



Cuadernos de pensamiento 37

Publicación del Seminario «Ángel González Álvarez»
de la Fundación Universitaria Española
Número monográfico sobre Interioridad humana.
Presencia, conciencia y educación
Año 2024



La despersonalización del cuerpo, un desafío para la técnica y la medicina. Sugerencias desde Zubiri, Xirau y Marcel

*The depersonalization of the body,
a challenge for technique and medicine.
Suggestions from Zubiri, Xirau and Marcel*

JOSÉ ANTÚNEZ CID¹

Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid (España)

ID ORCID 0009-0000-9113-6031

Recibido: 05/02/2024 | Revisado: 16/04/2024
Aceptado: 17/04/2024 | Publicado: 30/12/2024
DOI: <https://doi.org/10.51743/cpe.467>

RESUMEN: Zubiri, Xirau y Marcel resaltan el carácter personal del cuerpo eludiendo mecanicismos propios del paradigma tecnocrático. Aunque su reducción a objeto sirva para las ciencias, cuando se convierte en ‘la’ dimensión se despersonaliza: la

¹ (joseantu@sandamaso.es) José Antúnez Cid es doctor en Filosofía por la P.U. Gregoriana (Roma), y catedrático de Filosofía sistemática en la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid, y Director de la Oficina de investigación y relaciones internacionales (OIRI) de la UESD por dos trienios. Investigador principal del grupo: Hermenéutica, técnica y gnosticismo, la persona y sus desafíos, miembro de Orígenes Apostólicos. La pedagogía de la Iglesia apostólica. Publicaciones: (2023) *El mal* (editor y capítulo). Madrid; (2016). *Antropología filosófica*. Madrid; (2016). *Somos familia* (editor y capítulo). Burgos; (2015). *La representación* (editor y capítulo). Madrid; (2006). *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. Roma.

persona sufriría cierta desencarnación (neognosticismo, H. Jonas) y se pensaría el hombre desde la técnica (neurocientificismo). Zubiri subraya la riqueza personal de la corporalidad, “la persona expresa”, en respectividad al mundo y los demás. Para Xirau no hay ni almas ni cuerpos intercambiables, pues la mirada del amor los descubre en “simultaneidad indivisible”, no mero instrumento manifestativo; el alma se inscribe en el cuerpo de manera cada vez más profunda, haciéndose paulatinamente más presente hasta transfigurarlos, la presencia corporal es alma voluminosa y encarnada, centro de toda perspectiva. Marcel, en la ontología del ser-amor, sostiene que el “yo y mi cuerpo” recuperan la unidad originaria desdoblada por la reflexión abstractiva, superando el tener posesivo y pasando de la indisponibilidad a la entrega.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, gnosticismo, Marcel, Xirau, Zubiri.

ABSTRACT: Zubiri, Xirau and Marcel stress the personal character of the body, avoiding the mechanisms of the technocratic paradigm. Although its reduction to an object is useful for the sciences, when it becomes ‘the’ dimension it is depersonalised: the person would suffer a certain disembodiment (neognosticism, H. Jonas) and man would be thought of from the point of view of technology (neuroscience). Zubiri stresses the personal richness of corporeality, “the person expresses himself”, in ‘respectivity’ dies, because the gaze of love discovers them in ‘indivisible simultaneity’, not merely as an instrument of manifestation; the soul is inscribed in the body in an ever-deeper way, becoming progressively more present until it transfigures it, the bodily presence is the voluminous and incarnated soul, the centre of all perspective. In the ontology of being-love, Marcel asserts that “I and my body” recover the original unity unfolded by abstract reflection, overcoming possessive having and moving from unavailability to surrender.

KEYWORDS: Body, Gnosticism, Marcel, Xirau, Zubiri.

1. INTRODUCCIÓN

Los indudables y grandes logros de la técnica que mejoran la calidad de vida, los canales de comunicación y las ciencias de la salud se ven ahora potenciados por la IA. No son pocos los pensadores que, sin minusvalorar estos avances, también vislumbran desafíos a los que hay que responder so pena de que estos mismos avances puedan utilizarse en contra nuestra. El momento presente nos da la oportunidad de repensarnos y reflexionar sobre la

maravilla de nuestra corporalidad aprovechando los interrogantes que surgen del actual momento tecnológico. Es una buena ocasión para ahondar en el carácter personal de la corporalidad del hombre.

Hay un importante desafío, si culturalmente se extiende un paradigma tecnocrático con su concepción del hombre mecanicista y materialista, también la visión del cuerpo se vería afectada; la reducción del cuerpo a su aspecto de cosa extensa –tan fructífera para las ciencias positivas– si se convierte en ‘la’ visión del cuerpo dejaría escapar dimensiones intrínsecamente suyas pudiendo despersonalizar la vivencia de nuestro propio cuerpo, lo que afectaría a la vivencia que la persona tiene de sí y en consecuencia al entorno social, pues el hombre es carne hablante, y habla y comunicación están esencialmente arraigadas en la corporalidad, además el movimiento sociológico de las ideas tiende a crear una circularidad de retroalimentación.

Junto a la tecnología y neurociencia nos encontraríamos entonces con su deformación en neurocientificismo y mecanicismo que pensando desde una desencarnación de la conciencia desvinculada del cuerpo (especie de platonismo empobrecido) paradójicamente llevarían con el tiempo a reducir lo distintivo del hombre a funciones complejas que serían pensadas desde los productos de nuestros saberes técnicos convertidos en el analogado principal. En vez de pensar la técnica desde el hombre, se pensaría al hombre desde la técnica. En consecuencia, pensaría mi inteligencia desde la IA y la corporalidad desde la neurociencia, por ejemplo, y no al revés.

Lo interesante es que, aunque este riesgo esté ahí, los avances de la técnica proyectados sobre nuestras capacidades e identidad se vuelven en una oportunidad para la filosofía y la humanidad de ahondar en la perenne cuestión sobre quiénes somos. Nuestra responsabilidad, que siempre es de y para las personas, incluye la tarea de evitar el riesgo de despersonalización del paradigma tecnocrático que ha sido descrito con rasgos neo-gnósticos (Jonas, 2010) y así colaborar en la construcción de una cultura, una medicina y una técnica en las que el principio ‘persona’ y una corporalidad filosóficamente repensada contribuyan a articular las relaciones propias de cada ámbito.

Entre los rasgos neo-gnósticos que afectan a la visión del cuerpo de la corriente tecnocrática destaca un dualismo que incluye cierto paradójico rechazo del cuerpo dentro de la reducción de la materia a mero material a dispo-

sición; la materia sería límite del que huir mediante la técnica que intentaría someter el organismo a través de modificaciones e incluso superar la muerte, ideas presentes en la ideología de género y el transhumanismo. Para pensar la corporalidad tenemos la ventaja de contar con autores del s. XX muy sugerentes que aportan una perspectiva positiva, concreta y personal de la carne.

