LA PERSONA Y SU CUERPO. EL VALOR DE LA VIDA HUMANA[1]

URBANO FERRER

First, the singularity of the person not only as an individual subject but also as endowed with an unspecialized body is detached. After the relationship between both is explained. Secondly, the paper inquires into the sense of the end and into their applications to the person; the main one is end in itself, the amounts to the value or dignity that underline the other values, even that of one's life.

Se irá mostrando a lo largo de la exposición la interrelación entre ambos apartados. Empezaremos, pues, con el examen del concepto de persona.

Si bien el término (πρόσωπον) aparece ya entre los griegos, la realidad designada con él está sólo prefigurada, siendo el Derecho Romano y la Teología cristiana quienes lo introducirán en su alcance plenario a propósito del sujeto que posee cosas (*res*) de un modo legítimo y a propósito del problema de la unión de las naturalezas humana y divina en Cristo, como en un único sujeto de atribución, respectivamente. En su inicio tanto el término griego como el latino aludían a la máscara o careta empleada por los actores en el teatro. Metafóricamente se ha querido ver en ello el estar más allá de sus manifestaciones externas que es propio de la persona, la cual posee, en efecto, un intus o intimidad, a diferencia de las restantes realidades, que se agotan en lo que manifiestan (según indicara Max Scheler, los animales sólo notifican inmediatamente sus estados psíquicos, mientras que la persona llega a darles expresión).

Por lo que hace a aquello que es realmente designado con el vocablo "persona", Aristóteles lo preludia al diferenciar entre sustancia primera

---

[1] Esta exposición fue leída el 26 de febrero de 1993 dentro del Seminario de Formación sobre Bioética para Postgraduados, organizado por el Centro de Investigación y Formación en Bioética de la Universidad de Murcia.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y sustancia segunda: mientras ésta equivale a la especie universal que define a cada existente (ser árbol, león, hombre...), la sustancia primera es el individuo que existe en sí mismo (cada árbol, cada león, cada hombre...); ambas son inseparables, pero nocionalmente distintas. La denominación de sustancia primera se debe a que en ella se cumple más propiamente la noción de sustancia, ya que la sustancia segunda sólo es en el particular que la individúa y confiere su último perfil. Desde el punto de vista lógico, la sustancia es sujeto (υποκείμενον), pero también aquí la una lo es con mayor propiedad que la otra. Pues si la sustancia segunda puede oficiar asimismo de predicado, como cuando decimos "A es hombre", la sustancia primera es el sujeto que es sólo sujeto, no pudiendo, por tanto, predicarse de ningún otro sujeto: sólo puede caracterizarse como el τόδε τι, el "esto indeterminado"; los escolásticos dirán a este respecto que el individuo es inefable.

Ahora bien, quien dentro del Cosmos presenta la individualidad en grado máximo es el hombre singular, que no sólo es inconfundible y no puede dividirse en otros individuos (a diferencia del trozo de tiza o de animales como la lombriz) ni coexiste en otras sustancias (como los órganos vitales), sino que positivamente tiene conciencia de sí como individuo. En el siglo VI Boecio unirá los dos conceptos de sustancia-individuo (υπο-στάσις, sub-positum) y de racionalidad propia del hombre en su célebre definición de la persona como "supuesto racional". Hacer entrar la racionalidad en el ser personal requiere, sin embargo, ulteriores precisiones, ya que no sólo no significa que haya que estar haciendo uso de la razón para ser persona, sino que tampoco se hacen explícitas en la racionalidad otras notas de la persona como el ser locuaz, ser sociable, ser libre, etc. Jugando con las palabras, se ha caracterizado a la persona como *per se unum*, aquel ser cuya unidad no le viene de algo externo, sino que la posee en virtud de su propio modo de ser y que es, por tanto, lo máximamente individuo en el Universo.

Desde el examen de los usos ordinarios del lenguaje, propio de la Filosofía analítica contemporánea, Strawson ha llegado a la conclusión, análoga a la anterior, de la primitividad lógica del concepto de persona. Resumiré sucintamente su argumentación. No se llega al sujeto de los estados de conciencia partiendo de éstos e indagando después un hipotético poseedor, ya que, como cualquiera de ellos –la depresión, el enojo, el aburrimiento, etc.– es semánticamente coincidente al atribuírselo el

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sujeto a sí mismo y al hacerlo a otro, en su uso inmediato ha de estar ya implicado el correspondiente sujeto de atribución como aquél que le presta la individuación. Dicho en otros términos: la individualidad e intransferibilidad no les puede venir a los predicados comportamentales de su área significativa, común a los más diversos individuos, sino del sujeto uno y diferencial presupuesto en su uso posesivo. Lo que diferencia tu enojo del mío es lo que ya no puede ser significado en términos específicos, pero sin lo cual el estado de conciencia, ya sea el propio o el ajeno, no podría ser designado. De este modo, la persona es un *particular básico,* tal que no es identificable directamente, al modo de los demostrativos, sino que aparece como indispensable para la individuación de los estados de conciencia (no decimos "este o aquel enojo", sino "el enojo tuyo o el mío").

