



naturaleza  
y libertad  
revista de filosofía

Para la publicación de este número se ha contado con la ayuda  
financiera de las siguientes instituciones:  
**Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia  
de la Universidad de Sevilla**  
**Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea. Madrid**

EL AJUSTE FINO DE LA NATURALEZA.  
REPLANTEAMIENTOS CONTEMPORÁNEOS DE LA  
TEOLOGÍA NATURAL

Número Monográfico de  
NATURALEZA Y LIBERTAD  
Revista de estudios interdisciplinarios

Número 5

Málaga, 2015

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://grupo.us.es/naturalezayl>

## Naturaleza y Libertad

Revista de estudios interdisciplinarios

---

Número 5 ISSN: 2254-96682014

---

**Directores:** Juan Arana, Universidad de Sevilla; Juan José Padial, Universidad de Málaga; Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.

**Secretario:** Miguel Palomo, Universidad de Sevilla

**Consejo de Redacción:** Jesús Fernández Muñoz, Universidad de Sevilla; José Luis González Quirós, Universidad Juan Carlos I, Madrid; Francisco Soler, Universität Dortmund / Universidad de Sevilla; Pedro Jesús Teruel, Universidad de Valencia; Héctor Velázquez, Universidad Panamericana, México.

**Consejo Editorial:** Mariano Álvarez, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas; Allan Franklin, University of Colorado; Michael Heller, Universidad Pontificia de Cracovia; Manfred Stöcker, Universität Bremen; William Stoeger, University of Arizona.

**Consejo Asesor:** Rafael Andrés Alemañ Berenguer, Universidad de Alicante; Juan Ramón Álvarez, Universidad de León; Avelina Cecilia Lafuente, Universidad de Sevilla; Luciano Espinosa, Universidad de Salamanca; Miguel Espinoza, Université de Strasbourg; Juan A. García González, Universidad de Málaga; José Manuel Giménez Amaya, Universidad de Navarra; Karim Gherab Martín, Urbana University, Illinois; Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias; Alfredo Marcos, Universidad de Valladolid; María Elvira Martínez, Universidad de la Sabana (Colombia); Marta Mendonça, Universidade Nova de Lisboa; Javier Monserrat, Universidad Autónoma de Madrid; Leopoldo Prieto, Colegio Mayor San Pablo, Madrid; Ana Rioja, Universidad Complutense, Madrid; José Luis González Recio, Universidad Complutense, Madrid; Javier Serrano, TEC Monterrey (México); Hugo Viciano, Université Paris I; Claudia Vanney, Universidad Austral, Buenos Aires; José Domingo Vilaplana, Huelva.

**Redacción y Secretaría:**

Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios. Departamento de Filosofía y Lógica. Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla. Depósito Legal: MA2112-2012

☎ 954.55.77.57 Fax: 954.55.16.78. E-mail: jarana@us.es

© Naturaleza y Libertad. Revista de Filosofía, 2015

## ÍNDICE

### EL AJUSTE FINO DE LA NATURALEZA. REPLANTEAMIENTOS CONTEMPORÁNEOS DE LA TEOLOGÍA NATURAL

Miguel Acosta (U. CEU S. Pablo), <i>Neuroteología. ¿Es hoy la nueva teología natural?</i> .....	11
Javier Hernández-Pacheco (U. Sevilla), <i>Filosofía y ciencia. Propuesta de una solución hermenéutica al problema de su discontinuidad</i> .....	53
Alejandro Llano (U. Navarra), <i>Metafísica de la Creación</i> .....	67
Martín López Corredoira (I. A. Canarias), <i>Ajuste fino: Nueva versión del mito del Dios-relojero para tapar agujeros en el conocimiento científico</i> .....	83
Miguel Palomo (U. Sevilla), <i>¿Necesitamos una teología natural ramificada?</i> .....	95
Francisco Rodríguez Valls (U. Sevilla), <i>¿Por qué no el paradigma teísta? Un diálogo con La mente y el cosmos de Thomas Nagel</i> .....	107
Francisco Soler Gil (U. Sevilla), <i>¿Es el ajuste fino del universo una falacia? Apuntes sobre el debate entre Victor Stenger y Luke Barnes</i> .....	119
José María Valderas (Barcelona), <i>Ajuste fino y origen de la vida</i> .....	133
Héctor Velázquez Fernández (U. Panamericana, México), <i>¿Es el cosmos realmente un objeto?</i> .....	239
Juan Arana (U. Sevilla), <i>De ajustes finos, tapones cognitivos y diferencias ontológicas</i> .....	257

### ESTUDIOS

Rafael Andrés Alemañ Berenguer (U. Alicante), <i>Del equilibrio al proceso: evolución epistemológica de la termodinámica clásica</i> .....	285
Iliá Colón Rodríguez (Madrid), <i>Kant y Darwin. Crisis Metafísica</i> .....	315
José Angel Lombo (U. Santa Cruz, Roma), José Manuel Giménez Amaya (U. Navarra), <i>Cuerpo viviente y cuerpo vivido. Algunas reflexiones desde la antropología filosófica</i> .....	357

### SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

Thomas Nagel, <i>La mente y el cosmos</i> , Biblioteca Nueva, Madrid, 2014 (José Antonio Cabrera Rodríguez).....	389
---	-----

## CUERPO VIVIENTE Y CUERPO VIVIDO.

Algunas reflexiones desde la antropología filosófica<sup>1</sup>

(Living Body and Lived Body.

Some Considerations from Philosophical Anthropology)

José Angel Lombo

Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma)

José Manuel Giménez Amaya

Universidad de Navarra

**Resumen:** Frente el dualismo y al monismo, una visión realista del hombre es necesariamente unitaria, pero no simple o indiferenciada. Ello implica una consideración del cuerpo como integrante de la subjetividad, pero al mismo tiempo la trascendencia del yo respecto a la corporalidad. El cuerpo viviente constituye una unidad internamente articulada en su estructura y dinamismo, y se encuentra abierto a otras realidades corpóreas con las que forma una cierta unidad viviente.

**Palabras clave:** cuerpo, yo, subjetividad, grados de vida.

**Abstract:** In front of dualism and monism, a realistic approach is necessarily unitary, but not simple or without differences. This implies an understanding of body as integrating subjectivity, but at the same time the transcendence of the self as regarding corporality. Living body is a unity, internally articulated in its structure and dynamism, and it is open to other realities, with which it forms a kind of living unity.

**Keywords:** body, self, subjectivity, degrees of life.

**Recibido:** 24/10/2014 **Aprobado:** 18/12/2014.

<sup>1</sup> Los autores agradecen al profesor Sergio Sánchez-Migallón la lectura crítica del manuscrito de este trabajo.