2. PLANTEAMIENTO

En *La Tía Tula*, Ramiro se encara: “¿Tienes derecho, Gertrudis, a perseguirme con tu presencia?, ¿es justo que me reproches y estés llenando la casa con tu persona, con el fuego de tus ojos, con el son de tu voz, con el imán de tu cuerpo lleno de alma, pero de un alma llena de cuerpo?” (Unamuno, 1921, p. 88). Tula (Gertrudis) acababa de reprochar a su cuñado Ramiro que se le insinuase pasado muy poco tiempo tras que éste enviudase por la muerte por sobrepeso de Rosa (hermana de Tula). Tula está en casa del cuñado haciendo de madre de los niños, eligiendo la virginidad para no dar madrastra a sus sobrinos. Es mujer fuerte, clara, rotunda, inteligente, librepensadora, creyente, práctica y es madre sin serlo. ¡Qué bien expresa Unamuno la experiencia de unidad, de carne que es alma y cuerpo, de carne que es sublime y brutal, de presencia que es física y personal, de atracción que es a una de sensibilidad y de espíritu!

Frente a esa ‘galerna’ que se va gestando en la interioridad ‘una’ de Tula, el neurocientificismo vería otra realidad o quizás no ve. Un episodio de la serie policiaca, *El mentalista*², se desarrolla en un prestigioso instituto neurocientífico, motor de la universidad a la que pertenece, y cuyo investigador líder trabaja en una ‘máquina ética’ que mediante impulsos eléctricos modificaría la sección adecuada del cerebro para que la persona actuase según el bien o el mal. Lograr que funcione establecería definitivamente la paz mundial. El episodio desmitifica e ironiza sobre la posibilidad de reducir la moral a manipulación neuronal. Afortunadamente la máquina no llega a funcionar, pero si llegase ya el bien no sería bien ni el mal sería mal, pues no habría libertad, ¿habría personas? El investigador afirma que “estaríamos tocando lo

² *The mentalist, Red brick and Ivy* (temp. 1,10) 2008.

más profundo de nuestras almas” y tiene razón, libertad y ética lo son, pero no se ‘tocan’ eléctricamente, ¿o sí? Encontramos en modo divulgativo y crítico desarrollada una de las herencias cartesianas: *la res extensa*, llevada al extremo por el neurocientificismo, que determina la *res cogitans*.

Descartes, a quien no gustaba la brecha dualista que él mismo abrió³, en sus herederos nos ha permitido pensar el hombre desde dos ángulos. El heredero extensivo, desde las ciencias positivas con todas sus ventajas y potencialidades para desarrollar la biología y la medicina, y el heredero que capta la vivencia de la autopresencia del yo a sí mismo, el heredero fenomenólogo que recupera un ámbito de la experiencia que había quedado olvidado. El desafío consiste en unirlos sin confundirlos, distinguirlos sin separarlos y así pensar nuestra realidad como seres conscientes en carne y hueso.

Tres –cada uno a su manera– fenomenólogos, todos heterodoxos desde los rigores metodológicos husserlianos, pero todos beneficiarios de una mirada superadora de dualismos y monismos nos ofrecen un pensamiento sobre el cuerpo y la persona que recoge esa unidad que con viveza expresaba Ramiro: “cuerpo lleno de alma, pero de un alma llena de cuerpo”.

Una mirada fenomenológica al hecho de la unidad originaria y compacta del sentir e inteligir humano abre y pide una metafísica de la persona como animal de realidades en la que hay unidad radical y sistémica entre organismo y psique, entonces el cuerpo no es parte ni componente, sino que es la misma persona expresa: Zubiri.

La mirada del pensador, ampliada por el amor, ofrece una visión interior del cuerpo que supera el mirar desde fuera que falsea su verdad reduciéndolo a histología y cosa abstracta. La nueva mirada ve desde dentro, en la misma vivencia del cuerpo, y descubre la ‘identidad’ entre yo, alma y cuerpo, el cuerpo es presencia suya: presencia del cuerpo mismo, presencia del alma, presencia del yo que transfigura el mundo y trasciende: Xirau.

Las experiencias que llevan al límite la reflexión abstracta y racional sobre el cuerpo –el suicidio– nos descubren que el cuerpo no es un haber a nuestra

³ Sin superar el dualismo, Descartes sostuvo una unión más estrecha en la 6ª meditación metafísica y en *Las pasiones del alma* (1649) al estudiar la influencia sobre la mente de las pasiones sensibles (Descartes, 2005b, 2005a).

disposición. El problema del cuerpo se ilumina cuando desde la fenomenología del tener se alcanza el umbral del misterio del ser, que es amor. Yo no tengo mi cuerpo del todo si no que yo soy mi cuerpo; la unión entre el yo y su cuerpo es más fuerte que una relación pero no es una identidad. Mi cuerpo, mi vida, mi ser están en el ámbito de la ontología del misterio, y con su luz se completa y ensancha la mirada reductora de la reflexión abstracta de las ciencias positivas y aparece la verdad del cuerpo: Marcel.

3. EL CUERPO ES LA PERSONA EXPRESA: ZUBIRI

Zubiri tiene una visión personalista de la corporalidad pues “el cuerpo es la persona expresa” (Zubiri, 1986, p. 62)⁴. Detrás de esta afirmación hay muchos años de reflexión que, conociendo la tradición hilemorfista e intentando superarla, buscando la comunión con la fe católica que profesó para pensar la inmortalidad y la resurrección de la carne, y en profundo diálogo con la ciencia positiva, concluye en esta afirmación de la unidad del hombre.

Esta unidad la descubre a la luz del estudio de un fenómeno central con su método de análisis de hechos: la inteligencia sentiente, que le permite a su vez describir al hombre como animal de realidades. Ambos pares de términos subrayan el no dualismo: se siente inteligentemente y se ‘intelige’ sentientemente⁵ (Zubiri, 1980, pp. 87-97), animalidad y trascendencia se dan sin rupturas, sin dualismo. Los dos términos de cada par reflejan en el conocimiento aspectos que son una misma y única realidad, dimensiones suyas.

El fenómeno del conocimiento humano descrito con los rigurosos cuidados de una fenomenología estilo Zubiri, comparece como un único acto de inteligencia sentiente. Para Zubiri este es un ‘hecho’ que manifiesta la unidad radical entre sensibilidad y psique, y que, a su vez, manifestaría la unidad radical entre organismo y psique, lanzando la razón hacia el esbozo, con su correspondiente probación de realidad, de una antropología metafísica que no

⁴ Procedente de “La realidad humana” (1974).

⁵ Tras dialogar con Kant, para Zubiri sentir e inteligir no concurren como dos facultades en una síntesis, sino que son dos potencias que se co-determinan intrínseca y estructuralmente para realizar un acto. Son una facultad. Difiere en esto también de la psicología tomista.

debería dejar resquicio al dualismo. El hombre es una realidad psico-orgánica que no se escinde en psique y organismo, también su actividad es a una psico-orgánica⁶.

En esta antropología el cuerpo no es principio, ni parte, ni cosa, ni sustancia, ni sustantividad a componer con otra; el cuerpo es expresión de la persona, la persona misma en expresión física, dimensión de la persona en la que esta se presencializa en respectividad con el resto de realidades, y es por ello expresión desde sí y con ellas.

¿Podemos ir más al fondo? Sin duda, aunque no resulta sencillo. La filosofía de la realidad de Zubiri, su metafísica, para comprender lo que nos es dado juega con dos planos articulados mediante la función trascendental. Es cuestión ardua que estudia en “La respectividad de lo real, pero resulta iluminadora (Zubiri, 2007, pp. 173-215).