Vamos a fijarnos a continuación en la singularidad que asimismo conviene al cuerpo humano. En cierta continuidad con Bergson, Arnold Gehlen ha destacado los patrones de comportamiento en el animal y en el hombre como divergentes. No hay una línea continua ascensional de los animales inferiores al hombre. Se dan especies zoológicas muy cercanas, como las ranas y los sapos, que muestran modos de comportamiento diferentes: mientras las primeras son acechadoras, los sapos son depredadores de la pieza que les sale al paso. En cambio, insectos cazadores como las libélulas, que girando la cabeza apuntan a la presa, se asemejan a los monos con que experimentó Gehlen, los cuales con su mirada dan muestras de que olfatean la situación. Pero más significativo aún es que cuando pasamos al hombre el rasgo genérico característico de su cuerpo es el primitivismo. En efecto, le faltan las protecciones naturales contra la intemperie, como el pelo; carece de órganos naturales de ataque y de huida; es superado por los animales en agudeza de sentidos... Es más: su dentadura carece de huecos y tiene una estructura muy rudimentaria; sus manos, pies y brazos apenas poseen adaptación. Como hace notar Kant: "El hombre tuvo que producir todo por sí mismo: el hallazgo de sus medios de subsistencia, de lo que le cubre, de su seguridad externa y de su defensa (para lo cual la naturaleza no le dio ni los cuernos del toro ni las garras del león ni la dentadura del perro, sino puramente las manos)" (*Ideas para una historia universal desde un punto de vista cosmopolita,* 1784). En contrapartida, el cuerpo

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en el hombre está dotado de un cerebro notablemente más desarrollado que en el animal.

La singularidad del cuerpo humano se hace patente, de un modo negativo, como inespecialización, o carencia de ajuste orgánico a un hábitat ecológico definido, y, de un modo positivo, se muestra de modo palmario en las manos y en el rostro, mediante los cuales suple con creces las deficiencias debidas a la falta de especialización orgánica. La mano es, en efecto, instrumento táctil, con el cual es posible palpar los objetos-cosas por sus diversos lados, transformarlos e instrumentarlos a su vez para crear el mundo de los objetos técnicos, sobrepuesto a la naturaleza y abierto al progreso. La mano no es prensil, como la garra animal, sino abierta a las realidades que se contraponen al sujeto y a la propia realidad de éste. El rostro, por su parte, es el medio expresivo en cada hombre, que hace posible, a los otros hombres, comunicarse no con representaciones abstractas, sino con un sujeto viviente que las traduce lingüísticamente y las acompaña de sus recursos faciales. Como indica Merleau-Ponty: "No es con representaciones o con un pensamiento con quien comunico en primer término, sino con un sujeto que habla, con un cierto estilo de ser y con el mundo al que se dirige"[2]. Así como la mano no podría entenderse aisladamente desde el desarrollo de la pata animal, tampoco el rostro podría derivar por evolución de la jeta animal, sino que tanto uno como otra son componentes de un cuerpo singularizado sistémicamente. Resulta, así, que la bilateralidad entre lo subjetivo y objetivo es característica del hombre a partir de su cuerpo.

El lenguaje asume respectivamente uno y otro aspecto, al ser, de modo inseparable, designativo de algún objeto y medio a través del cual se expresa o da a conocer una subjetividad viviente. A este propósito advirtió Aristóteles que no hay en el hombre un órgano especializado para el lenguaje, como existe un órgano para andar, otro para comer, etc., sino que más bien procede decir que el hombre tiene la capacidad de utilizar el aparato bucal –especializado en ciertas funciones fisiológicas– para la expresión lingüística. Chomsky distingue, por su parte, entre competencia lingüística y realización del habla; mientras la primera consiste en un sistema de reglas interiorizadas por el hablante

