologischen Lebens objektiv nicht das richtige wäre, wäre es doch ethisch geboten, es anzuwenden.“ (J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem* (1989²), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, p. 254). Traducción propia.

el comienzo de la vida biológica en él hasta el final de la misma; desde su concepción hasta la desaparición de la vida biológica del organismo humano como un todo³¹ -es decir, no si hay indicios de vida consciente y no se puede sostener su vida biológica más que artificialmente-. El carácter único que la materia adquiere a través del alma humana y, por consiguiente, el valor ontológico de la persona, pueden seguir estando presentes en seres humanos limitados cognitivamente o biológicamente, y no sería ni mayor ni menor en tanto que ontológicamente personas, en tanto que un todo que designa a un tipo de ser viviente con vida intelectual. Ahora bien, la identidad de la realidad humana y su valor no se definen únicamente desde su vida biológica, sensitiva y espiritual, sino que se muestra irreplicable también por sus actos, y de estos puede derivar un valor o dignidad distinta, que sí puede variar. A estos efectos, el autor que nos ha servido de guía para entender el alcance de la unicidad de la persona, J. Seifert, distingue cuatro fuentes u orígenes de la dignidad de la persona humana, la primera de las cuales es claramente ontológica y se conserva en el hombre incluso en el estado de inconsciencia irreversible.

En primer lugar, nos encontramos con la naturaleza esencial del hombre como fuente de la dignidad humana: la entidad de lo que el hombre es como sujeto real de sustancialidad espiritual en el que arraigan las estructuras que le configuran de manera común al resto de seres humanos. El ser persona es, en definitiva, el lugar metafísico de donde brota la importancia que le concede dignidad. La fuente no es, por tanto, meramente la capacidad actual de desenvolverse como ser personal, sino lo que de invariable hay en su ser persona, en tanto que persona, en su vitalidad unificada y común. La dignidad de la persona a este nivel no conoce aumentos ni disminuciones, no puede ser nunca abolida, puesto que no depende del grado de conciencia que se tenga ni del grado de moralidad que adquiera la persona, ni de si es amada o no por alguien. De esta dignidad ontológica se derivan los derechos más fundamentales de la persona como son el derecho a la vida, el derecho a la verdad y a la libertad religiosa, en definitiva, el derecho a la integridad corporal, psíquica y espiritual. La dignidad de la persona se presenta aquí como un valor moralmente relevante tal que, a pesar de no constituir un valor moral, obliga moralmente a respetar adecuadamente a la persona humana tanto con la intención como con nuestro actuar porque, por derecho natural, corresponde a su ser persona el ser tratada de modo tal.

Al mismo tiempo, no se puede entender y captar la esencia de la persona con independencia de la dignidad según su vida consciente, ambas van de la mano. Las *dimensiones* en principio actualizables de la *libertad*, de la *conciencia* y del *pensamiento* se enraízan en el ser sustancial de la persona, en el ser-en-sí y ser-así ontológico del hombre. Pero no es indiferente desde el punto de vista valorativo qué ejercicio se lleve a cabo a partir de estas dimensiones que le permiten intencionar para hacer el bien, buscar la verdad y amar la belleza; que le abren al ser; y que le permiten responder a la realidad ya con los afectos, ya con la voluntad, ya con el intelecto. Nos encontramos así ante la dignidad humana procedente de la actualización consciente del ente personal: la dignidad de la vida consciente que algunos autores incluyen en la ontológica y otros absolutizan para reducir la ontológica a la consciente. Esta fuente, sí admite grados, y así también el valor procedente de ella. De este valor se derivan, según los grados del estado de

³¹ Seifert, 1997, p. 91.

alerta de la conciencia (*Wachheit*), otra serie de derechos: libertad de expresión, libertad de conciencia, elección libre de cónyuge... Estos derechos no serían accesibles a los bebés, fetos o personas en estado irreversible de inconsciencia, tampoco en algunos grados ante un diagnóstico de locura, y de incapacidad para asumir determinadas responsabilidades. Esta dignidad se mantendría en tanto en cuanto pudiesen vivenciar de manera consciente reconociendo las consecuencias de sus actos; procede del estar-alerta y, por ello, admite grados según sea nuestra atención, la intensidad de nuestra vivencia, en definitiva, según vivamos nuestras experiencias más o menos conscientemente. Se trata de un valor ontológico, en cierto sentido, pero distinto del expuesto en la fuente de la dignidad ontológica que partía de lo invariable en el hombre.