### **1. Introducción**

El desarrollo de la ciencia y la tecnología en el siglo XX e inicios del siglo XXI ofrece cada vez más información acerca del ser humano y de su relación con otros seres. Esta proliferación ha traído consigo, sin embargo, una creciente dificultad para conectar la totalidad de esos conocimientos y, por ello mismo, para controlarlos. La fascinación por la ciencia parece ir hoy de la mano con el desasosiego ante sus posibles aplicaciones. Ya en la primera mitad del siglo pasado, Husserl había llamado la atención sobre la distancia entre la fragmentación de los datos científicos y su significado para la vida humana. Comenzaba así a afirmarse la necesidad de “volver a las cosas mismas” y, con ella, el convencimiento de que una visión realista del hombre debía ser necesariamente unitaria<sup>2</sup>.

Esta fue la inspiración de pensadores como Scheler, Gehlen o Jonas<sup>3</sup>, que se propusieron articular los aspectos biológicos y psicológicos del ser humano de una manera conjunta, haciendo frente así al dualismo característico de la modernidad; si bien puede decirse que este extiende su presencia a toda la historia del pensamiento occidental. Como ha señalado acertadamente John

2 Cfr. E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.

3 Cfr. J.A. Lombo y J.M. Giménez Amaya, *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Pamplona, EUNSA, 2013, pp. 25-27.

Searle, el dualismo aparece constantemente en la historia bajo distintas manifestaciones<sup>4</sup>.

El dualismo proviene, en general, de una visión analítica y unilateral que impide dar cuenta de la experiencia humana en su totalidad, es decir, es incapaz de una comprensión “sintética” de lo humano. En esta línea, Leonardo Polo ha señalado la imposibilidad del método analítico para hacerse cargo del hombre como organismo viviente y, concretamente, de la memoria humana y del tiempo<sup>5</sup>. De aquí que el dualismo haya provocado la reacción que suele llamarse “holismo”, esto es, una visión global que rechaza la compartimentación de lo humano en espacios aislados, más o menos independientes. Más adelante, señalaremos el proceso histórico de esta perspectiva; baste decir ahora que la visión holística comporta también su propio riesgo, a saber, el de una suerte de “monismo” al fundir o confundir dimensiones humanas realmente distintas, disolviendo la complejidad en favor de una comprensión más simple<sup>6</sup>.

Por este motivo, en el seno de una perspectiva antropológica realista, se ha hecho cada vez más patente la necesidad de entender la articulación de las múltiples dimensiones humanas sin perder de vista su integración en la persona. El ser humano, en efecto, es un ser unitario, pero no simple o

4 Cfr. J. Searle, “Why I am not a property dualist”, *Journal of Consciousness Studies*, 9 (2002), pp. 57-64.

5 Cfr. L. Polo, *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 42-62.

6 A modo de ejemplo, esta parece ser la intención de Xavier Zubiri en “*Respectividad de lo real*”, en: *Realitas* 1979 (3-4), pp. 13-43. Ver también: X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.



monolítico. Entre el dualismo y el monismo, la perspectiva realista apunta a reconocer la articulación diferencial de sus múltiples dimensiones, que entran en relación unas con otras de manera “dual”<sup>7</sup>. Por ello, es importante reconocer que el sujeto humano es esencialmente corpóreo y espiritual, sin poder ser definido como simple cuerpo o puro espíritu. El hombre es su cuerpo y es su espíritu; y, al mismo tiempo, no se reduce a ellos, sino que es más que cuerpo y más que espíritu.

No abogamos aquí por una suerte de simetría o equivalencia entre la dimensión corpórea y la dimensión espiritual. La unidad esencial entre ambas se da “a partir de” lo espiritual y “en” lo corpóreo. Desde el punto de vista de la constitución real de una sustancia, la forma precede a la materia como el acto precede a la potencia, sin que ello implique necesariamente una anterioridad cronológica<sup>8</sup>. Ignorar este principio —básico, por otra parte, en la tradición aristotélica— conduce al mecanicismo y, en último término, a diferentes versiones del dualismo.

Ahora bien, en la unidad del ser humano, el cuerpo es inseparable del sujeto, es decir, no podemos hablar del yo humano prescindiendo del cuerpo. Y, de otra parte, la condición corpórea del hombre no lo define de manera suficiente, sino que este la integra en su propia subjetividad, la cual es más completa que la corporalidad y la trasciende.

En la unidad de la persona, en efecto, la dimensión corpórea la determina en el espacio y en el tiempo, pero no lo hace convirtiéndola en un objeto en-

7 Así lo propone, entre otros, Leonardo Polo, cfr. *Antropología Trascendental*, vol. I, Pamplona, EUNSA, 1999, pp. 164-189.

8 Cfr. Aristóteles, *Metafísica* IX 8, 1049 b 4-27.

tre otros objetos, esto es, reduciéndola a una cosa. Más bien sucede lo contrario: el ser humano organiza los elementos materiales de su propia constitución biológica, de tal manera que estos quedan elevados y constituidos como subjetividad<sup>9</sup>. Por este motivo, la propia organicidad del cuerpo humano pone de manifiesto su racionalidad<sup>10</sup>.

De otra parte, al situar al yo en el mundo, la corporalidad lo abre y lo pone en relación con las cosas y con los otros sujetos<sup>11</sup>. Nos referiremos a esta cualidad como “intencionalidad” del cuerpo, esto es, aquella condición por la que el sujeto se encuentra abierto a otras realidades corpóreas en virtud de su propia corporalidad. Esta característica implica que el cuerpo humano se encuentra dispuesto y orientado a funciones que van más allá de su propia organización biológica.

Con esta introducción, pasamos a enunciar las ideas de la presente contribución. En primer lugar, describiremos sucintamente la composición de

9 Siguiendo la tradición aristotélica, Tomás de Aquino sostiene que, en general, la materia “recibe” la forma como sujeto y queda determinada por ella: “*materia enim recipit formam*” (*Summa Theologica*, I, q. 50, a. 2, ad 2). Sin embargo, en el caso del alma humana —que tiene el ser por sí misma y trasciende la materia—, la relación parece invertirse, pues esta “recibe el cuerpo en comunión de su ser, de manera que el ser del alma y del cuerpo es uno solo, el ser humano” (*Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 2 ad 3).

10 Cfr. J.M. Giménez Amaya, “Cuerpo y corporalidad en el hombre. Algunas reflexiones interdisciplinarias”, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina* (2014) (En prensa).