---

2 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1969, 214.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

en los primeros años, su realización, lejos de estar en dependencia de alguna constancia orgánica dada previamente, presenta un carácter constantemente innovador o creativo en cada sujeto y en cada comunidad lingüística. Y paralelamente a como los medios técnicos se fabrican a partir de los objetos naturales, también el lenguaje proferido por el sujeto decanta en el lenguaje objetivo, disponible intersubjetivamente más allá de su uso inmediato. A diferencia de la obra musical o del boceto pintado, que son como tales irrepetibles y remiten siempre a su autor, el lenguaje se convierte en lugar de uso común para una colectividad. Según Merleau-Ponty: "La palabra es la única, de entre todas las operaciones, capaz de sedimentar y constituir una adquisición intersubjetiva"[3].

Así, pues, los rasgos privativos del cuerpo humano no se acumulan, sino que están articulados sistémicamente[4]. La correlación anterior entre el rostro enderezado, expresivo del sujeto, y las manos, por las que se abre a lo objetivo, puede extenderse, ciertamente, a la expansión del neocórtex, que lo inclina hacia adelante, o a la flexibilidad de la columna vertebral que soporta a aquél, frente a la rigidez en la misma que caracteriza a los otros vertebrados. Pero esto nos previene de la improcedencia de tratar de la singularidad de la persona de modo paralelo e independiente de la singularidad de su cuerpo. Mostrar el modo estrecho de conexión y adaptación entre ambos es el problema que nos va a ocupar a continuación.

Para Zubiri la persona se caracteriza por ser formal y explícitamente suya. La realidad que le es propia es "mi" realidad, tal como se expresa mínimamente con el pronombre personal "me": *me* doy un paseo, *me* como una manzana, *me* caigo... Mientras el viviente no humano está implantado en la realidad formando parte de ella, incrustado en el medio en que pervive, el hombre es en propiedad de sí. Las formas pronominales con que conjuga verbalmente su actividad se deben a alguien que ya es suyo como realidad y que mediante aquéllas reactualiza ésta. El "yo" denota la identidad activa de la persona consigo misma, consistente en un para-sí como reactualización de lo que ya es en-sí en el modo

---

3 M. Merleau-Ponty, 221.

4 Es ésta una idea ampliamente desarrollada por el Profesor Leonardo Polo, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid, 1991.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de pertenecerse. Como ha expuesto la Filosofía analítica del lenguaje, es la única expresión que no tiene un referente, por cuanto se agota en la actualización lingüística de quien la emite (prueba de ello es que no cabe emplearla erróneamente, como ocurre con cualquiera de las otras). A este respecto, la persona es ab-soluta, en el sentido etimológico de absuelta o desligada respecto de todo lo demás, en tanto que realidades distintas de lo que ella es en propiedad.

Si los animales están integrados en la realidad con la que intercambian, sólo la persona se destaca como un yo, simultáneamente abierta a sí misma como realidad y a las otras realidades. Decimos, por un lado, "estoy *realmente* hambriento" o "en *mí* se da el hambre" (las lenguas sajonas lo exponen con mayor naturalidad), y, por otro lado, demarcamos las otras realidades como tales, por ejemplo al medir sus distancias respectivas o al destacarlas a partir de un horizonte objetivo, a modo de segundo plano, que hace las veces de lo que en los animales representan las estructuras instintivas, prolongadas en su medio circundante. Ciertamente, ambas características humanas –la apertura a su propia realidad y a las otras realidades– se coimplican. Plessner lo advirtió al situar como excéntrica la posición del hombre en el Universo, es decir, una posición tal que le hace reparar en sí mismo *desde* alguna realidad distinta de él. En el orden del conocimiento, la expresión "volver en sí" indica antes que nada volver a lo otro que él.

Mas también se encuentra en la persona una opacidad insuprimible que restringe su absolutez, haciendo de ella un absoluto-relativo. Así se patentiza en el hecho de que sólo a través de la especificación de sus operaciones –inicialmente indeterminadas– por algún objeto llegue a recobrarse en su realidad. De aquí que la forma primera de autoposesión sea aquélla que es inseparable de algún verbo activo, en que la realidad personal se acusa indirectamente como efecto de aquél mediante el pronombre "me", antes señalado. Existencialmente tal opacidad se muestra en el hombre en el estar situado a través del cuerpo: sin éste serían imposibles tanto los términos deícticos ("aquí", "allí", "esto"...) como las correlaciones espaciales del tipo "derecha-izquierda", "encima-debajo"...