En tercer lugar, la moralidad de la persona constituye la tercera fuente de la dignidad humana. La dignidad moral es susceptible de ser perdida debido a que depende enteramente de la libertad de la persona, de su corresponder o no a la llamada moral de los valores en la conquista de sí mismo. De este actuar adecuado de la persona a la exigencia moral de su entorno, de su bondad moral, brota la dignidad humana como valor cualitativo. Admite grados, y un actuar inmoral puede deslegitimar a la persona para el ejercicio de ciertos derechos humanos como el de la libertad de movimientos, la educación de los propios hijos, e igualmente hacerse merecedor de recibir otra serie de condenas. Del actuar moralmente correcto se deriva, en cambio, el derecho a ser reconocido, respetado, el derecho a tener una reputación.

Una última fuente es reseñable como fundamento de la dignidad humana, a saber; el ser amado, el ser reconocido por los demás, el recibir un puesto de autoridad y, con él, derechos especiales según, por ejemplo, el cargo civil que se desempeñe. Esta fuente proviene de un don, del regalo que supone el reconocimiento no adquirido directamente por nosotros mismos, aunque, en numerosas ocasiones, requiere de nuestra colaboración libre y es merecido. Se trata, más bien, de lo que los otros hacen de nosotros, de cómo una comunidad nos enriquece, y, desde una visión teísta, de la misión y ayuda que Dios nos concede. Esta dignidad puede perderse debido a la débil plataforma sobre la que se mueve: las relaciones humanas cambian fácilmente de tal modo que en un día podemos descender del estado del que gozábamos el día anterior. Y, con el estado desaparecería, al menos en parte, la dignidad adquirida a través de él (la dignidad de un gobernante, la dignidad de ser amado por los padres que pueden sufrir un accidente mortal, etc.). La dignidad social puede tener vigencia también en pacientes inconscientes o en individuos con comportamientos psicóticos o maquiavélicos; admite grados y su origen no está enraizado en propiedad o sustancia permanente alguna del hombre, aunque le sea esencial para su desarrollo personalizador. Este tipo de dignidad depende de factores externos a la persona³².

³² No queremos entrar en la discusión que generaría el planteamiento personalista relacionalista de algunos filósofos donde el amor de Dios daría lugar al ente humano. Aquí el amor de Dios estaría siempre presente, por tanto también la cuarta fuente. Es más, el ser estaría enraizado en la cuarta fuente. Los autores tradicionalmente considerados como realistas mantienen una concepción más independiente de los seres en su relación con Dios, si bien los creyentes admitirían que la cuarta fuente no desaparecería nunca totalmente en esta vida terrena debido al amor eterno de Dios con respecto a sus criaturas. Pero que el Amor fuese la causa primera del origen del Universo no significaría que la sustancia creada no pueda subsistir en sí misma una vez creada. Tampoco significa que deje de ser amada, pero no con una dependencia ontológica tal. Ver Seifert, J. (1997). El concepto de persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos. *XVII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra: El primado de la persona en la moral contemporánea*. Pamplona, pp. 33-61.

No se ofrece aquí un análisis exhaustivo de estas fuentes de la dignidad humana ni del valor que aportan, sino de entender el lugar de la dignidad ligada principalmente con el concepto de persona; a saber, la primera que Seifert (1997) consideraba y que aquí ha quedado expuesta. La dignidad ontológica permanece siempre en los pacientes que sufren una pérdida de conciencia, una caída a nivel moral o social.

“Como vida y vida humana, este valor llamado ‘dignidad’ es un fenómeno último e irreducible que no puede ser definido si hablamos con propiedad, sino que tan sólo puede ser desplegado y traído a evidencia.”³³

Debido a este valor preeminente de la persona, se puede restablecer el puente de la falacia naturalista denunciada por Hume que impedía unir ser y deber. El ser de la persona reclama un trato a su altura, un trato personal que potencie su dignidad en las cuatro acepciones de manera integrada en la puesta en escena de la actualización de sus dinamismos. Esta puesta en escena se produce más significativamente en términos biográficos en las relaciones interpersonales más cercanas, de manera que tiene sentido -como ahondaremos en el segundo bloque de la asignatura- formular la norma personalista que va más allá del respeto para designar ese trato personal adecuado, y que afirma:

“la persona es un bien respecto del cual solo el amor constituye la acción apropiada y válida”
"Lo que entra en juego es la actitud correcta respecto de la persona, en el contexto del placer sexual. (...) el placer es, por su naturaleza, subjetivo, solo gracias al amor puede ser ordenado interiormente y elevado al nivel de la persona." (Wojtyla, 2012⁴, 52 y 43)³⁴

3.4. Dimensión social y cultural de la persona.

[Modelos de sociedad y de relaciones interpersonales estables.]