11 A la distinción entre la “determinación” y la “relacionalidad” del cuerpo se ha referido Joseph Ratzinger en el contexto de la teología sacramental (cfr. J. Ratzinger, *Obras Completas*, vol. XI, *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, Madrid, BAC, 2012, pp. 255-256).

materia y forma en las sustancias vivientes, como premisa necesaria para la comprensión del cuerpo humano. A continuación, ya con referencia al hombre, expondremos la relación entre el yo y el cuerpo. Por último, explicaremos que el cuerpo humano, de una parte, determina y sitúa el yo en el espacio y en el tiempo; y, de otra, lo pone en relación con los otros seres corpóreos.

### ***2.1. Materia y forma en los seres vivientes***

Desde muy antiguo —sobre todo en el pensamiento griego— el ser humano se ha planteado el problema de comprender la naturaleza de los seres vivientes, y, más en general, de todos los seres sujetos al cambio. A partir de la experiencia de las transformaciones de las cosas, Aristóteles propuso la distinción entre materia y forma; con ella pretendía explicar que en toda mutación y proceso hay algo que se pierde o adquiere y algo que permanece.

En todo cambio, en efecto, hay un sujeto que adquiere o pierde una propiedad<sup>12</sup>. En general, Aristóteles llamó al sujeto “materia” y a la propiedad “forma”. Dicha materia y dicha forma pueden darse en varios tipos de movimiento. Concretamente, en el movimiento accidental, el sujeto o materia es todo el individuo en su conjunto, y las formas que pierde o adquiere son sus propiedades singulares. De otra parte, en el cambio sustancial, la forma que se pierde o adquiere es la propia sustancialidad del individuo, y la materia es la base o sujeto —de suyo, indeterminado— que puede llegar a ser una sus-

<sup>12</sup> Queda excluida en esta descripción la “creación” como proceso de la nada al ser, en el que precisamente el sujeto está solo al final de la acción y no antes de ella.

tancia. Esa base recibe el nombre de “materia prima”, y la propiedad que le da la sustancialidad es llamada “forma sustancial”<sup>13</sup>.

En los seres vivientes, la forma sustancial es el alma (*psyché, anima*). La particularidad de esta forma es que no simplemente hace ser a la sustancia viviente, sino que le permite realizar operaciones por sí misma. De alguna manera, la forma sustancial de los vivientes es una “superforma” en cuanto excede en su actividad la mera configuración o estructura del individuo. Como dice Leonardo Polo, el cuerpo viviente es “el principio material de una sustancia cuya forma no se agota en informar [...]. La forma sustancial que no solo informa se llama alma...”<sup>14</sup>.

## ***2.2. Cuerpo y sustancia viviente en el hombre***

Considerada la unidad sustancial del ser humano, no es posible referirse al cuerpo o al espíritu con total independencia. Cuando señalo mi propio

13 Conviene no confundir la consideración física de la materia con la que aquí estamos exponiendo, que podemos llamar “metafísica”. La física se ocupa de realidades o partes de la realidad con ciertas propiedades, que en general se dan en unas coordenadas de espacio y tiempo (aunque esto sea menos claro en el caso de la física cuántica). En cambio la metafísica se refiere a la forma y a la materia no como partes o realidades, sino como principios reales constitutivos de esas partes o realidades. De alguna manera, la física determina los elementos que componen las cosas sujetas al cambio y sus propiedades. Esos elementos físicos pueden ser señalados o medidos; pero no tiene sentido pretender señalar o medir la materia o la forma en sentido metafísico (del tipo “esto o aquello es la forma o la materia”; o “la forma o la materia llegan hasta aquí”).

14 L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 2004, p. 303.

cuerpo o el cuerpo de otro, estoy aludiendo a la persona completa, que se manifiesta precisamente en la materialidad: extensión, duración, localización, etc. Con todo, reconocemos que el cuerpo implica una cierta ambigüedad. De una parte, determina la persona en unas coordenadas espacio-temporales; y, de esta manera, puede entenderse como límite o clausura del propio ser respecto a los demás seres. De otra parte, sin embargo, la experiencia humana requiere un contacto material con las cosas, de modo que el cuerpo nos conecta con los otros seres materiales y con todo el universo. Por ello mismo, el cuerpo manifiesta la propia interioridad, permitiendo el acceso de los otros seres racionales a mi propio yo. Esta experiencia compartida se configura de manera social, cultural, histórica, etc.<sup>15</sup>

El cuerpo viviente, por tanto, no es una sustancia material que reciba y soporte la actividad del principio vital. Esta formulación daría una consistencia sustancial al cuerpo —“hipostatizándolo”— al margen de dicho principio, convirtiendo la relación entre ambos en una conexión extrínseca y accidental, que no podría dar cuenta de la experiencia profunda de la unidad<sup>16</sup>. La cuestión no es tanto el carácter material del cuerpo —que le es propio en su condición espacio-temporal—, sino el hecho de que este no sea una realidad

15 Cfr. J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 255: “(...) el cuerpo es también el puente, pues a través del cuerpo nos encontramos unos a otros, a través de él nos comunicamos con la materia común de la creación; gracias a él podemos vernos, sentirnos, estar próximos unos de otros”.

16 En este sentido, por ejemplo, estar enfermo no es saber o sentir que mi cuerpo tiene un carencia, sino sentirme yo mismo como carente. Cfr. J. A. Lombo, “In tribulatione dilatasti mihi’. La scoperta della libertà nella sofferenza”, en: R. Esclanda y F. Russo (ed.), *Homo Patiens’. Prospettive sulla sofferenza umana*, Roma, Armando Editore, 2003, pp. 211-222.

viviente con independencia del todo sustancial. Ciertamente, en cuanto dimensión material del individuo, el cuerpo tiene un dinamismo característico, distinto del alma. Con todo, aunque esos dinamismos sean distintos, ambos concurren a la conservación y al desarrollo de la actividad vital, esto es, son “concausales” en orden a la vida del sujeto en su totalidad. Descubrimos así una cierta ambigüedad en la idea misma de “cuerpo”: en cuanto principio material, su dinamismo es el propio de las realidades físicas; en cuanto formalizado por el alma, ese dinamismo está ordenado y elevado a una actividad superior, que pertenece a la entera sustancia viviente.

En consecuencia, siguiendo a Vicente Arregui y Choza<sup>17</sup>, cabe señalar que el estudio del cuerpo puede realizarse desde dos perspectivas diferentes, que delimitan cuatro ámbitos. Por una parte, la distinción entre interioridad y exterioridad, que se refiere al modo de observar el cuerpo: como cuerpo vivido (interioridad) o como cuerpo sujeto a cambios físicos (exterioridad). Por otra parte, un enfoque objetivo o subjetivo nos lleva a considerar el cuerpo como una realidad distinta al propio sujeto (objetivo), o como el cuerpo propio (subjetivo). Así, se habla simplemente de “cuerpo” para referirse a su dimensión objetiva y de “corporeidad” o “corporalidad” para aludir a su dimensión subjetiva<sup>18</sup>.