En un primer plano, cada cosa nos hace notar qué es, nos da sus notas, se nos da ‘tal’ como es, tenemos su ‘talidad’, es ‘tal’ cosa. Se describen esas notas, su articulación, su agrupación, cuáles son esenciales, replicables, etc. En esta tarea podemos contar con la aportación de diversos saberes, en el caso del hombre serán enriquecedoras las notas que aportan las ciencias positivas. Zubiri describe la talidad del hombre como una unidad de dos subsistemas de

⁶ El hombre actúa con todos los subsistemas a la vez. La actividad es de la sustantividad y por ello “es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos” (Zubiri, 1984, p. 42). Esta unidad tan fuerte requiere pensar lo que pasa en la muerte y después. Opino que su antropología puede desarrollarse en el nivel trascendental para encajar mejor en el marco especulativo de la escatología intermedia. La articulación no estaría entre psique y organismo, sino entre persona/suidad y sus notas psico-orgánicas, la ‘inmortalidad’ podría sostenerse sin usar la categoría de alma. Pero no resulta sencillo, como tampoco lo fue para el hilemorfismo. Creo que se puede llegar más allá de Corominas-Vicens y Gracia en este punto (Corominas & Vicens, 2006, pp. 661, 818-819). La solución aniquilacionista con resurreccionismo inmediato que sostuvo el gran P. Laín Entralgo al interpretar de modo estructuralista, estaría elaborada más desde una mentalidad ‘médica’ que como desarrollo de la antropología de la suidad: “Esta concepción estructuralista de la entera realidad del hombre conduce necesariamente a la idea de la muerte total o *Ganztod* [...] todo hombre puede decir: *omnis moriar*. Pero tras la muerte física, un misterioso designio de la sabiduría, el poder y la misericordia infinitas de Dios hace que el hombre que murió, el hombre entero, resucite a una vida esencial y misteriosamente distinta de la que en este mundo se mostraba como materia, espacio y tiempo» (Laín Entralgo, 1991, p. 373), esta sería la esperanza, hecha suya del ‘cristiano’ que esperando dice: *omnis resurgam*, la discusión suscitada en la UPSA fue famosa.

notas, organismo y psique; entre todas las notas busca las esenciales; en la esencia, junto a las notas materiales, la nota de inteligencia resulta irrenunciable como algo novedoso e irreductible a la materia, y entre las notas esenciales, con ayuda de la biología reduce la esencia *quiditativa* y el esquema reduplicativo, muy cercano al ADN, que remite a la especiación del individuo. Siempre se trata de la esencia de ‘este’ hombre que está ante mí o que soy yo, la esencia es individual en sentido estricto y es solo un momento físico dentro de la unidad de la única realidad individual que estamos describiendo. La esencia del hombre por sus notas consiste en ser (este) animal de realidades.

Lo que tal descripción nos da se proyecta sobre el fondo de la realidad, de lo metafísico⁷, el plano trascendental, y así se describe la forma de esa realidad en cuanto realidad. Es un plano real, o físico según Zubiri, no abstracto ni ideal. Por ser tal, mi realidad tiene una forma propia, suya, dentro de la realidad. Es la función trascendental de las notas⁸. Las notas configuran la forma de realidad que soy. Por ser animal de realidades, por ser inteligencia sentiente según sus notas, por ser un sistema que aúna psique y organismo, dirá Zubiri que el hombre es suidad abierta, una forma de realidad relativamente absoluta, que es dueña de sí misma, que es persona gracias a sus notas, en el plano trascendental sobre el fondo de la realidad. Por eso, la persona se realiza de modo absoluto afirmando su ser en el mundo y en respectividad también con la realidad fundante, el ‘hecho’ de la religación.

A su vez lo configurado en el plano metafísico vuelve en unidad de movimiento, por así decir, sobre las notas ‘reificándolas’, dotándolas de su carácter de ‘reales’, es la función trascendental en su otra vertiente, ahora ‘reificante’. ¿Qué quiere decir esto? Que las notas no quedan ya como meras ‘notas’, sino que son redescubiertas como dotadas de un carácter propio que toca su intimidad ontológica por ser notas de esta realidad concreta con su forma de realidad y modo de ser, y no de otra. Son reales notas realizadas en esta realidad concreta, su realidad es la trascendental o metafísica.

⁷ Comprender el carácter ‘estrictamente’ metafísico de la filosofía de Zubiri en su última fase es fundamental, para que no se desvirtúe su proyecto (García Nuño, 2023).

⁸ En función trascendental (de las notas a lo trascendental) las notas ‘talifican’, hacen tal a esta realidad (función talitativa); y en el volver desde lo metafísico a las notas, estas quedan ‘reificadas’. Cf. “Respectividad de lo real”.

Verlo en concreto nos ayuda, centremos la mirada en el cuerpo. La nota mía de ser este organismo, con estos genes, con estas neuronas, que requieren la nota inteligencia modulada por ellos y referida a estas notas para poder ser ellas mismas viables en cuanto tales, no son solo notas tales que, en cuanto tales, son análogas a otras de otros seres (p.e. animales) y de otros hombres, sino que son mis notas reales y son reales por serlo mías, que soy persona; si son notas tales es por la realidad que las ‘reifica’ y ellas quedan ‘reificadas’ o realizadas en mi realidad, es lo más suyo. Si no llego hasta este punto no alcanzo a describir adecuadamente la realidad de mi cuerpo y de mi inteligencia.

Por eso mi cuerpo es originaria y realmente personal, no lo debo concebir como cosa independiente, sino como estrictamente personal, pues esa es su realidad, el cuerpo es la persona expresa. Por eso, aunque las notas de mi organismo puedan en cuanto ‘tales’ ser biológicamente casi idénticas a la de otros vivientes de mi especie o de otras, sin embargo en cuanto reales son mías, solo mías y totalmente mías y son realmente tales por ser mías. A la vez estas me hacen a mí ser de esta forma. Así pues la realidad de mi estómago o de mis brazos, etc. es radicalmente distinta de cualquier otro estómago o brazos, son los míos.

Por eso el cuerpo no es cosa que se tenga, ni principio, ni parte, ni ingrediente, ni la materia signada por la cantidad del hilemorfismo, sino mi realidad corpórea; a la vez que yo solo soy real corporalmente. El cuerpo es la misma realidad personal, *suidad* abierta, en expresión respectiva al mundo y los demás. Por ser corpóreo mi versión a los demás y al mundo tiene siempre un carácter corpóreo, es la función somática que recubre toda la realidad personal humana⁹.