A nuestra realidad dada, que habitualmente se ha dado en llamar naturaleza humana, se le unen nuestros actos y los de otros a nuestro alrededor para entender quién soy. Mi identidad me viene dada históricamente, a través de lo que recibo y de lo que hago con aquello que recibo. Recibo también una ubicación espacio-temporal contingente. Dispongo de un tiempo limitado para hacerme a mí mismo desde un lugar y época determinados, desde una cultura, desde los valores que otros han cultivado en ese lugar. El hombre está hecho de una segunda naturaleza cultural, como se le ha dado en calificar por parte de la antropología social funcionalista; desde una sociedad, desde unos hechos históricos y personales, y desde unas relaciones. No me doy el apellido, ni el lugar de nacimiento, ni el color del pelo o de la piel, pero todo ello habla de mí, dice algo sobre quién y cómo soy. Tampoco es indiferente saber qué relaciones, hechos, costumbres, tendencias, configuran la identidad de un pueblo, región o continente para saber cuáles de mis acciones van a ser comprendidas desde un significado, relevancia, o interpretación.

Desde los descubrimientos en Kenia de hace más de 3 millones de años, los ancestros del hombre han desarrollado una *techné*, y, en torno a ella, una sociedad. Siguiendo los rasgos del hombre

³³ “As life, and human life, this value called ‘dignity’ is an ultimate and irreducible phenomenon which cannot be defined properly speaking but can only be unfolded and brought to evidence.” P. 98. Traducción propia.

³⁴ Amor y responsabilidad. Palabra.

señalados por Sánchez Palencia en sus apuntes³⁵, el *homo sapiens* tiene una capacidad comunicativa que le ayuda a alcanzar una vida lograda en tanto que *homo viator*, siempre en construcción, siempre en interacción con el mundo circundante propio del *homo socialis* que establece así un nosotros necesario para su desarrollo óptimo dentro de un espacio y un tiempo determinados, pues es un ser biográfico, cultural y social, un *homo historicus* que es o no recordado en función de su *faber*, de su hacer, construir, transformar. Un *homo* que es también *ludens*, que crea una superestructura de valores a través del ocio vivido de muy diferentes maneras; y que busca el sentido de esa creación desde su ser también *homo religiosus*, buscando respuestas más allá de su *faber*, de su *ludens*, de la razón o de la *socialis*. Es un ser cultural, biográfico, relacional, pero trasciende estas relaciones, los valores predominantes y su espacio-temporalidad para cuestionarse acerca de su validez. Pero las trasciende buscando volver a ellas con más sentido, no se desliga de esta segunda naturaleza, ni puede modificarla por completo sin perder algo de sí mismo, la necesita para comprenderse, aceptarse, valorarse. El hombre es biografía dada y adquirida, sí mismo y nosotros, temperamento y carácter, y todo esto constituye su identidad o su falta de la misma. Respetar la importancia de cada uno de estos elementos, contribuye al respeto de sí mismo y a la construcción de una identidad más plena. Si falta el sí mismo o el nosotros, la persona se diluye o se muere de inanición, no se personaliza de manera armónica.

Cuando la falta del nosotros está presente en la mayor parte de las realidades circundantes, la sociedad resultante es de corte individualista. Cuando el sí mismo se diluye a servicio del nosotros de manera sistemática, supeditando el valor de la persona como fin en sí a ser fin para el conjunto social, entonces se deriva en una sociedad colectivista.

[Así, podemos definir el individualismo como aquel modelo de sociedad en el cual prima la autonomía del sujeto, su capacidad de ponerse fines a sí mismo. El otro se entiende estructuralmente como límite de dicha autonomía; es percibido como fin en tanto que límite, y como medio en tanto que relacionado con el desarrollo de mi autonomía, como muestra el documental *La teoría sueca del amor* (Gandini, E. -director-, 2015). El fin soy primeramente yo.

Por el contrario, en el modelo social colectivista prima la prosperidad del conjunto. Lo humanamente valioso se mide en función del grupo social, en función de lo beneficioso no sólo para el particular, sino primeramente beneficioso para el grupo, más allá de la pertenencia familiar. La persona entiende aquí su valor desde su contribución al grupo principalmente por medio de la praxis. Lo otro tiene la preeminencia frente a lo propio, frente a la propiedad privada; lo propio sería medio para el desarrollo del engranaje social más amplio. El fin aquí es primeramente el otro distinto de sí pero no en su individualidad, sino en tanto que conjunto social o estatal de otros.