17 Cfr. J. Vicente Arregui y J. Choza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 127-128.

18 Husserl señalaba la distinción, en alemán, entre *Körper* y *Leib*, paralela a la ya mencionada en nuestro texto. Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Quinta meditazione*, trad. F. Costa, 4ª Ed., Milano, Bompiani, 2002, pp. 119-121. Scheler volverá a tomar esta misma distinción más tarde: cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di*

Se abren así cuatro campos en que puede estudiarse la corporalidad: la exterioridad objetiva, la exterioridad subjetiva, la interioridad objetiva y la interioridad subjetiva. La exterioridad objetiva corresponde a la geometría, a la física o a la anatomofisiología, mientras que la exterioridad subjetiva es propia de la teoría del arte y, en general, de toda consideración de la presentación o representación del cuerpo (por ejemplo, en el ámbito de la moda). De otra parte, la interioridad objetiva cae bajo el estudio de la metafísica (la persona como distinta de las cosas) y la interioridad subjetiva corresponde a la fenomenología (el análisis de la experiencia del propio cuerpo). En último término, estos enfoques son inseparables, y establecer sus relaciones contribuye en buena medida a una comprensión unitaria del ser humano.

En consecuencia, es oportuno subrayar que el cuerpo es el carácter extenso del propio yo humano, y no es una realidad viviente con independencia de él. Empleando la terminología de Descartes —pero precisamente distanciándonos de él— podemos decir que la *res extensa* y la *res cogitans* son idénticas en tanto que *res*, pero distintas en tanto que principios de dinamismo. En la medida en que el cuerpo está incluido en la realidad del yo, pero tiene un dinamismo propio, constituye la conexión de la subjetividad con la experiencia de los otros y con el mundo material. El hombre accede al mundo no solo “a través de” su cuerpo, sino “desde” él, “siendo” ese cuerpo<sup>19</sup>.

*fondazione di un personalismo etico*, trad. G. Caronello, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996, pp. 477-523.

19 Propiamente, hablamos de “subjetividad”, en el caso del ser humano (y otros seres espirituales), pero no en los animales irracionales. Si asignamos una subjetividad a los animales es de manera solo metafórica, en la medida en que su experiencia carece de la unidad y de la

El cuerpo viviente es el yo en tanto que situado y en relación con otros cuerpos.

### ***2.3. Inseparabilidad del cuerpo y el yo***

En la medida en que el cuerpo no puede existir con independencia del sujeto viviente, su ser consiste en la “materialización” del individuo, es decir, en aquella condición por la que este se hace presente y puede obrar en el espacio y en el tiempo. Por ello, el cuerpo nunca llega a ser puramente “objetivo”, algo así como una cosa entre las cosas, sino que “forma parte de lo que cae del lado del sujeto”<sup>20</sup>.

La unidad entre el cuerpo y el yo tiene al menos dos importantes implicaciones. La primera y más inmediata es que el cuerpo —en cuanto materia viviente— no existe ni obra por sí mismo separado del yo. El yo se manifiesta y permite el acceso de otros a sí a través de su cuerpo. El individuo viviente se manifiesta materialmente en su cuerpo y accede él mismo a las otras realidades a través de él.

La segunda consecuencia es que la relación entre el cuerpo y el yo parece ser de identidad, pero esto sería contradictorio. En efecto, si el yo no fuera más que cuerpo, entonces no tendría subjetividad, sino que sería mera objetividad. Si así fuera, la distancia del yo respecto a su propio cuerpo sería

profundidad suficientes para poder hablar de un “yo”. De otra parte, parece absolutamente impropio hablar de subjetividad en la plantas.

20 W. Luypen, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1967, p. 29, citado por J. Vicente Arregui y J. Choza, *op. cit.*, p. 143.



imposible, y no habría actividad del yo sobre el mundo sino tan solo del mundo sobre el yo. El sujeto humano no sería más que una cosa entre otras cosas.

En consecuencia, la inseparabilidad del cuerpo respecto al yo no implica una total identidad entre ambos. El yo es más que cuerpo.

#### ***2.4. La trascendencia del yo respecto al cuerpo***

Si el yo o el sujeto se manifiesta y obra a través del cuerpo, entonces se encuentra por así decir en un plano distinto a éste, “previo” al cuerpo (en su naturaleza, no en el tiempo). De algún modo, el cuerpo, en su carácter material, es receptor del ser y de la actividad. Esta constatación nos remite precisamente a la idea de “principio vital” o alma, que hace que el cuerpo sea precisamente humano. De este “principio vital” puede decirse algo semejante al cuerpo mismo: es inseparable del yo, pero no se identifica con él. Yo soy mi alma y soy mi cuerpo; pero ni mi alma ni mi cuerpo por separado son el yo<sup>21</sup>. Por lo tanto, la persona es más que su cuerpo y más que su alma, siendo efectivamente su cuerpo y su alma de manera conjunta.

De esta manera, el yo trasciende el propio cuerpo y puede objetivarlo: aunque mi cuerpo no sea nada añadido a mí, sino constitutivo de mí mismo, sin embargo, puedo referirme a él como algo mío. Yo “soy” mi cuerpo y yo “tengo” cuerpo. Por tanto, podemos referirnos al cuerpo humano no solo

21 Tomás de Aquino lo expresó de una manera sintética en la frase: *anima mea non est ego* (*Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura, XI lect. 2*).

como “cuerpo viviente” —sustancialmente idéntico al yo—, sino como “cuerpo vivido”, en tanto que el yo lo trasciende.

Como cuerpo viviente, el cuerpo humano es la base de nuestras actividades en el mundo material, que no se distingue de nosotros mismos (es decir, que es subjetivo, no un objeto externo). Como cuerpo vivido, en cambio, el cuerpo es la condición esencial de toda nuestra experiencia, y que, por tanto, se hace reflexivo en dicha experiencia<sup>22</sup>.

### ***2.5. El cuerpo como mediación con el mundo***

Como hemos indicado, la consideración del cuerpo no puede ser nunca puramente objetiva, algo así como una realidad de la que el propio sujeto pueda separarse completamente para hacerla objeto de su actividad. El cuerpo es siempre “un” cuerpo viviente y “mi” cuerpo. Por lo tanto, el modo adecuado de acceder a él debe ser objetivo-subjetivo. Se pone aquí de manifiesto la inseparabilidad entre una visión metafísica y otra fenomenológica respecto del cuerpo.