Además, debemos mirar no solo de las notas hacia lo trascendental sino también en sentido inverso desde lo trascendental a las notas. En un sentido, el cuerpo (desde las notas más biológicas y positivas que están al alcance la ciencia) nos hace persona abierta a la interpersonalidad, al ser con los otros –fundamentos genéticos de las dimensiones interpersonales del hombre: individual, social e histórica (Zubiri, 2006)– y en sentido inverso, por ser perso-

⁹ La función somática se funda en la materia (Zubiri lo llamó ‘materismo’ no materialista), va de las notas en cuanto materiales a la realidad humana y de la realidad humana a sus notas. Merecería la pena actualizar la antropología del ‘soma’ (Zubiri, 1996, pp. 632, 667). También “El hombre y su cuerpo” (Zubiri, 1982, pp. 96-97) y “El organismo en función trascendental: el soma” (Antúnez Cid, 2006, pp. 304-310).

nas, suidad, absolutos relativos al fundamento, a los otros y al mundo, nuestro cuerpo se reviste –mediante la función trascendental– de su ser esencialmente la persona expresa, realización de la dimensión interpersonal. No sería difícil sacar consecuencias enriquecedoras. Se comprende el carácter individual de cada persona modulado por su propia ‘talidad’ biológica y material, su organismo, mostrando que hasta la libertad tiene forma, figura, es acrecente... tiene –ahora la palabra es mía– su ‘encarnadura’ que la abre y configura personalmente, el cuerpo como *soma* configura la misma apertura trascendental. Esta reflexión desvelaría lagunas presentes en ideologías materialistas, de género y transhumanista.

Lo descubierto inicialmente mediante el análisis pide la elaboración teórica de una antropología que vaya más allá (hacia dentro de la realidad) de lo puramente fenomenológico y de las ciencias positivas (que se centrarían en el estudio de las notas como tales con las herramientas de la razón científica), pide una antropología que toque lo metafísico. El camino zubiriano se sumerge en la realidad más allá de las posibilidades de la biología y de la fenomenología empujada precisamente por estos mismos saberes. El desafío está en desarrollar esa antropología en coherencia con los datos de unidad que aportan la fenomenología y la ciencia.

Las ciencias positivas juegan un importante papel, pero no alcanzan el fondo metafísico de lo real. Sin ellas no se avanza bien, pero solo con ellas no se llega hasta la meta. Puedo con la razón, y debo, reducir fenomenológicamente para tratar mi realidad desde diferentes perspectivas, pero nunca dividir como realidades distintas, distinguir sin dividir. Así la biología y la genética permiten discernir entre las notas orgánicas y psíquicas, ayudan a alcanzar la esencia ‘quiditativa’ y el esquema ‘filético’ del hombre, y sirven para esbozar una teoría filosófica del origen del ser humano tanto ontogenética como filogenéticamente; una vez acogidas por la reflexión metafísica: la trascendencia de la persona en sus notas biogenéticas descansa y es lanzada desde ella, a la vez que no se reduce a ella, pues la realidad desde estas surge y es elevada por encima de lo que en cuanto notas son, Zubiri esboza un emergentismo espiritualista¹⁰. Si nos

¹⁰ Así J. Caballero Bono y G. Amengual. Zubiri uniría mediante una ‘elevación’ la tesis emergentista (las notas psíquicas surgen del proceso de complejización de las estructuras materia-

quedásemos con lo que la biogenética y la neurociencia nos dicen del hombre no captaríamos su realidad¹¹, además de perder su carácter individual concreto y de despersonalizarlo al quedarnos en el nivel propio de la ciencia.

Sobre todo, Zubiri muestra la realidad personal del cuerpo con su antropología unitaria y dimensional; una instrumentalización o cosificación contradirían su verdad, pudiendo perder su carácter único e irrepetible, estrictamente individual y concreto, esencialmente abierto a los demás y al mundo. La densidad filosófica del cuerpo enriquece y revaloriza su visión acogiendo lo que la técnica y la medicina aportan en un contexto personalista.

4. PRESENCIA DEL CUERPO, PRESENCIA DEL YO: XIRAU

Menos sistemático y técnico, aunque no menos sugerente y clarividente, resulta J. Xirau. También tiene una visión personalista del cuerpo, con una antropología de la unidad abierta a la trascendencia, acompañada de cierto misticismo en las expresiones. La singularidad y materialidad concreta del cuerpo es esencial, alejándose de cualquier neognosticismo desencarnado que tienda a espiritualizar la corporalidad desmaterializándola. Para Xirau no hay dos almas, ni dos cuerpos, ni dos rostros intercambiables, la diferencia siempre es abismal.

El camino de su filosofía radica en mirar la vivencia del cuerpo con los ojos adecuados. Xirau apuesta por mirar al cuerpo desde dentro: interioridad. Esta mirada es capaz de descubrir aspectos esenciales de nuestra vivencia inaccesibles a una mirada desde fuera: “la matèria bruta, inerta, indiferent, insignificant, seria el cos –l’esperit– vist desde fora, la realitat no compresa ni estimada. Basta mirar-ho amb amor perquè el més insignificant pregui sentit, fisonomia i expressió propis. És la revelació” (Xirau, 2000, p. 334).

les) con la novedad de aprehender ‘realidad’ y no solo como estímulos, irreductible al puro sentir animal y la materia (Amengual, 2015, p. 244; Zubiri, 1986, pp. 468-476).

¹¹ Cuando la ciencia descubre en el nivel talitativo una realidad viviente que posee una esencia quiditativa humana con su esquema filético, pide ser pensado antropológicamente hasta lo metafísico, pensemos, así el embrión humano no bastaría pensarlo ‘talitativa’ o científicamente pues ahí no hay respuesta ‘real’: ¿Qué sería en ‘realidad’ un viviente con esas notas?

La mirada exterior solo ve el cuerpo cosa, objeto, que en el fondo es un cuerpo fantasma, reducido en su realidad. se queda con un espectro suyo. Con términos de Alfonso Pérez de Laborda, sería un cuerpo desmaterializado por el materialismo abstracto del cientificismo. La mirada exterior se mueve en el ámbito de la huida, de lo espectral, pues solo se ve gracias a un espejo y nunca de modo completo (Xirau, 2010, p. 90).

El amor¹² en cambio permite la mirada desde dentro que sí capta la realidad del cuerpo, nuestro cuerpo, interior, subjetivo, por el cual vivo y palpito y que al final también es carne (Xirau, 2010, p. 97). “L’expressió, la presència, la revelació, és el cos –l’esperit– il·luminat, translúcid o transparent, vist per dins... Endevinar, veure el sentit de les coses i de les persones és obra de l’amor, de la fe i de la esperança” (Xirau, 2000, p. 335). En ellas y por ellas las cosas devienen personas, adquieren para mí una significación, un sentido personal e intransferible. Así ocurre en el arte y la naturaleza, incluso podría transfigurar la ciencia.

Cuando se abre este mirar desde el interior, yo, cuerpo y alma son prácticamente intercambiables. Al menos la díada sería: el yo con su ‘cuerpo/alma’. Yo soy mi cuerpo: en él y por él deseo, amo, río, lloro; yo soy en él y por él (Xirau, 2010, p. 88). Mi cuerpo es mi alma encarnada, mi espíritu encarnado, mi cuerpo espiritual: “diríamos mejor que el cuerpo es el alma, un factor esencial del alma, su volumen, su relieve, su masa palpitante” (*Ibid.*, p. 90); “no seríamos ya el alma y el cuerpo, sino yo y el alma, mi alma encarnada, mi cuerpo espiritual” (*Ibid.*). Yo soy por mi cuerpo, el cuerpo es la fuente de vida, hambre y amor. Xirau juega con rasgos que para otros pertenecerían unos al cuerpo y otros al alma, para él todos son del cuerpo, todos son del alma.