Mientras que para el comunitarismo, las relaciones interpersonales fuera del ámbito familiar se establecen a partir del reconocimiento del valor propio y ajeno como un don recibido que no debe de estar sujeto a la dinámica del uso y desuso. La persona se concibe como un fin en sí, pero no como el único fin o predominante en la toma de decisiones; por entenderse como un fin que se desarrolla y desarrolla el ser fin en sí de otros en la interacción social con ellos en tanto que valiosos por sí mismos y no sólo para mí, llamados a una promoción y no sólo a un respeto de los límites. Mi valor, el del otro, y el desarrollo de ambos están unidos por la dimensión social de la condición humana. Pero esta unión puede tener lugar de manera más o menos profunda. Así, según sea el tipo de valores compartidos, distinguimos entre relaciones interpersonales de índole social o íntimo.

³⁵ Se trata de los apuntes del curso 2023-2024 empleados por este profesor para impartir la asignatura que lleva el mismo nombre que el presente manual. Ver también del mismo autor (2010) *Lecciones de Antropología*. Universidad Francisco de Vitoria.

Mientras que en la convivencia compartimos un espacio pero no necesariamente nuestra interioridad; en la comunidad social las relaciones se construyen sobre cierta instrumentalidad; las comunidades entre iguales y las familiares comparten una interioridad e incondicionalidad que exceden a la susodicha instrumentalidad. Aristóteles consideraba que la amistad se establece sobre la base de una igualdad³⁶. Esta relación entre iguales queda también superada por la verticalidad de las relaciones entre padres e hijos, el apego afectivo que desarrolla esta verticalidad es propio de la relación familiar. Un apego denostado tanto por la cosmovisión colectivista como por la individualista, pero que constituye la base biográfica propia del desarrollo gradualmente consciente de nuestras estructuras.

Así, la estructura familiar puede quedar definida desde su correspondencia antropológica o sociológica respecto de una serie de relaciones interpersonales que dan lugar al reconocimiento filiar y parental. De modo que puede considerarse intacta en la medida en que se corresponda con los miembros necesarios para responder a la pregunta acerca de la responsabilidad de la existencia de los hijos, así como de su identidad recibida. Sin la verticalidad de la relación que se establece con la aparición de los hijos, esto es, sin la existencia de los hijos dentro de ese ámbito de relaciones verticales, antropológicamente no podría hablarse de estructura familiar, sí de una marital, conyugal o matrimonial. Sociológicamente, esta estructura puede considerarse intacta en tanto que no alterada en su origen biográfico (a partir de la estructura en la que el hijo fuese recibido en sociedad, esto es, desde su nacimiento). Las consideraciones antropológicas y sociológicas pueden o no coincidir según los modelos antropológicos de los que se parta para explicar la realidad de la condición humana. Pero coinciden en señalar alteraciones funcionales del modelo parental: más allá de las posibles alteraciones antropológicas o sociológicas que puedan afectar a la estructura familiar, el modo de vivir la verticalidad de la relación intrafamiliar puede generar problemas funcionales que afectan al desarrollo de los hijos. Estas alteraciones por exceso o defecto de intervención en el desarrollo de los hijos pueden derivar en alteraciones estructurales y a la inversa, pero no necesariamente. Algunos ejemplos de modelos familiares disfuncionales son: el autoritarista; el que maltrata física o emocionalmente; el que se excede por sobreprotección; el permisivista; el indiferente; el negligente; el democrático; el tolerante; o el equilibrado. La identificación de una de estas conductas en el modelo de relación parental no significa necesariamente la generación de problemas funcionales, sería la sistematicidad de su repetición la que estaría más asociada con la aparición de consecuencias negativas. No obstante, dado que la conducta supone una bidireccionalidad (una respuesta en el hijo), es necesario tener en cuenta también la idiosincrasia propia del hijo, así como sus relaciones interpersonales fuera del ámbito familiar, para poder hacer una evaluación de la responsabilidad de las figuras parentales en la aparición de dichas consecuencias. En cualquier caso, tanto las alteraciones estructurales como los modelos parentales disfuncionales condicionan, pero no determinan, la aparición de consecuencias no deseadas ni deseables. El ejemplo de Guénard (Gedisa: 2002) descrito en su libro *Más fuerte que el odio* puede ayudar a entender esta distinción entre condicionamiento e indeterminación de la conducta del hijo.