Este carácter objetivo-subjetivo implica que el cuerpo sea parte integrante del yo (“yo soy mi cuerpo”) y, al mismo tiempo, posea unas propiedades características de las realidades dotadas de extensión. En otras palabras, el cuerpo tiene un dinamismo que comparte de alguna manera con los seres externos al yo. Por este motivo, el yo se hace presente en el mundo de las realidades materiales precisamente en cuanto corpóreo.

<sup>22</sup> Sobre estos enfoques, puede verse P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, pp. 247-280.

El cuerpo es la vía o instrumento por el que el yo se encuentra insertado en el mundo. Esto no implica ni el carácter extrínseco del propio cuerpo ni la separación del yo respecto al cuerpo, sino solo que el yo está en el mundo material precisamente en cuanto “yo corpóreo”. Esta inserción tiene dos direcciones. De una parte, la información nos llega a través de nuestros sentidos, en cuanto los órganos sensoriales son estimulados físicamente por las cosas. Ciertamente, el estímulo físico no equivale al conocimiento, pero es necesario para que este tenga lugar<sup>23</sup>.

De otra parte, el yo requiere el cuerpo para actuar sobre el mundo, de manera que su acción no sería eficaz —ni posible— sin la mediación del cuerpo. Algunas acciones del ser racional no precisan inmediatamente del cuerpo, como son aquellas estrictamente más teóricas (por ejemplo, comprender la verdad de una conclusión en un razonamiento). Sin embargo, en último término todas las acciones humanas requieren —de manera más próxima o más remota— la actividad corpórea.

Aristóteles y Tomás de Aquino afirman que las operaciones del intelecto y la voluntad no son orgánicas, es decir, no precisan del movimiento del cuerpo. Sin embargo, estas actividades requieren otras previas por parte de los sentidos (más específicamente, de los sentidos internos), los cuales efectivamente tienen una base corpórea. Entre el plano intelectual y el sensible, por tanto, hay una distinción, pero no una discontinuidad. De hecho, estos mismos autores sostienen que el ser humano no puede ejercer acciones por su

23 J. A. Lombo y J. M. Giménez Amaya, *La unidad...*, cit., pp. 44-45.

intelecto y su voluntad, si no es poniendo en funcionamiento también los sentidos<sup>24</sup>.

El yo está y actúa en el mundo en virtud de su carácter corpóreo. Al mismo tiempo, su relación con las cosas externas a él manifiesta su misma distinción respecto a ellas: como ya se ha dicho, el yo humano no es una cosa entre las cosas, sino que es capaz de objetivarlas, obrar sobre ellas y tener experiencia de su influjo. Esta condición del yo humano implica su propia articulación interna, en la cual lo intelectual, lo sensible y lo vegetativo se distinguen sin encontrarse separados<sup>25</sup>.

Por lo tanto, podemos situar dos planos de comprensión de esta mediación. De una parte, la diferencia entre lo interior y lo exterior al sujeto (yo-mundo); de otra, la distinción entre diversos planos en el interior de este (lo intelectual-lo sensible-lo vegetativo). En los dos planos mencionados, la mediación es bidireccional: de las cosas al yo y del yo a las cosas. La primera dirección corresponde al conocimiento: este comienza en la estimulación física de los órganos, la cual es asumida a distintos niveles por los sentidos y, elaborada por ellos, permite la recepción inmaterial de las formas, que pasan después al nivel intelectual. La segunda dirección consiste en la acción del yo sobre las cosas, para lo cual necesariamente empleamos el cuerpo de modo

24 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III 3, 427a-428b; Tomás de Aquino, *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 13 n. 5.

25 Como hemos señalado en otro trabajo, la dimensión vegetativa del viviente está referida a la conservación del propio cuerpo. Lo que caracteriza a los seres sensibles e inteligentes es que lo vegetativo está en continuidad con la sensibilidad y, a través de ésta, remotamente con la inteligencia. Cfr. J. A. Lombo y J. M. Giménez Amaya, *La unidad...*, cit., pp. 29-37.

más o menos inmediato (fabricación de utensilios, intervención directa sobre otros seres, etc.)<sup>26</sup>.

Nos hemos referido anteriormente a la necesidad de acceder al cuerpo de manera objetiva-subjetiva, en cuanto este es inseparable del propio yo, es decir, consiste en su propia condición material. De aquí se sigue que su carácter de mediación no puede ser extrínseco al propio sujeto, sino que asume el modo de un “instrumento conjunto”<sup>27</sup>. En conclusión, el cuerpo constituye la mediación del yo con el mundo siendo esencialmente el mismo sujeto, sin quedar separado de él.

## ***2.6. El cuerpo como sistema***

En el plano físico, una característica de especial relevancia en el cuerpo viviente es su complejidad y la heterogeneidad de sus partes. Esto significa que el cuerpo responde adecuadamente a las operaciones del sujeto, en virtud de su propia composición interna. La mayor o menor articulación de sus elementos permite una actividad más o menos elaborada.

En último término, la condición compleja e internamente articulada del cuerpo es justamente la que hace posible su carácter viviente, y es conocida habitualmente como “organicidad”. “Cuerpo orgánico” significa cuerpo com-

26 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pp. 119 ss.

27 Cfr. Tomás de Aquino, *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 9 n. 16; Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, IIIa q. 64 a. 5 ad 2. También: cfr. J. Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones*, Madrid, Rialp, 2005, p. 126.

puesto de partes ordenadas. A su vez, el orden de esas partes implica una repartición de estructuras y de funciones. Y esto es precisamente lo que da lugar a los órganos.

La organicidad expresa el carácter “sistémico” del cuerpo, es decir, la interconexión estructural y funcional de sus partes, que se hallan orientadas o finalizadas a la perfección del individuo viviente en su totalidad. Esta doble consideración de estructura y función tiene su origen en los primeros estudios de los seres vivos, en particular del cuerpo humano. Concretamente, la escuela aristotélica consideraba la naturaleza de los vivientes desde el punto de vista de la finalidad, y esto significaba comprender su estructura en relación con su dinamismo o función.

El enfoque morfofuncional encontró una expresión bastante completa en la obra del médico y filósofo Galeno, cuya visión iba a perdurar hasta el inicio de la edad moderna. Precisamente en esta época, se abre paso un enfoque de carácter más analítico y descriptivo. Un gran iniciador de esta perspectiva es Andrea Vesalio, el cual, sin ignorar los aspectos funcionales, realiza un estudio muy detallado de las estructuras anatómicas en el hombre<sup>28</sup>. Sin embargo, el problema de este modo de concebir el cuerpo humano es su tendencia a una visión mecanicista, según la cual el todo se explica por el análisis de sus partes y es el resultado de éstas. Consiguientemente, el cuerpo

28 Cfr. F. Reinoso-Suárez, *Anatomía Humana*, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, 6ª Ed., Madrid, Rialp, 1991, p. 166.

humano es comprendido como una máquina altamente compleja y comienza a desdibujarse su carácter viviente y autoorganizativo<sup>29</sup>.