Hablar del cuerpo es hablar de mí, de todo mi mí. El lenguaje que habla del cuerpo no es metafórico ni hipotético como el de la ciencia: las cosas son entrañables, los amigos son del alma y del corazón. Mi cuerpo, yo con mi

¹² “El amor presupone plenitud. [...] Su exuberancia se traduce en la necesidad de verterse. Se vierte sobre las personas y sobre las cosas simplemente porque le sobra caudal. No es el amor imperativo o deber, sino exigencia íntima y necesidad del propio exceso. No supone sacrificio ni esfuerzo alguno. [...] El espíritu da de su propia substancia, porque las fuentes de la vida brotan abundantes y sobrepasan el volumen del recinto individual” (Xirau, 1988, p. 202).

cuerpo, mi alma voluminosa y encarnada, constituye el centro y determina la perspectiva y la presencia, se destaca de la realidad que lo rodea.

Así, como lo fue también para Zubiri, el cuerpo es expresión; no es instrumento para manifestarme, la expresión se confunde y se identifica con el acto mismo en que se manifiesta en una simultaneidad indivisible, la persona misma en expresión.

El cuerpo, la persona, es expresión y es presencia. Se descubre sucesivamente el cuerpo como resistencia (también el alma), instrumento (por el cuerpo me incorporo al mundo y lo incorporo, penetro en él y lo transfiguro) y presencia: “El cuerpo es presencia delimitada y circunscrita en un tiempo y en un lugar, manifestación y expresión. Presencia mía frente a mí mismo y al mundo, presencia del mundo en mí” (*Ibid.*, p. 94).

Así el cuerpo se dilata en presencia: “El volum del meu cos es dilata imensament. Tot l’univers esdevé, és el meu cos i el meu esperit” (Xirau, 2000, p. 334). En y por el cuerpo la persona es presencia en el mundo y al mismo tiempo en ella el mundo se hace mundo y se transfigura¹³ –se transustancializan las cosas, dice Xirau usando una analogía con la Eucaristía– las cosas se hacen presentes en él y devienen ‘personas’, se personifican. El cuerpo es medio en que se constituye el mundo y la persona como mutua presencia. El ser del mundo es revelación por su transfiguración (transustanciada) en la persona humana¹⁴.

La vida es agonía en el yo que es su alma/cuerpo, pues este cuerpo que nos pertenece como la más íntima, personal e intransferible propiedad –y que se confunde conmigo mismo– al mismo tiempo es riesgo, amenaza (agresiva y depresiva) de disolución y perdición. La salvación consistiría en lograr la integridad, hacer que sea tan mío en la identidad que ya no ‘está’, desaparece la “diferencia

¹³ “El mundo permanece intacto en su propia y específica realidad. Sin embargo, sumergida en la radiación del amor, la realidad, sin dejar de ser la misma, sufre una total transfiguración. Para transformarla no necesita tocarla. Por su sola presencia la ilumina y la lleva a la plenitud de su ser” (Xirau, 1988, p. 203).

¹⁴ Esta noción de mundo conecta con Zubiri. “Todo es referencia e intención. El ser se afirma en el trascenderse y en el distenderse. Replegarse, detenerse, fruncirse, es aniquilarse. Las ‘cosas’ y las realidades objetivas, en general, no resultan sino de la confluencia, la intersección y el entrecruzamiento del dinamismo esencial a toda realidad. Nada es en sí mismo estático” (Xirau, 1988, p. 229).

vivida”. La única forma de vencer es entrega, conformidad, resignación, que el éxtasis anticipa pues en él desaparecería la resistencia: “desaparece el cuerpo para mí. Lo he hecho tan mío que ya no lo siento. Es el dominio perfecto”.

Este sería el sentido de la muerte esbozado e inconcluso. En el cuerpo anciano “el alma se inscribe en él de una manera cada vez más profunda. El espíritu se hace en él cada vez más presente, hasta la muerte”, en que presencia y transfiguración se abren como horizonte. Es encarnación progresiva. Aquí ya no puedo acompañar a Xirau en su camino sin tomar cierta distancia, encarnación, corrupción, destrucción, muerte, vida, individuo, mundo empiezan a desdibujar su contorno.

El principal contrincante de este mirar y esta trasfiguración es la lógica de la identidad, el racionalismo abstracto y controlador. Spinoza, claro, pero incluso Husserl tal y como lo interpreta Xirau, y el mismo aristotelismo, se encontrarían en esa situación. La lógica interior del amor supera la lógica de la identidad¹⁵. Coincido con Xirau parcialmente, ¿es posible y además necesaria una antropología con una metafísica, una ontología, una filosofía de lo real que se haga cargo de esta verdad sin arriesgarse al misticismo? Creo que sí.

¿Y la ciencia? La ciencia se queda en la mirada exterior. La necesitamos pero su papel tiene su sitio, pues tan solo roza la densidad real del cuerpo visto desde dentro. El cuerpo no es el cuerpo físico de la histología. Para la ciencia, en el fondo, el cuerpo es realidad desconocida, es un cuerpo hipotético, por eso acerca de él solo hay un lenguaje indirecto y el médico habla de modo metafórico, analógico, por comparaciones e hipótesis (Xirau, 2010, p. 88). La realidad de cuerpo se le escapa, ¡qué cierto y paradójico frente a la mentalidad científicista!

5. LA ENTREGA TOTAL DEL CUERPO: MARCEL

No son pocas las veces que Marcel reflexionó sobre el cuerpo, y, según ahonda, la perspectiva se amplía hasta que la corporalidad encuentra su lugar den-

¹⁵ “A pesar de todas las precauciones, la lógica de la identidad ha intentado insinuarse de un modo subrepticio y establecer la inflexibilidad de sus esquemas abstractos. [...] olvidando que son sólo elementos abstractos de un proceso vital dinámico, en el cual y por el cual las contradicciones lógicas son superadas mediante una dialéctica integradora” (Xirau, 1988, p. 226).

tro de la ontología del misterio del ser. Entonces, por el amor, el cuerpo será capaz de expresar la entrega total de la persona mostrando una disponibilidad absoluta en el sacrificio que puede llegar al extremo en el martirio.

Su primera aproximación es deudora de la *res extensa* cartesiana, el cuerpo aparece como cosa, es el cuerpo objetivo; ante su cuerpo el hombre usa una racionalidad abstracta, que Marcel denominará reflexión primera, caracterizada por el dominio, la posesión y el tener a su disposición el objeto, pretendiendo agotarlo.

En nuestra biografía el cuerpo aparecería como nuestra ‘primera’ posesión, cosa peculiar entre cosas, cosa que tengo y me permite tener, posesión e instrumento de poder: “Y así nos vemos empujados hacia el cuerpo, hacia la corporeidad. El primer objeto, el objeto-tipo con el que me identifico y que aun así se me escapa es mi cuerpo; éste parece ser como el reducto más secreto, más profundo del tener. El cuerpo es el tener-tipo. Y sin embargo...” (Marcel, 1996, p. 159). Estos puntos suspensivos con los que concluye este paso de su ensayo sobre una fenomenología del tener indican un camino que recorrer.