Pero la estructura familiar no es la única que puede producir los efectos de los modelos descritos, o el efecto Pigmalión decisivo que está a la base de aquellos efectos. En las diferentes relaciones interpersonales, se pueden producir las causas y consecuencias asociadas a esos modelos, y este efecto Pigmalión o fenómeno por el cual las expectativas y las creencias que posee una persona sobre otra, influyen directamente en las conductas, en el rendimiento y en los resultados de esta

³⁶ (1985) *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*. Gredos. Libro VIII. Pp. 322-351.

otra, bien sea de manera positiva, produciendo un alto rendimiento, o, por el contrario, afectando de manera negativa sobre el mismo, saliendo así perjudicado.]

Actividades

Presentaciones individuales o trabajos grupales establecidos para cada grado.

Anexo terminológico

Persona: Boecio definirá este concepto como sustancia individual de naturaleza racional, indicando que en su ser se encuentra un movimiento hacia el desarrollo de la actividad intelectual. Según esta definición, con independencia del ejercicio de la actividad intelectual, mientras haya movimiento humano, aunque sea únicamente biológico, habrá persona, aunque lo específico del carácter personal se manifieste en la actividad racional. Otros autores han indicado que esta racionalidad o carácter personal se transfiere también a su aspecto emocional, corporal, psíquico. Así, en su unidad, la persona abarca una inteligibilidad interna más trascendente, valiosa y digna que unidades vitales no humanas, aunque accidentalmente aquella no pueda desarrollar su inteligencia.

Humanismo: movimiento filosófico y socio-cultural situado en los comienzos de la modernidad que sitúa al hombre en el centro de la reflexión como norma y fin de su acción individual y social. De tal manera que su acción y el derecho quedan justificados cuando se guían por la razón, la experiencia y la potenciación de los dinamismos o capacidades del ser humano. Desde esta perspectiva, la acción y la reflexión humanas adquieren su sentido en la medida en que ponen al ser humano en el centro, potenciando el despliegue de su desarrollo.

Transhumanismo: paradigma de pensamiento según el cual la condición humana de por sí deficitaria debe ser mejorada aumentando sus capacidades en aras al progreso por medio de la tecnología y, en especial, la bioingeniería. Razones terapéuticas pueden justificar acciones transhumanistas, pero la consideración de una condición humana deficitaria de por sí que sólo encuentra su sentido en la mejora por medio de la hibridación tecnológica reduce la cuestión de la trascendencia del ser humano a la inmanencia del mundo tecnológico. Por lo que, en una versión exacerbada del transhumanismo, el hombre debería de poner su capacidad de trascendencia al servicio primordialmente de la inmanencia tecnológica: sólo la tecnología y la bioingeniería podrían dar respuesta al deseo de inmortalidad y ausencia de sufrimiento. De modo que tenemos que poner nuestros esfuerzos sociales y personales en esta dirección como fin último de nuestra existencia.

Posthumanismo: corriente de pensamiento que postula la superación de la humanidad en una superhumanidad que suplante la condición humana como resultado de un proceso de desarrollo tecnocientífico, quedando modificada como especie. La persona deja de estar en el centro de la reflexión y es sustituida por el progreso técnico humanoide como fin al que ha de servir. Esta perspectiva deja de lado el valor de la integración de los deseos en la condición humana dada su limitación particular e irrepetible, valiosa en sí misma, etc.; así como los efectos de los aumentos de umbrales de percepción; o la reducción de su libertad interior en su dependencia tecnológica.

Recursos bibliográficos

1. Escuela para educadores (15 de septiembre, 2015). *Efecto Pigmalión o profecía autocumplida* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=XwMWSUJKHYQ>
2. Muñoz Mera, A., & Barrios Fernández, S. (2019). Problemas en la integración sensorial en niños huérfanos, institucionalizados y adoptados: Una revisión exploratoria. *Revista Chilena De Terapia Ocupacional*, 19(2), 95–104. <https://doi.org/10.5354/0719-5346.2019.54275>
3. Vargas Aldecoa, T., Polaino-Lorente, A. (1996). *La familia del deficiente mental. Un estudio del apego afectivo*. Pirámide.
4. <http://www.familystructurestudies.com/es/outcomes/>
5. Pliego Carrasco, F. (2017). *Estructuras de familias y bienestar de niños y adultos. El debate cultural del siglo XXI en 16 países democráticos*. Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Sociales. <https://www.familyobservatory.org/Publicaciones/Fernando%20Pliego,%20Estructuras%20de%20Familia%202018-01.pdf>

Informe en base a: 589 publicaciones académicas y oficiales; representativas sobre encuestas de 800 casos o más en cada una o según datos de tipo censal; entre 1995 y 2016.