La progresiva pérdida de la unidad dinámica del viviente a favor de una visión analítico-estructural, ha llevado a dificultades para entender la conexión entre forma y función en el organismo. Como reacción a esta tendencia, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, se abre paso un esfuerzo de comprender al viviente de una manera más holística<sup>30</sup>. Entre los ejemplos más significativos de este desarrollo cabe destacar, al menos, los siguientes: el inicio de los estudios interdisciplinarios del sistema nervioso (neurociencia), el nacimiento de la biología sistémica y el creciente intento de mantener una visión unitaria del cuerpo enfermo ante la progresiva fragmentación de las especialidades médicas<sup>31</sup>.

Aquí seguimos, por tanto, un doble punto de vista, esto es, el de la estructura y el dinamismo del viviente, pero teniendo siempre en cuenta que esos ámbitos no pueden separarse<sup>32</sup>. Prueba de ello es que, en el mundo material, una mayor organización y diferenciación entre las partes permite

29 Cfr. J. I. Murillo, *Antropología*, en: C. Izquierdo, J. Burggraf y F. M. Arocena (eds), *Diccionario de Teología*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 37-43.

30 Expresión de esta línea de pensamiento son los estudios de A. Gehlen (*El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987), H. Plessner (*La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007) y H. Jonas (*El principio de vida: hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000).

31 Cfr. F. Reinoso-Suárez, *op. cit.*

32 Sobre este doble punto de vista, nos remitimos a P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano...*, cit., pp. 185-195.

una actividad más compleja y precisa; mientras que una mayor simplicidad implica también una mayor pasividad<sup>33</sup>.

2.6.1. *La organicidad en el plano estructural.* En el cuerpo viviente, la interconexión de sus partes manifiesta un alto grado de orden. Esto se observa, por ejemplo, en la estrecha relación que existe entre la unidad y cohesión de estas y la supervivencia del individuo. Un ser inerte puede ser dividido sin afectar directamente a su sustancialidad (sus partes no dejan de ser de la sustancia que son al dividirse); en cambio, el ser viviente ordinariamente deja de serlo al separarse sus partes. Ciertamente, no cualquier división causa la muerte del viviente (la lombriz de tierra o la estrella de mar, por ejemplo, pueden reproducirse por medio de su división); pero los seres cuyas partes están más especializadas gozan también de una organicidad más perfecta. De aquí que, en los vivientes superiores, la unidad sea mayor, mientras que reviste un carácter más relativo en los inferiores.

La organicidad requiere, por tanto, una diferenciación ordenada de las partes, entre las cuales se manifiesta una jerarquía. En efecto, cada una de esas partes contribuye a la vida del individuo de una manera propia y lo hace además según grados distintos. Así, por ejemplo, en el caso del cuerpo humano, observamos que algunas partes son esenciales para la vida (cerebro, corazón o pulmones); otras tienen una alta relevancia, pero no son indispensables (ojos, oídos o manos); y otras, en fin, tienen un carácter accidental (cabello, uñas o dientes). En definitiva, el cuerpo viviente no es un agregado

33 Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 2, c; *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 3, c; *Summa Theologica*, I, q. 115, a. 1.



de partes, sino un sistema organizado u organismo. De aquí, precisamente, que esos elementos reciban el nombre de “órganos”.

En la unidad del cuerpo orgánico cabe subrayar, sin embargo, la presencia de elementos básicos comunes, cuya articulación configura estructuras de creciente complejidad. Entre esos elementos básicos, destacan los ácidos nucleicos y la propia organización celular<sup>34</sup>. A partir de aquí, los órganos se disponen en distintos niveles, y ello nos permite hablar de aparatos y sistemas como unidades de orden superior (este es el caso, por ejemplo, del corazón dentro del sistema cardiovascular).

De manera semejante, el conjunto de los vivientes forma también una escala en relación con su estructura o morfología, y así podemos observar una gradación desde los organismos más simples (unicelulares o con una estructura celular incompleta), pasando por otros más complejos hasta llegar a los animales superiores. Hay, por tanto, un cierto paralelismo entre la jerarquía interna del viviente y el orden general de los seres vivos, los cuales constituyen, de alguna manera, una unidad.

De otro lado, así como las partes de cada individuo viviente cooperan a la finalidad del todo —la cual supera la propia función particular—, así los vivientes cooperan entre ellos, hasta el punto de poder formar simbiosis y quedar articulados en microsistemas de distintos tipos, como se observa, por ejemplo, en la escala alimenticia: en la base de esta se encuentran las plantas, la cuales asimilan directamente de la tierra los oligoelementos; y, posterior-

34 En este contexto, es interesante señalar la gran relevancia que tuvo la exposición y desarrollo de la teoría celular por los científicos de los siglos XVIII y XIX.

mente, a través de ellas, la cadena alimenticia se estructura en los demás vivientes<sup>35</sup>.

2.6.2. *La organicidad en el plano dinámico.* El carácter orgánico del cuerpo no solo se manifiesta en la estructura de sus partes, sino también en la funcionalidad de cada una de ellas. Efectivamente, cada parte singular no está cerrada en sí misma, sino conectada dinámicamente con las otras, de manera que todas cooperan a una finalidad común, que pertenece al viviente en su conjunto. Esta unidad funcional comporta que no haya ninguna parte carente de función o finalidad precisa, algo así como un elemento cristalizado dentro de un todo dinámico. Es más, una parte no finalizada equivaldría a algo inerte, y esto es precisamente lo que ocurre al producirse una indisposición interna del organismo en alguna de sus partes (lo que llamamos “disfunción” o “enfermedad”).

Tenemos así que el carácter viviente de las partes del cuerpo coincide con la finalización de estas a la conservación y desarrollo del conjunto. Esta conexión dinámica —de las partes entre sí y de todas ellas al viviente completo— ha sido descrita como “intencionalidad” del cuerpo<sup>36</sup>. Se trata,

35 En esta línea, en los últimos años se ha desarrollado un campo de investigación denominado “biología sistémica” o “de sistemas”, que pretende abordar interdisciplinariamente o de manera holística la integración y relaciones de los distintos órdenes biológicos.

36 Cfr. J. Vicente Arregui y J. Choza, *op. cit.*, pp. 137 y ss. El concepto de “intencionalidad” tiene gran flexibilidad en filosofía y admite diversos significados según el ámbito en que se aplique. Por ejemplo, tiene un significado netamente diferente en el entorno ético (referido, por ejemplo, a la voluntad) o en el gnoseológico (como modo de ser de lo pensado). En el presente contexto, nos referimos a su significado originario de movimiento dirigido a un fin o

pues, de una apertura hacia un fin, la cual se verifica en distintos niveles, entre los que cabe distinguir sobre todo dos: el plano vegetativo y el cognoscitivo<sup>37</sup>.

2.6.2.1. *La intencionalidad en el plano vegetativo.* En primer lugar, la apertura del cuerpo se manifiesta en las tres operaciones vegetativas de nutrición, crecimiento y generación. Desde los primeros momentos del desarrollo del individuo, el organismo va diferenciándose internamente y sus partes se hacen progresivamente más especializadas. Para ello, necesita entrar en relación con el medio y aprovechar los elementos de este con una asimilación selectiva. El conjunto de estos elementos circundantes, a los que se refieren las distintas funciones del cuerpo, constituye el “entorno” o “mundo circundante” del viviente<sup>38</sup>.

La asimilación del mundo que rodea al viviente se da de la manera más elemental y básica en la nutrición. Posteriormente al desarrollo embrionario, en los vivientes superiores aparecen órganos muy especializados para la función nutritiva, que formarán progresivamente el sistema digestivo y que, una vez formados, dependen de fuentes externas de alimentación. En cualquier

de referencia y apertura de una realidad a otra. A este concepto alude también Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 17-18.

37 Cfr. J. Vicente Arregui y J. Choza, *op. cit.*, pp. 138-140. Tomás de Aquino se refiere a la apertura del cuerpo en estos niveles en cuanto sus actividades tienen un objeto más o menos amplio: el propio cuerpo (actividades vegetativas) y los cuerpos de todos los otros individuos (actividades sensibles). Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 78, a. 1, c.

38 Cfr. J. Vicente Arregui y J. Choza, *op. cit.*, pp. 139-140. La idea de “entorno” o “mundo circundante” del viviente ha sido elaborada por J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, J. Springer, 1921.

caso, es importante recalcar que, desde el principio, todos los elementos del organismo están abiertos o dispuestos a la nutrición<sup>39</sup>.

Por otra parte, el crecimiento aparece como consecuencia de la nutrición, el cual va a seguir pautas y ritmos concretos con un esquema preciso, delineado de manera conforme a su especie a partir del propio patrimonio genético.

Especial relevancia, por último, tiene la apertura del cuerpo en relación con la función generativa. En este ámbito, la intencionalidad es mucho más evidente por dos motivos. De una parte, los órganos especializados en la generación están abiertos a la complementariedad entre los sexos. De otra, la función generativa se ve orientada a la formación de un nuevo individuo, que queda fuera de los generantes y, sin embargo, conserva la especie común a ambos.

*2.6.2.2. La intencionalidad en el plano cognoscitivo-afectivo.* En segundo lugar, la finalización de las partes del cuerpo se descubre, de manera aún más relevante, en la disposición a las operaciones cognoscitivas y afectivo-apetitivas<sup>40</sup>. Ya hemos mencionado que todo el cuerpo en su conjunto está orientado a las actividades vegetativas, de manera más o menos especializada. Ahora hay que señalar, además, que algunas de sus partes tienen una especialización mucho mayor, y están dispuestas a actividades vitales que sobrepasan, de algún modo, la propia dimensión física del viviente. Se trata,

39 Todas las células tienen una propia actividad nutritiva altamente ordenada, por la cual incorporan —a través de la membrana celular— elementos externos, cooperando con otras células y sin destruirse unas a otras.

40 J. A. Lombo y J. M. Giménez Amaya, *La unidad...*, cit. pp. 43-118.

en efecto, de órganos involucrados en la recepción sensorial y en las reacciones afectivas<sup>41</sup>.

La intencionalidad de estos órganos es superior por dos motivos. En primer lugar, porque sus funciones son mucho más precisas y específicas. En segundo término, porque dichas actividades se refieren a realidades distintas al propio sujeto y lo hacen justamente en tanto que distintas<sup>42</sup>.

De la disposición del cuerpo a las actividades cognitivas, se sigue su apertura a los fenómenos afectivos, los cuales cuentan con una base orgánica aún más plástica y flexible (y, por tanto, menos delimitada). De esta manera, aunque las reacciones emocionales se reflejen y se estructuren, en el plano neurobiológico, en la regulación del sistema nervioso autónomo (cuya actividad no es controlable a nivel consciente), lo hacen sobre todo en el sistema límbico, que implica amplias conexiones en el sistema nervioso central, y que se encuentra conectado con experiencias conscientes de recepción de valores<sup>43</sup>.

41 Cabe señalar que, entre los órganos, algunos son fácilmente reconocibles y delimitables (los órganos de los sentidos externos). En cambio, en otros, es más difícil establecer su localización y su extensión (sentidos internos y reacciones apetitivas y afectivas). Cfr. J. A. Lombo y J. M. Giménez Amaya, *La unidad...*, cit., pp. 59-85.

42 Conocimiento y afecto abren a lo “otro” respecto al propio sujeto. Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, a. 3, ad 1.

43 Cfr. J. A. Lombo y J. M. Giménez Amaya, *La unidad...*, cit., pp. 110-112. Desde el punto de vista comportamental, estos dos aspectos de la reacción afectiva se distinguen notablemente entre sí. De una parte, existe una disposición que es muy difícil modificar, comúnmente llamado “temperamento”, y que está directamente relacionada con aspectos genéticos y de índole orgánica. De otra, sin embargo, hay reacciones que pueden ser configuradas y alteradas

La intencionalidad del cuerpo en el plano cognoscitivo y afectivo hace posible su apertura a la ejecución de acciones externas. En este plano, es importante destacar aspectos de la disposición morfofuncional del cuerpo, que son esenciales en su interacción con el mundo: la bipedestación y estabilización erecta de la columna vertebral y la localización del cráneo, la liberación y el empleo de las manos con la oposición del dedo pulgar, la organización del cuello y de los órganos de la fonación para el uso del lenguaje, etc...

El cuerpo humano, por tanto, se encuentra dispuesto a un plexo de actividades, que configuran el “mundo vital”, en el cual se articulan el conocimiento, los afectos y la ejecución de acciones<sup>44</sup>. De aquí se sigue, que dicho “mundo vital” posea una unidad específica, de un orden superior a la del individuo aislado (constituida por sus elementos internos), y que esté configurada por el propio cuerpo, su actividad y su entorno<sup>45</sup>.

conscientemente (en lo que juegan un papel de gran importancia los hábitos). La primera disposición se encuentra relacionada con el sistema nervioso autónomo. Mientras que las segundas lo están más con el sistema límbico y sus conexiones con las cortezas asociativas.

44 Cfr. J. Vicente Arregui y J. Choza, *op. cit.*, p. 139: “El mundo vital se constituye como el conjunto de los *significados* que los entes físicos tienen para un determinado organismo o conjunto de ellos, y por eso los mundos vitales son siempre una novedad irreductible al ámbito físico”.

45 Estos dos sentidos del espacio circundante (“mundo vital” y “entorno”) corresponden a la distinción entre “mundo” (*Welt*) y “medio” (*Umwelt*), presentada por J. von Uexküll und G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin, J. Springer, 1934. Sería retomada por Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Losada, 1938.

### ***2.7. Reflexiones conclusivas***

Al inicio de estas consideraciones sobre el cuerpo y la corporalidad, nos referíamos a la fluctuación que históricamente se ha verificado entre el dualismo y el monismo. Por una parte, comprender el ser humano de manera completa y realista requiere hacerlo de un modo unitario. Sin embargo, es preciso también reconocer que la unidad de la naturaleza humana es compleja e implica la articulación de dimensiones distintas. En definitiva, el cuerpo no puede ser entendido como humano separado del yo, pero tampoco puede aceptarse que el cuerpo agote la subjetividad humana.

La unidad del ser humano no es simple o monolítica, sino articulada y diferenciada. Precisamente por esto, el hombre no puede ser comprendido de manera puntual (algo así como un átomo de realidad), sino como un ser cuyas partes se encuentran en relación y, a su vez, está él mismo en relación con otros seres. Quizá una idea que puede expresar esta realidad es la de “todo ordenado”. El cuerpo humano puede ser entendido como “todo ordenado” en cuanto constituye una unidad orgánica, determinada y fijada en una especie; y esa unidad posee un dinamismo propio por el que es precisamente una subjetividad.

De otra parte, el cuerpo humano se encuentra en relación con otros cuerpos y con otros sujetos. Esa relación, sin embargo, no le es accidental o extrínseca, sino que le hace ser parte de una totalidad. En otras palabras, el cuerpo es un todo ordenado y, al mismo tiempo, parte de un todo asimismo ordenado. En efecto, el conjunto del universo posee un orden global, en el que los seres forman una escala jerárquica, que va desde las realidades inertes hasta los seres vivientes más complejos. Entre las formas de vida, a su vez,

existen distintos niveles, en los que las más imperfectas están incluidas y sintetizadas por las más perfectas, y en cuyo ápice se encuentra el ser humano en su dimensión corpórea, que abraza y aúna, de alguna manera, todas las formas mencionadas<sup>46</sup>. Esta visión presupone una concepción finalizada y jerárquica del cosmos en su totalidad, que se descubre, desde muy antiguo, en el pensamiento de autores como Platón o Aristóteles, Pseudo-Dionisio Aeropagita o Tomás de Aquino<sup>47</sup>.

### ***Bibliografía***

Aristóteles, *Metafísica*.

Aristóteles, *De anima*.

A. Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1987.

J. M. Giménez Amaya, “Cuerpo y corporalidad en el hombre. Algunas reflexiones interdisciplinarias”, *Anales de la Real Academia Nacional de Medicina*, (2014) (En prensa).

46 Desde la Antigüedad, y sobre todo, desde la Edad Media se difundió la idea del hombre como “microcosmos”, en cuanto síntesis del mundo material e inmaterial. De manera análoga, puede decirse que el cuerpo humano mismo es un “microcosmos”, pues reúne en sí la estructura y el dinamismo de otras formas de vida. Cfr. J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, Roma, PUSC, 2001, pp. 121-122.

47 Sobre esta perspectiva son especialmente iluminantes las reflexiones de J. J. Sanguineti, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, Ares, 1986, pp. 220-235. De manera más reciente y en esta misma línea, puede ser interesante también consultar las investigaciones del filósofo Arthur O. Lovejoy o de la bióloga Lynn Margulis. Cfr. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1964; L. Margulis, *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 1991.



E. Husserl, *Meditazioni cartesiane. Quinta meditazione*, trad. F. Costa, 4ª Ed., Milano, Bompiani, 2002.

E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.

H. Jonas, *El principio de vida: hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.

P. Laín Entralgo, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid 1989.

J. A. Lombo, *La persona en Tomás de Aquino*, Roma, PUSC, 2001.

J. A. Lombo, 'In tribulatione dilatasti mihi'. *La scoperta della libertà nella sofferenza*, en: R. Esclanda y F. Russo (ed.), 'Homo Patiens'. *Prospettive sulla sofferenza umana*, Roma, Armando Editore, 2003.

J. A. Lombo y J. M. Giménez Amaya, *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, Pamplona, EUNSA, 2013.

Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1964.

W. Luyten, *Fenomenología existencial*, Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé, 1967.

L. Margulis, *Symbiosis as a Source of Evolutionary Innovation: Speciation and Morphogenesis*, Cambridge (Massachusetts), The MIT Press, 1991.

M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, trad. J. Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

J. I. Murillo, *Antropología*, en: C. Izquierdo, J. Burggraf y F.M. Arocena (eds), *Diccionario de Teología*, Pamplona, EUNSA, 2006.

J. Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones*, Madrid, Rialp, 2005.

L. Polo, *Antropología Trascendental, vol. I*, Pamplona, EUNSA, 1999.

L. Polo, *¿Quién es el hombre? Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 1991.

L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 2ª ed., Pamplona, EUNSA, 2004.

H. Plessner, *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid, Trotta, 2007.

J. Ratzinger, *Obras Completas*, vol. XI: *Teología de la liturgia. La fundamentación sacramental de la existencia cristiana*, BAC, Madrid 2012.

F. Reinoso-Suárez, *Anatomía Humana*, en: *Gran Enciclopedia Rialp*, 6ª Ed., Madrid, Rialp, 1991.

J. J. Sanguineti, *La filosofía del cosmo in Tommaso d'Aquino*, Milano, Ares, 1986.

*Naturaleza y Libertad. Revista de estudios interdisciplinarios.* Número 5, 2015. ISSN: 2254-9668

M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Losada, 1938.

M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, trad. G. Caronello, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996.

J. Searle, "Why I am not a property dualist", *Journal of Consciousness Studies*, 9 (2002), pp. 57-64.

Tomás de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*.

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*.

Tomás de Aquino, *Summa Theologica*.

Tomás de Aquino, *Sentencia De anima*.

Tomás de Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura*.

J. Vicente Arregui y J. Choza, *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1992.

J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, J. Springer, 1921.

J. von Uexküll und G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, Berlin, J. Springer, 1934.

X. Zubiri, "Respectividad de lo real", en: *Realitas* 1979 (3-4), pp. 13-43.

X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

José Angel Lombo

lombo@pusc.it

José Manuel Giménez Amaya

jmgimenezamaya@unav.es



## SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