Pero sucede que, si en la realidad personal singularizada del hombre se inscribe la corporeidad, es también cierto, de modo inverso, que su propio cuerpo no podría sobrevivir sin la inteligencia constitutiva de la

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

persona. La formalización del cerebro humano alcanza un grado tal que no tiene asegurada la respuesta apropiada a la multitud de estímulos, que acabarían inundándolo. Lo que se ha llamado hiperformalización del cerebro es exigitivo de la inteligencia para poder desplegar su aptitud funcional. La actividad mental no se yuxtapone a un cuerpo –como a veces se lo ha representado mediante la metáfora del centauro y otras semejantes–, sino que culmina e informa en su sentido más acabado al cerebro humano, el cual sin ella no sería viable. Lo cual se hará más notorio cuando hayamos examinado la estructura neurocerebral.

La conexión entre las neuronas de que consta el cerebro no es anatómica, sino funcional. Quiere decir que, pese a poseer aquéllas una localización precisa, no consisten en piezas previamente dispuestas que luego interactuasen mecánicamente, sino que sin funcionamiento no hay neuronas. Así lo patentiza el hecho de que las neuronas inhibidoras (las que sinaptan con otras neuronas) ejerzan el control sobre las excitantes, a saber, aquéllas cuyas sinapsis afluyen sobre las dendritas o prolongaciones neuronales arborescentes. Los soportes neuronales quedan, de este modo, inhibidos, como resultado de la acción de las otras neuronas sobre ellos. Lo cual trae consigo, como peculiaridad del sistema cerebral, que su unidad no sea integradora de cada neurona en su totalidad, sino por el contrario destotalizante o tal que libera a las partes distributivamente[5]. El cerebro no se tiene a sí mismo por término de su funcionamiento; antes bien, su función consiste en dejar libres las partes en tanto que inhibidas. Como totalidad el cerebro ya es completo: no está en crecimiento, sino que su actividad consiste, de modo inverso, en potenciar las partes en que se distribuye.

Desde esta base somática actual se vuelve comprensible la noción de potencia cognoscitiva orgánica. Pues la forma orgánica liberada queda en condiciones de poder ejercer la operación por la que la forma intencional objetiva es destacada, depurándola de los elementos físicos –estimúlico y afeccional– que la acompañan. La hiperformalización equivale aquí al sobrante formal cuyo rendimiento es la actividad de conocer, en la que coactúan la forma del órgano y la forma conocida.

* * *

---

5 Debo esta noción de sistema destotalizador al Profesor Polo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, II, Lección 1ª, EUNSA, Pamplona, 1985.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Para acceder desde la persona al valor de su vida hemos de introducir la noción de finalidad y averiguar el modo en que le es aplicable. Un primer sentido de finalidad es la que caracteriza al ser viviente como dada o impuesta con él. No es que el viviente primero exista y luego ejerza actividades finalizadas, sino que el fin es indisociable de su constitución como viviente. Es la finalidad como inmanencia, que se revela a su vez bajo distintas modalidades. 1º) En la medida en que las partes cooperan y se reparan las unas a las otras, tenemos en el ser vivo una unidad no acumulativa, sino orgánica, presidida por el sujeto uno como *telos* de aquéllas. 2º) Igualmente se comprueba la inmanencia en la reposición orgánica continua, que, lejos de destruir al todo, es lo que le mantiene como unitario. 3º) La inmanencia de la operación cognoscitiva reside en que no se contradistingue de su resultado, como acaece en las actividades técnicas, sino que lo visto, por ejemplo, es sólo *en* el ver, en vez de quedar como un producto suyo; en términos generales: el acto del sensible y el acto del sentido son un único acto, de acuerdo con la concepción aristotélica.

Los límites de este sentido de fin residen tanto en que el viviente no puede proponerse fines conscientes como en que carece de la conciencia de sí como un todo finalizado. Con ello pasamos a las acepciones éticas de la finalidad, alusivas respectivamente al valor especificador de la acción humana y a la dignidad del hombre. Ambas son sólo posibles en un ser personal y se implican mutuamente. Si la persona se dirige por sí misma hacia ciertos fines, es porque posee un cierto dominio sobre sí, patente en el tener las acciones como "suyas"; e inversamente, si se vive reflexivamente como un todo, puede proyectar desde sí sus acciones y merecer el respeto por parte de las acciones ajenas que se dirigen a ella. Examinaremos por separado cada uno de estos aspectos de la finalidad, si bien connotando indirectamente al otro.