Marcel usa en 1920 (*Diario metafísico*) la imagen del cuerpo instrumento; la abandona y pasa al cuerpo como siervo, un siervo ‘invisible’ de lo ‘aunado’ que está con su señor; y, al pensar la enfermedad, estas dos imágenes dejan paso a la fraternidad: mi cuerpo es mi hermano. Pero aún en la fraternidad el hiato entre el yo *cogitans* y el cuerpo material sigue presente, lo que no le deja satisfecho, se da cuenta de que algo falla. La reflexión primera no es capaz de resolver el problema de cuerpo, porque solo otra racionalidad, la que se abre al misterio puede hacerle justicia.

Dará el salto cuando formule lo alcanzado hasta entonces mediante una fenomenología del tener (*avoir*) que pide el salto a una ontología del ser con un cambio de paradigma racional, del problema al misterio: “¿puedo decir, en rigor, que mi cuerpo es algo que poseo? Y en primer lugar, mi cuerpo como tal, ¿es acaso una cosa? Si lo trato como una cosa, ¿qué soy yo que así lo trato? Al final [...] se llega a la fórmula siguiente: mi cuerpo es (un objeto), yo no soy nada. El idealismo podría recurrir a la declaración de que soy el acto que afirma la realidad objetiva. ¿No se trata ahí de un juego de pasapasa? [...] Entre este idealismo y el materialismo puro no hay más que una diferencia en cierto modo evanescente” (Marcel, 1968, p. 195).

El cuerpo está en la zona fronteriza entre el tener y el ser. “Todo haber se define [...] en función de mi cuerpo, es decir, de algo que, siendo un valor absoluto, cesa por lo mismo de ser un haber en cualquier sentido que sea” (*Ibid.*, p. 102). Todo ‘poder’ entraña la interposición del organismo, por lo que no es exacto decir que ‘puedo’ disponer de él: indisponibilidad del cuerpo. Incluso cuando declaramos, confusamente, que soy mi cuerpo, se afirma una imposibilidad: no puedo tratarme exactamente como un término distinto de mi cuerpo, como algo que ostentara respecto de él una relación determinable, un tener, un haber; hay una paradoja: “Nous avons vu, pour commencer, que je suis et ne suis pas mon corps. Peut-être faudrait-il dire que l’affirmation *je suis mon corps* se supprime ou se nie dès le moment où elle s’énonce. Dire: *je suis mon corps* implique en réalité que je ne suis pas mon corps, car le dire en tant que chargé de sens n’est pas et ne peut pas être le fait du corps”, dirá en Salzburgo en 1967 (Marcel, 2007, p. 21).

Pensar el cuerpo abre una espiral ontológica ascendente que aparece en la conferencia “Mon corps, ma vie, mon être”. Una filosofía de (mi) cuerpo conduce a (mi) vida y ésta a (mi) ser, que unidos por el posesivo ‘mi’, cuerpo → vida → ser se requieren en profundización concéntrica para dar cuenta del fenómeno con justeza. Entre el yo que vive las vivencias y su cuerpo no hay dos momentos de una única realidad sino una unidad más fuerte, una relación que es menos que una identidad (caso de los animales) pero que tampoco llega a ser una diferencia.

Para la fenomenología del *avoir*, el cuerpo aparecía como algo que tengo y que, en cierta medida, está a disposición de un hipotético yo que lo tiene, pero que manifiesta una frontera ya que el cuerpo se fenomeniza como indisponible. Ya en la fenomenología del haber, el cuerpo no se deja dominar pues aparece cierta prioridad de él sobre mí, el cuerpo no se deja absorber para diluirse en el yo que lo vivencia y posee. Por eso no resulta comprensible desde el haber, y pide un salto de nivel, pues paradójicamente el cuerpo es indisponible como puro haber: yo no lo tengo (del todo), pues en alguna medida él ‘me’ tiene.

Marcel lo estudia en un caso límite¹⁶: el suicidio, que lanza la reflexión a la segunda potencia, la que une y recupera en vez de abstraer. Aparentemente mi cuerpo parece absolutamente dominado, pues está a mi disposición hasta el punto de que puedo eliminarlo. Pero precisamente entonces manifiesta su indisponibili-

¹⁶ *Passage à la limite* método que recuerda la *reductio ad absurdum*.

dad pues yo no lo puedo recuperar, no es mío –en el caso de que yo siguiese siendo sin él–¹⁷. Esta indisponibilidad se manifiesta en fenómenos menos extremos; la sed, el hambre, la falta de sueño... muestran que mi cuerpo me tiene, aunque pudiera ganar espacio ascéticamente a la sed el avance del yo siempre es limitado.

No podemos quedarnos en la fenomenología del tener, “el tener parece tender a anularse en la cosa poseída inicialmente pero que ahora absorbe a aquel mismo que creía en un principio disponer de ella. Parece ser propio de la esencia de mi cuerpo o de mis instrumentos tratados como posesión, el tender a suprimirme a mí que los poseo” (Marcel, 1996, p. 161).

Basta pensar en algún sufrimiento físico que hayamos tenido en la vida: una pierna rota, una tromboflebitis con un dolor intenso, incluso algo más leve como ese picor suficientemente intenso para no poder no rascarse o ese dolor de estómago que nos enfada con el primero que pasa. El cuerpo se nos da como indisponible al yo, y a la vez irremisiblemente como ingrediente de ese yo, como si él fuese el que nos tuviese, como si el yo fuese parte del haber del cuerpo. Podríamos decir que el cuerpo me hace dolor, me hace carne sufriente.

Con mirada perspicaz, Marcel detecta la fisura en que el tener se abre al ser. El tener anula solo en la medida en que nos hace inertes frente a lo inerte, habría otro tener vital o activo como el de un jardín o un violín: “en todos estos casos el tener tiende, podríamos decir, no ya a anonadarse, sino a sublimarse, a transformarse en ser” (*Ibid.*). Hasta el punto de que: “allí donde hay creación pura, el tener como tal se ve transcendido o hasta volatilizado en el seno de esta misma creación; la dualidad del poseedor y de lo poseído queda abolida en una realidad viva” (*Ibid.*, p. 162), pues cuanto más accedemos a la realidad esta resulta menos asimilable a un objeto. En el ámbito del ser, donde la posesión dominadora se diluye y también, surge con fuerza otra lógica: el amor¹⁸.

¹⁷ Además, en el suicidio el sujeto se vuelve indisponible para los demás. Así, p. e., la eutanasia como suicidio asistido queda al descubierto, no es muestra de una libertad ante el cuerpo y su vida, solo aparentemente.

¹⁸ “Planteamiento del misterio ontológico; sus aspectos concretos. Así es como pienso intitular mi ponencia para la sociedad filosófica de Marsella. La expresión misterio del ser, misterio ontológico, en vez de problema del ser, problema ontológico, me ha venido bruscamente estos días. Me ha iluminado. El pensamiento metafísico como reflexión concentrada sobre un misterio” (Marcel, 1968, p. 124).

Ya no se trata de solucionar problemas si no de dejar que la luz del misterio se derrame sobre la realidad: nosotros y el cuerpo.

Lo que en el suicidio aparecía como indisponibilidad del cuerpo ante un haber con pretensiones de absoluto, en el misterio de un ser que es amor aparece como disponibilidad absoluta; en el sacrificio y el martirio, como en el auténtico eros, el cuerpo se hace donación total del yo, uno con él, en disponibilidad total sin dualismo alguno.

Marcel ha ahondado en el tener y ser del cuerpo, yo tengo mi cuerpo y a la vez mi cuerpo me tiene, pero eso no agota la realidad, yo soy mi cuerpo pero sin llegar a la identidad, luz y camino, sin agotar. No basta el cuerpo objeto, hay que ir al cuerpo sujeto. La verdad de mi cuerpo, del cuerpo que soy, se alcanza en el ámbito del ser y la ontología. Para Marcel el cuerpo es mi cuerpo, no es un cuerpo abstracto, general, matematizado, su verdad plena se alcanza en su entrega en el amor, en su ser para los demás, es una metafísica de lo concreto y del don.

La medicina hace bien cuando usa los recursos de la racionalidad primera, de la abstracción, pero sin embargo no puede enclaustrarse sin graves consecuencias. No cabe reducir el cuerpo sufriente a un mecano que necesita recomponerse; el cuerpo es más y pide una elección ética, una opción personalista, en el modo de ser tratado por la medicina: “nous sommes ici en présence d’une réalité qui est en quelque manière plastique, puisqu’elle dépend de la façon dont nous l’interprétons. Il y a tout lieu de croire qu’un corps souffrant n’oppose pas de résistance immédiatement discernable à celui qui entreprend de le traiter comme une simple machine à réparer” (Marcel, 1951, p. 26), pero... “En dernière analyse, ce qui ne se fait pas par Amour et pour l’Amour finit invariablement par se faire contre l’Amour” (*Ibid.*, p. 64), y se abriría la puerta a “l’empiétement des techniques” (*Ibid.*).

6. COINCIDENCIAS E INTERPERSONALIDAD

Los tres autores por caminos distintos coinciden en bastantes puntos esenciales, como son: La insuficiencia de la racionalidad tecnocrática por abstracta e impersonal para dar cuenta de la realidad del cuerpo, diluyéndolo en su misma

materialidad abstracta. El acceso a la verdad del cuerpo mediante algún tipo de fenomenología: análisis de hechos, vivencia interior, fenomenología del tener hacia el ser. La necesidad de alcanzar el nivel metafísico o equivalente: realidad trascendental, ser y misterio, ontología del ser y del amor. Aquí Xirau resulta menos claro (misticismo). La densidad ontológica particular del cuerpo esencialmente vinculado a cada persona, a la materia concreta, al organismo singular. El cuerpo es personal ontológica y axiológicamente considerado. El carácter expresivo y manifestativo de la persona, del mundo y del ser que tiene el cuerpo.

Y los tres contradicen el individualismo al que conduce el paradigma tecnocrático, el cuerpo aparece como vinculación, versión, presencia y comunión con los demás. En Zubiri la versión hacia los demás está vehiculada por el organismo ya desde su consideración genética y aún más desde la función somática, como presencia y actualidad en el mundo en respectividad a los demás e incluso en apertura al fundamento. En Xirau el cuerpo es presencia, presencia de sí mismo, y en esa presencia lo que está presente es el mismo yo y el mundo, con los demás, trasfigurado y personalizado con la vitalidad del amor. En Marcel la verdad del cuerpo posibilita la entrega y donación total de la propia vida y el propio cuerpo.

Unamuno también ve la profundidad de la comunión en la carne en la experiencia sponsal y en la vida cotidiana cuando se toca el umbral de un silencio lleno. Ramiro rememorando la relación con su fallecida esposa Rosa, escala del amor (con su efervescencia pasional y su sensualidad carnal) al cariño (del querer, de *carus*, cotidiano, entrañable) al silencio en que amar, querer y vivir son uno y no necesitan más palabras: “El amor, sí. ¿Amor? ¿Amor dicen? ¿Qué saben de él todos esos escritos amorosos, que no amorosos, que de él hablan y quieren excitarlo en quien los lee? ¿Qué saben de él los galeotos de las letras? ¿Amor? No amor, sino mejor cariño. Eso de amor –decíase Ramiro ahora– sabe a libro; sólo en el teatro y en las novelas se oye el yo te amo; *en la vida de carne y sangre y hueso el entrañable ¡te quiero! y el más entrañable aún callárselo. ¿Amor? No, ni cariño siquiera, sino algo sin nombre y que no se dice por confundirse ello con la vida misma*. Los más de los cantores amorosos saben de amor lo que de oración los masculla-jaculatorias, traga-novenas y engulle-rosarios” (Unamuno, 1921, p. 71).

El amor en su unidad realiza el “y serán los dos una sola carne”, hasta el punto de poderse describir así: “Al principio de su matrimonio fue, sí, el imperio del deseo; no podía juntar carne con carne sin que la suya se le encendiese y alborotase y empezara a martillarle el corazón, pero era porque la otra no era aún de veras y por entero suya también; pero luego, cuando ponía su mano sobre la carne desnuda de ella, era como si en la propia la hubiese puesto, tan tranquilo se quedaba; mas también si se la hubiesen cortado habríale dolido como si se la cortaran a él. ¿No sintió acaso en sus entrañas los dolores de los partos de su Rosa?” (*Ibid.*, p. 72-73).

Desde el estudio de campo con enfermos terminales y la reflexión fenomenológica, resulta complementaria la propuesta de Falque de considerar el cuerpo *épandu*. Para ser rigurosos, entre el cuerpo objetivo (cosa, organismo a disposición de la ciencia, el cadáver, *res extensa*) y el cuerpo sujeto (viviente, consciente, personal), habría que hablar del cuerpo postrado que se extiende en el enfermo terminal comatoso, que aún no es cadáver, y que se va adueñando del yo: “yo ‘soy’ mi cuerpo, sea, y la filosofía no deja de repetirlo y los cuidadores de asumirlo.

Queda que yo ‘tengo’ también un cuerpo y que a fuerza de negarlo un día mi cuerpo me ‘tendrá’. El ‘cuerpo extendido’ ciertamente no se reducirá a su condición cósmica (*res extensa* de Descartes). Pero tampoco quedará satisfecho con su dimensión ética o fenomenológica (cuerpo vivido o *Leib* de Husserl). Hay un ‘entre-dos’ o un ‘término medio’ [...] Yo no vivo ya mi cuerpo. De alguna manera este cuerpo me vive” (Falque, 2021, p. 29).

En él queda la persona, queda la memoria que demanda una respuesta, una interpelación intersubjetiva que toca nuestra humanidad y pide cuidado. “En el ‘cuerpo-a-cuerpo’ del cuidado o del eros el otro se hace ‘carne’ (o vivencia de cuerpo) para mí, puesto que él se encarna en la materialidad de su ‘cuerpo’ (o de su organicidad), que es también de la misma sustancia que la mía” (Falque, 2021, p. 43)¹⁹. Falque iluminaría situaciones hoy frecuentes que la medi-

¹⁹ Justo antes: “De este modo el ‘cuerpo postrado’ seguirá siendo humano, no por los órganos que podrían especificarle, sino por la ‘mirada’ y el ‘cuerpo-a-cuerpo’ cuyo cuidado, como en otros lugares y de otra forma el eros, viene a envolverlo. La ‘piedad’ por la carne’ (Deleuze-Bacon) se convierte en ‘piedad por el cuerpo’ (nuestra propia hipótesis) —no contra lo orgánico y lo biológico, sino a través de ello para mirarlo de otro modo” (Falque, 2021, p. 43).

cina sola no puede resolver, pues requieren también un trabajo filosófico que apunta en dirección similar a la de nuestros autores.

7. CONCLUSIÓN

Estas tres aproximaciones nos han permitido ahondar en el carácter personal del cuerpo. La visión científica del cuerpo, conservando todos sus logros, queda encajada e iluminada en un contexto personal, ámbito en que su valor, su sentido y su realidad son descubiertos y aportan una luz ética plenificadora que integra la aportación de la ciencia sin absolutizarla.

Tanto Zubiri como Xirau y Marcel reconocen, aman y valoran la visión sobre el cuerpo de la biología, la genética, la medicina, la histología... Y también los tres muestran que la verdad del cuerpo supera el campo accesible a los saberes positivos y que se ilumina en la medida en que se alcanza una metafísica de lo real (Zubiri), una mirada amorosa y personal desde la interioridad (Xirau), o una ontología del ser y del amor (Marcel).

La verdad del cuerpo humano se sitúa en el ámbito constitutivo de la persona, trascendiendo lo que las ciencias aportan, sin abandonarlas. El cuerpo está en el centro de la diana de la identidad de la persona. Esta ubicación del cuerpo implica que la identidad de la persona no se puede definir con una perspectiva generalizadora ni positivista, si no que siempre debe incluir una irrenunciable referencia a la concreción singular de cada persona de carne y hueso.

El cuerpo no solo no es cosa que una consciencia, espíritu vagabundo o misterioso yo utilizan, sino que entra en la constitución íntima del ser de cada uno. Pensar, hablar, tocar, acariciar, cuidar, manipular, servir... al cuerpo es hacerlo a la persona. La identidad de la persona humana en su máxima e inalienable concreción y absolutez procede-de y es corporal, de este nuestro, mi cuerpo, de estos huesos y estas carnes.

Esta hermenéutica de la carne tan enriquecedora y positiva permite repensarnos al repensar nuestro cuerpo y desde ahí comprender el valor de las aportaciones de la técnica –incluida la IA– y las tareas de la medicina. Además, respondería al desafío del paradigma tecnocrático, pues aporta claves de inter-

pretación para la vivencia de la propia corporalidad en la construcción de la identidad que evitarían la cosificación y despersonalización del cuerpo y en él de la persona, presentes en algunas ideologías que aún se mueven entre dualismos y monismos reductores.

Que esas ideologías no den el salto al nivel de la realidad de Zubiri, de la interioridad de Xirau o el misterio de Marcel, bloquea su capacidad de captar la verdad del cuerpo personal, y llevadas por una visión de poder, control y dominio técnico invitan a verse, vivirse y tratarse, a uno mismo y a los demás, como cosas. Además, al olvidar el peso ontológico del cuerpo se arriesgan a caer en una concepción desencarnada de la persona humana, reducida a un fantasmagórico ser libre y consciente desenraizado de su vida.

Parece paradójico, pero un pensamiento que por un lado identifica lo biológico y material con lo único real, por no poder eliminar la vivencia libre, termina por desmaterializar al hombre desencarnándolo y descorporeizándolo, rasgo que Jonas y Voegelin caracterizarían como rasgo gnóstico. Lo corpóreo quedaría despersonalizado, reducido a cosa abstracta y un pensamiento tecnocrático ocuparía el lugar de una gnosis racionalista de control y soteriología inmanente, dejando de ser sabiduría que abre campos de sentido, gratuidad y trascendencia.

Una filosofía de la carne subraya el carácter absoluto de cada ser humano, vinculado a su ser único de carne y hueso que no puede ser desvinculado de su concreción, desenraizado de su materialidad corporal, de lo contrario cada persona se iría diluyendo en el mar abstracto de la generalidad de lo humano y la humanidad, pensadas como un todo global que disuelve en su unidad a sus miembros.

Aporta un pensamiento con recursos que una lógica racionalista y materialista no tiene recursos para evitar reducir el ser persona a puro concepto, pura abstracción, por más que eso sea compatible con un lenguaje y una vivencia subjetiva en que ese ‘tratar-mal’ filosófico a la persona en su cuerpo se exprese y perciba como liberación y progreso en humanidad.

Las aportaciones de nuestro trío de filósofos nos ayudan a saborear la realidad del cuerpo y manifiestan la necesidad de un ámbito de discusión profundo entre la ciencia y la filosofía, algo que también Falque insiste en destacar. Una buena filosofía de la naturaleza y de la ciencia es tarea siempre necesaria,

pero hay más, creo que nuestros tres compañeros de este corto viaje nos muestran que no basta un barniz de filosofía. La aportación de la fenomenología es necesaria, estupenda, pero no basta quedarse en la fenomenología, ni en la primera reflexión, ni en la segunda, sino que habría que ir a algo más allá, abrir el misterio y hablarlo: realidad y trascendencia, interioridad y transustanciación, ser y amor. La tarea de una metafísica u ontología del ser y de la persona se convierten en tarea ineludible y permanente.

8. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amengual, G. (2015). *La persona humana: El debate sobre su concepto*. Síntesis.
- Antúnez Cid, J. (2006). *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*. PUG.
- Corominas, J., & Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri: La soledad sonora*. Santillana.
- Descartes, R. (2005a). *Las pasiones del alma*. Biblioteca Nueva.
- Descartes, R. (2005b). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. KRK.
- Falque, E. (2021). Ética del cuerpo expandido: Cuidados paliativos y filosofía. En R. Lorenzini, *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo: Entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida* (pp. 21-53). UESD.
- García Nuño, A. (2023). *Lo metafísico en Xavier Zubiri*. UESD.
- Jonas, H. (2010). *Philosophical essays: [From ancient creed to technological man]*. Atropos-Press.
- Lain Entralgo, P. (1991). *Cuerpo y alma*. Espasa Calpe.
- Marcel, G. (1951). *Les hommes contre l'humain*. Editions universitaires.
- Marcel, G. (1968). *Diario metafísico*. Guadarrama.
- Marcel, G. (1996). *Ser y tener*. Caparrós.
- Marcel, G. (2007). Mon corps, ma vie, mon être. En *Don et liberté. Bulletin de l'Association Présence de Gabriel Marcel 17*, 5-24, Association «Présence de Gabriel Marcel».
- Unamuno, M. de. (1921). *La tía Tula* (Biblioteca digital hispánica. BNE) Renacimiento.
- Xirau, J. (1988). Amor y mundo. En *Obras completas 1. Escritos fundamentales*. Anthropos.
- Xirau, J. (2000). Présencia del cos [1946]. En *Obras completas III. Escritos sobre historia de la filosofía. 2, Artículos y ensayos*. Anthropos.
- Xirau, J. (2010). Presencia del cuerpo. En A. Serrano de Haro (Ed.), *Cuerpo Vivido*. Encuentro.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Alianza.

- Zubiri, X. (1982). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Universidad Santo Tomás.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios* (1.ª ed.). Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Alianza.
- Zubiri, X. (1996). *Espacio, tiempo, materia*. Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano: Individual, social, histórica* (J. Corominas, Ed.). Alianza : Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2007). *Escritos menores: (1953-1983)*. Alianza.