En las acciones finalizadas la vida ejerce como energía necesaria para su realización. El valor de la acción no reside esencialmente en las consecuencias que de un modo eventual se siguen de ella, en la medida en que la acción se orienta de suyo por un fin que la persona asume o hace suyo al realizarla. Pero tampoco recae directamente sobre la vida, la cual se emplea como soporte de los fines que la convierten en potencialmente valiosa de un modo absoluto, conmensurado con la condición personal del hombre.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Desentenderse de las consecuencias significaría pasar por alto la responsabilidad de toda acción que provoca efectos, los cuales en la sociedad postindustrial se han revelado de una magnitud no imaginable antes. Y desatender las condiciones de una vida digna y el respeto hacia ella equivaldría a imposibilitar el crecimiento moral de la persona. Sin embargo, lo que en último término dota de valor a las consecuencias es el fin por el que la acción se rige y que integra a aquéllas; de lo contrario, no habría modo de distinguir entre las que son azarosas o coincidentales, las que son previsibles sin ser constitutivas de la acción y aquéllas en las que la acción desemboca por naturaleza, como su resultado. La progresiva relevancia axiológica que se va alcanzando de las primeras a las últimas depende de su proximidad con el fin que absolutamente define y cualifica a la acción. En el límite podría darse una acción moralmente indigna cuyas consecuencias observables fueran no obstante preferibles a las que se seguirían de su omisión (por ejemplo, ciertas manipulaciones tecnológicas con la persona de las que se esperan nuevos progresos o dar muerte a un náufrago para poner a salvo el resto de la tripulación...). Sin embargo, la pretendida justificación consecuencialista de cualquier tipo de acción introduce también subrepticiamente la noción de valor-fin de modo absoluto al tener unas consecuencias por preferibles a otras, además de pasar por alto que los valores que se lesionan no son compensables por los beneficios que se ocasionaran de su lesión, ya que no constituyen magnitudes con las que operar (la distinción común entre valor y precio juega un papel significativo en la Ética kantiana).

Pero tampoco la vida poseería otro valor que el biológico si se la desconectara del sujeto personal que virtualmente la pone en juego para la realización de fines a los que en su sentido más propio se adscribe el valor. El concepto de vida lograda responde al de una vida que ha adquirido una valiosidad cualitativamente distinta a la que posee por el mero hecho de su conservación. De lo contrario –es decir, si constituyera por sí sola un valor absoluto–, sería incomprensible que el hombre la gastara e incluso la expusiera en nombre de algún valor (pensemos, por ejemplo, en el caso de Maximiliano Kolbe). Y con ello reaparece el tercer concepto de fin, aludido antes, el del sujeto personal viviente, con cuyo examen se concluirá esta exposición.

A diferencia de los sentidos anteriores, se trata ahora de lo que posee en sí mismo rango de fin, no, por tanto, del viviente que actúa finalis-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tamente, ni tampoco del valor en tanto que propuesto, sino del sentido más fundamental, convertible con la propia persona. Max Scheler la entendía como "valor de valores". Y Kant diferencia entre *Ziel* (fin como objetivo o meta) y *Zweck* (fin en sí mismo, que actúa como límite ético para los fines en su otra acepción). Desde aquí se esclarecen los otros ámbitos de valor. La vida corpórea, su habitat, la Naturaleza en su conjunto... exigen respeto y fomento por relación a la persona, en cuanto que constituye un todo en sí misma. Sucede, en efecto, que el ser personal no se une con el cuerpo, sino que más bien lo une y organiza desde su totalidad, como veíamos al comienzo. El habitar, por su parte, significa que las cosas con que el hombre se ocupa constituyen un haz de remisiones significativas, concentradas en derredor del proyecto existencial, según ha destacado Heidegger. Por ejemplo, el martillo es para clavar un clavo, el clavo es para hacer una mesa, la mesa es para sostener unos instrumentos..., que en definitiva han de adecuarse a los usos de que la persona les dota. No contar con esta ordenación es deshumanizar la técnica, o, lo que es lo mismo, perder de vista la dimensión humana de inhabitación. Y, en tercer término, la persona es el ápice o vértice en que se reasume la Naturaleza y lo que, por tanto, confiere a ésta su valiosidad subordinada. Los griegos expusieron este concepto al identificar al hombre como microcosmos, es decir, como unidad jerárquica y armónica en la que se entrecruzan armónicamente todos los componentes del macrocosmos.

Urbano Ferrer
Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra