

POSTHUMANISMO Y DIGNIDAD DE LA ESPECIE HUMANA

URBANO FERRER

Univ. de Murcia
ferrer@um.es

El poshumanismo ha puesto en cuestión la identidad de la especie humana y el respeto como respuesta ética adecuada. Frente a ello Habermas ha alertado sobre el problema ético de los riesgos que se derivan para la naturaleza humana de las experimentaciones biotecnológicas. Con ello introduce el concepto de dignidad de la naturaleza del hombre, fundándolo en las características de igualdad y simetría entre los participantes en las comunicación libre de dominio. A continuación el artículo se centra en la inseparabilidad entre la naturaleza y el existir personal en el hombre, mostrando la derivación de la dignidad de la primera a partir de la dignidad de la persona.

Palabras clave: posthumanismo naturaleza, dignidad, persona, igualdad.

The posthumanism has questioned the identity of the human species and the respect as ethical adequate response to it. With regard to these position Habermas warns again the risk of affecting seriously the human nature by the biotechnological researchs. By this way he introduces the concept of dignity of the species or nature and foudns such a dignity in the equality and symmetry between the participants in the free communication. Later the article is focused on the inseparability of the nature and the personal being and on the derivated character of the dignity of the nature from the personal dignity.

Key words: posthumanism, nature, dignity, persone, equality.

1. Consideraciones preliminares. Preámbulo posthumanista

¿Están capacitados los principios humanistas para suministrar una guía al desarrollo tecnológico? La respuesta afirmativa puede invocar la diferencia —tanto de ascendiente aristotélico-tomista como kantiano— entre lo que es fin en sí mismo y los meros medios, que son lo único que la técnica pone a disposición; o bien remitirse a la jerarquía entre los saberes, que asignará siempre un lugar subordinado a las categorías funcionalistas, en tanto que carentes de discriminaciones cualitativas; o bien mostrar que la técnica no puede solucionar los problemas que ella misma ha provocado en las sociedades industriales y postindustriales... Pero, ¿y si se trata del desarrollo biotecnológico? ¿Cuál es la noción éticohumanista que impide

Contextos XXIII-XXIV/45-48, 2005-2006 (págs. Xxx-xxx)

concebir la evolución sociobiológica como un conjunto sistémico que se autorregulara en su funcionamiento y en su interacción con el medio? A este respecto, es indudable que reconocer una dignidad a la naturaleza humana es tanto lo que permite orientar los avances en la experimentación biomédica como lo que precave de aquella ingeniería genética que no tiene por beneficiaria a la constitución natural del hombre.

Sin embargo, la dignidad de la naturaleza humana sólo es efectiva en los hombres y mujeres singulares, justamente en cada uno de ellos. Su consideración en abstracto, absolutizada, la pone en dependencia de la evolución filogenética y la reduce en definitiva a resultado de un proceso. Aparte de que expone a la propia noción de dignidad de la especie a la crítica de especieísmo injustificado (esgrimida por Peter Singer), ya que no se ve por qué la naturaleza humana habría de gozar de un status más alto que las otras especies biológicas. Precisamente los atributos diferenciadores del ser humano (la racionalidad y la libertad) son singulares, inseparables de un yo irremplazable. Pero esta singularidad, que se hace consciente y que se ejercita en los actos libres de autogobierno, está ya esbozada biológicamente antes de adquirir la conciencia de sí y de modelarse libremente. La dignidad de la naturaleza humana se reconduce, de este modo, a la dignidad del embrión desde sus primeras fases de desarrollo a partir de la concepción, en tanto que se advierten en él las señas distintivas de un ser humano diferenciado.

A este punto de vista humanista se enfrenta en el momento presente el posthumanismo de la antropotecnología, representado por Peter Sloterdijk, profesor de Karlsruhe, para quien la selección prenatal confiada a las recientes biotecnologías vendría a ocupar el lugar de la esencia invariable digna de respeto, por la que habitualmente identificamos a los particulares humanos. En Julio de 1999 tuvo lugar un Simposio en el castillo bávaro de Elmau, en el que, tomando pie en la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger y en su presunto giro antihumanista a favor de la historia del ser como acontecimiento (Ereignis), Sloterdijk pretende llevarlo a término en su conferencia *Reglas para el parque humano* con un deconstruccionismo que socava los valores, intenciones y novedades (incluyendo sobre todo la novedad del nacimiento) típicamente humanos en nombre del diseño prenatal encaminado a la mejora genética de la especie. En vez de lo que llama “domesticación moral” —haciéndose eco de la denostada por

Nietzsche moral de esclavos— regiría una crianza que escapa a todo control por parte de los afectados. Como réplica a este inusitado programa, Thomas Assheuer escribió el artículo “El proyecto Zaratustra. El filósofo Peter Sloterdijk reclama una visión genético-técnica de la humanidad” (Die Zeit, 2-IX-99), Ernst Tugendhat a su vez terció con el significativo título “No hay genes para la moral. Sloterdijk trastoca la relación entre ética y técnica genética” (Die Zeit, 23-IX-99) y Habermas prolongó su Teoría crítica de la comunicación en unas consideraciones sobre la naturaleza humana, reunidas en el libro *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*.¹

Así resume Tugendhat la posición antihumanista en el artículo citado: “No es sólo que la técnica genética sea considerada con independencia de los criterios morales; peor aún: la moral debe ser en el futuro aquello que se establezca como moral de resultados de la crianza. Esta idea, hasta cierto punto fantástica, es lo que se sigue del hilo de la conferencia. Y es que Sloterdijk no parte de las encrucijadas inauguradas por la técnica genética, aunque posteriormente aluda a ellas, sino de la tesis de que el humanismo está tocando a su fin, una tesis justificada con el solo argumento de que, supuestamente, ése habría sido el parecer de Heidegger (algo que ni siquiera es cierto y que, por lo demás, sería irrelevante)”.

Ciertamente, el incontrolado avance de la técnica ha dado pábulo a lo largo del siglo XX a diversas antiutopías deshumanizadoras, dentro del género de ciencia-ficción, entre las que se encuentran “El rinoceronte” de E. Ionesco, “1984” de G. Orwell o más recientemente el proclamado fin de la historia por F. Fukuyama. Pero en este caso no se lo ve tanto como una amenaza cuanto como un proceso, al que sería incoherente cualificar con categorías humanistas como “nuevo” o “liberador”. Considero que la carencia de una noción precisa de la dignidad específica del hombre ha contribuido decisivamente a alumbrar estos fantasmas, amparados en las últimas invenciones biotecnológicas, como la clonación de la oveja Dolly, y cuyo inicio se puede situar en 1978 con la aparición de la primera bebé probeta. En este sentido, el propósito de este artículo es el examen del alcance de la dignidad de la naturaleza del hombre, partiendo de las

¹ Cf. una presentación de la polémica a cargo de J.L. Molinuevo en *Revista de Occidente* (228), Mayo 2000.

reflexiones aducidas de Habermas y pretendiendo completarlas.² Con ello se pretende cubrir un patente hueco en los estudios clásicos sobre la dignidad, que la enfocan desde el ángulo jurídico, ético u ontológico, pero no tanto desde sus bases orgánico-naturales.³

2. Reparos éticos a la experimentación con embriones desde la Teoría de la acción comunicativa

Para Habermas tanto la investigación con células madre (*stem cells*) como la selección de embriones a partir del diagnóstico preimplantatorio plantean un mismo problema ético: ¿es acaso lícito disponer de una vida humana para hipotéticos fines curativos o eugenésicos, ya sea en el mismo viviente con el que se experimenta o en otro viviente? La actitud que subyace a estas prácticas es la del control sobre la naturaleza con que despuntó la ciencia moderna, sólo que ahora extendida a la propia naturaleza del hombre, con la que se pretende hacer tanteos para averiguar sus posibilidades de mejora. Si bien en principio las intenciones curativa y eugenésica merecen un juicio diferente, lo cierto es que sobre la base exclusiva de la voluntad de dominio no aparecen criterios precisos con los que delimitar las intervenciones terapéuticas de las preventivas y éstas a su vez de la eugenesia positiva (salvando ciertos casos extremos que son fácilmente identificables, por estar en juego la propia supervivencia individual). De este modo, se deja que sean al fin las preferencias individuales que se exponen en la dinámica del mercado las que regulen el uso de las biotecnologías. Y detrás de estas demandas están los avances en la investigación y los intereses financieros creados, como móviles desencadenantes de una política de *faits accomplis*, que no ha habido tiempo de introducir previamente en el discurso normativo: pues es éste un

² HABERMAS, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001 (trad. cast.: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002). Aludiré en adelante a la obra con las siglas ZMN.

³ Ciertamente, la Bioética ha supuesto esta dignidad natural del hombre con el reconocimiento del derecho a la integridad corpórea, que, al no depender de la autonomía individual, viene dado sobre la base de su *ser viviente* como un límite ético irrebalsable a las distintas actuaciones libremente decididas (Cf. JONAS, H., *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997).

género de argumentación que siempre llega demasiado tarde cuando ya se han revelado exitosas las técnicas empleadas con base en los recursos disponibles.

Si se muestra que la capacitación genética individual es indisociable de la identidad humana, se hace valer indirectamente que toda ingerencia en ella vulnera la dignidad del hombre, en tanto que para ser digno se requiere que sea posible la identificación individual del sujeto. Por el contrario, la noción de yo con que se inaugura la Modernidad no sólo ha soltado las amarras de las tradiciones y vínculos sociales y culturales, como ha puesto de relieve el autor canadiense Ch. Taylor,⁴ sino que busca también desligarse de los cauces de realización y desarrollo que le ofrece su propia naturaleza compartida, renunciando a comprenderse desde la identidad biológica específica. El dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa* tendría, así, su última expresión en la disponibilidad sobre las características orgánicas propias, que dejarían de formar parte de la identidad sólo puntual del yo.

Sin embargo, la argumentación de Habermas frente a las prácticas eugenésicas no recurre a la dignidad del embrión como viviente personal — a la que renuncia por depender de consideraciones ontológicas—, sino más bien a la dignidad de la especie involucrada en la autocomprensión ética del hombre como ser dialógico. Según ello, el intercambio entre seres autónomos y el reconocimiento mutuo que lo acompaña sólo son efectivos si se respeta la pertenencia común a una misma especie, no disponiendo autónomamente de ella, como si se tratara de una posesión externa supeditable a fines individuales. Pues la capacidad dialógica del hombre únicamente puede llevarse a cabo en condiciones de igualdad entre los interlocutores, la cual se traduce a su vez en la invulnerabilidad recíproca: “(La dignidad) marca más bien aquella intangibilidad que solo puede cobrar significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato igualitario de las personas entre sí”.⁵ La persona

⁴ TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 175 ss.

⁵ “(Würde) markiert vielmehr diejenige Untastbarkeit, die allein in den interpersonalen Beziehungen reziproker Anerkennung, im egalitären Umgang von Personen miteinander eine Bedeutung haben kann” (HABERMAS, J., ZMN, 62). Sobre el concepto de dignidad en

requiere la salvaguarda en el curso de las relaciones sociales en las que despliega su identidad, siendo la primera de estas relaciones la que mantiene el viviente nonnato con la madre en el claustro. La protección del embrión no debería quedar confiada, por tanto, simplemente al criterio de la ponderación previa de unos bienes en posible colisión, ya que la igualdad mutua en el discurso público propio de la interacción social está en función de la autoidentificación de las partes que intercambian como pertenecientes a su especie.

Con ello se hace valer no tanto la peculiaridad de una cosmovisión cultural como la humanidad en el trato de los seres afectados por las decisiones propias.⁶ Pues entre los supuestos indeclinables de la comunicación libre de dominio está ciertamente el lenguaje moral de las pretensiones válidas (Geltungsansprüche) ante otro, con una intención universal, que quedaría puesta en entredicho si los unos pudieran experimentar con los otros o lo hubieran hecho ya. Obviamente no se trata, pues, de una imagen más del hombre inscrita en tradiciones y formas de vida determinadas, sino de *la* imagen del hombre que subyace a todas ellas —aunque no siempre se le ajusten de hecho— y que llegó a conciencia histórica en el llamado por K. Jaspers tiempo-eje de la Humanidad, entre los años 800 y 200 antes de Cristo, cuando en el marco de las distintas cosmovisiones, y por más que sin comunicación entre ellas, el hombre se tornó cuestión para sí mismo a partir del origen, destinación y libertad que le son constitutivos.⁷

Más en concreto, lo que se lesiona con la intervención productiva es la característica específica diferenciadora del hombre que es la *natividad*, conexas con la novedad viviente que cada ser humano significa.⁸ La

Habermas, Germán Zurriarán, R., “El concepto de vida ‘prepersonal’ en ‘El futuro de la naturaleza humana’ de Habermas”, *Cuadernos de Bioética*, 56, XVI (2005/1), 43-50.

⁶ “Es geht nicht um die Kultur, die überall anders ist, sondern um das Bild, das sich verschiedene Kulture von dem Menschen machen, der überall —in anthropologischer Allgemeinheit— derselbe ist” (HABERMAS, J., ZMN, 72).

⁷ Cf. FERRER, U., “Antropología existencial de Jaspers”, *Propuestas antropológicas del siglo XX*, J.F. Sellés (ed.), EUNSA, 2004, 163-188.

⁸ En este punto Habermas se basa en las consideraciones sobre la natividad y sobre la acción como comienzo que desarrollara Hanna Arendt (ARENDR, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993).

iniciativa de la que proviene la novedad en las acciones proyectadas es un reflejo del *inicio* que para cada persona conlleva el nacimiento, y se contraponen de modo patente a la programación genética a cargo de los progenitores. Si el ser humano tiene un inicio, es porque no es un resultado. Con el nacimiento propiamente se cumple la expectativa de lo inesperado⁹. Como tal inicio, es la garantía de que el ser vivo no es catalogable dentro de lo hecho o disponible. “Sólo la referencia a esta diferencia entre naturaleza y cultura, entre comienzos indisponibles y prácticas modeladas históricamente, permite al agente las autoatribuciones performativas, sin las que no podría entenderse a sí mismo como iniciador de sus acciones y pretensiones”¹⁰.

Con ello se traza nítidamente la frontera entre lo natural y lo fabricado. Ya en los cultivos agrarios se exige la adaptación a los ciclos de la naturaleza frente al endosamiento de la camisa de fuerza del diseño programático, no atento a las diferenciaciones orgánico-naturales. Aparece así la categoría fenomenológica de *sentido*, que marca unos límites apriorísticos a cada dominio objetivo, estableciendo lo que en sí mismo no es susceptible de manipulación. Las fronteras entre las Ontologías regionales —ser orgánico, ser vivo, ser psíquico, ser cultural, ser persona, naturaleza exterior...— son previas a las metodologías técnicas, indiferenciadas objetivamente en su aplicación. Y justamente la intervención biotécnica —selectiva y aleatoria— no puede atenerse a la correspondencia con las peculiaridades del viviente como tal, en la medida en que resulta de la lógica productiva del hacer.¹¹

Ciertamente —podría objetarse—, el hacer biotécnico no puede por menos de comportar alguna colaboración del viviente, en tanto que

⁹ “Der gerührte Blick der neugierig Umstehenden auf die Ankunft des frisch Geborenen verrät die ‘Erwartung des Unerwarteten’ “ (HABERMAS, J., ZMN, 102).

¹⁰ “Allein die Bezugnahme auf diese Differenz zwischen Natur und Kultur, zwischen unverfügbaren Anfängen und der Plastizität geschichtlichen Praktiken erlaubt dem Handelnden die performativen Selbstzuschreibungen, ohne die er sich selbst nicht als Initiator seiner Handlungen und Ansprüche verstehen könnte” (HABERMAS, J., ZMN, 103). Luego veremos, sin embargo, que lo que Habermas llama “autoatribuciones performativas” esconde una significativa ambigüedad.

¹¹ “Der biotechnische Eingriff, der die klinische Behandlung ersetzt, schneidet diese Korrespondenz mit anderen Lebewesen ab” (HABERMAS, J., ZMN, 84).

indisociable de su actividad: es, así, un *reparar* en el doble sentido del rehacer transitivo y del aplicar las propias energías vivientes, como cuando se habla de reparar fuerzas. El hacer biotécnico es, de este modo, *intervención*, no mera construcción. Con todo —en respuesta a la objeción, en sí válida—, hay que decir que se obvía con él la diferencia de principio entre el crecer biológico y el hacer técnico, al tratar a la dotación genética y a la influencia ambiental como dos fuerzas en interacción contingente o azarosa. Pero, además, en tales casos el inexistente concurso de la iniciativa del viviente afectado por la intervención biotécnica no puede ser suplido decisionalmente, ya que los afectados por las decisiones no participan en interacción comunicativa con quienes las han tomado; diríase que sólo cuando se está ante la curación de una enfermedad o la prevención de una vida sana, se podría presumir que en futuro el viviente —cuando pudiera ser consciente de lo que se ha hecho con él— daría el consenso.¹²

Por otra parte, la presunta similitud entre la ingeniería biotécnica y la inesquivable dispensación de actitudes y expectativas en los niños, que corre a cargo de los agentes de socialización primaria, es sólo aparente, ya que Habermas advierte de la llamativa diferencia proveniente de que las modificaciones genéticas no pueden ser revisadas retrospectivamente y asumidas en un proceso de apropiación, o bien de eliminación posterior, como es el caso en las influencias socializadoras, de las que el adulto puede posteriormente distanciarse. En cambio, de ningún modo puede ser incorporado el programa genético a los procesos discursivos de entendimiento recíproco.

Que las relaciones entre padres e hijos, educadores y educandos o médicos y pacientes se definan por ser de dirección unilateral no tiene por qué significar que no sean relaciones interhumanas en lo fundamental, y en este sentido que no igualen a quienes las sostienen —expuestos gramaticalmente como primera y segunda persona—, respetándose, e incluso fomentándose con ellas, en todo caso la libertad del receptor. Pero en las intervenciones sobre el embrión, ya sea porque se impide el

¹² “Merkmal verändernde genetische Eingriffe erfüllen den Tatbestand der positiven Eugenik, wenn sie die Grenzen überschreiten, die durch die ‘Logik des Heilens’, d.h. der als konsertiert unterstellten Vermeidung von Übelns, aufgegeben sind” (HABERMAS, J., ZMN, 93).

nacimiento, ya porque se diseñan los genes, el afectado no puede hacerse cargo posteriormente de las modificaciones a que se le ha sometido, quedando expuesto a ellas en tercera persona. No se trata propiamente de que se vulneren unos derechos que puedan ser reclamados, sino del *supuesto natural* de la actuación libre y autónoma de los ciudadanos, esencialmente iguales como ciudadanos;¹³ pues las personas dejan entonces de considerarse autoras indivisas de su biografía y tampoco están en pie de igualdad con las generaciones precedentes.

* * * *

En el curso de la argumentación habermasiana se advierte el tránsito de la individuación humana consolidada en los procesos de socialización a la individualidad de la persona, la cual, a diferencia de la primera, no admite ser reconstruida socialmente ni fijada desde unas coordenadas externas.¹⁴ Ambos aspectos confluyen en la concepción de la dignidad como capacidad dialógica en condiciones de igualdad, que se plasma de un modo efectivo en la intangibilidad recíproca. Sin embargo, estamos ante una reconstrucción de la identidad que tiene no poco de circular: la persona se vuelve digna porque se cumplen las condiciones de igualdad en la libertad exigidas por su dignidad, sin dar cuenta de la razón de ser de ésta (¿por qué la autonomía individual habría de hacer digno al individuo?), a no ser que se la entienda reductivamente en su operatividad social y jurídica.

Si la dignidad no se resuelve en un proceso circular de dignificación, ha de estar ya presente en las condiciones de posibilidad de este proceso con anterioridad a su despliegue. La dotación racional dialógicamente ejercitada

¹³ “Das bedeutet keine Intervention in Freiheiten, die jeder geborenen Person, ob sie natürlich gezeugt oder genetisch programmiert worden ist, moralisch zustehen; aber sie berührt eine naturale Voraussetzung für das Bewußtsein der betroffenen Person, autonom und verantwortlich handeln zu können” (HABERMAS, J., ZMN., 132).

¹⁴ La concepción de la identidad del yo en términos de una resultante de la socialización es expuesta por Habermas en “Desarrollo de la moral e identidad del yo”, *Reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981. Del significado diferencial de la identidad en el sujeto personal me he ocupado en FERRER, U., “Sobre la identidad de la persona y otras identidades”, *Thémata*, 22 (1999), 105-112.

caracteriza a un ser que es apto para ella. Sin duda, el aspecto más original de la posición de Habermas está en haber radicado la dignidad en la *interlocución consciente*, que viene preparada por unas condiciones en las que todavía no se muestra plenamente, entre las que se cuenta el diálogo bioquímico en el claustro materno, en la medida en que dispone y posibilita el intercambio simétrico que se producirá después del nacimiento. Pero la racionalidad de la dignidad ya desde antes de la concepción trae consigo que el diálogo primero y fundante sea el que sostiene el Creador con el ser digno al llamarle a la existencia y conferirle una identidad individuada.

En ausencia de esta identidad individual y natural, que precede a su asunción refleja, sólo queda —para otorgar contenido a la dignidad— el reconocimiento posterior por el que el hombre se autoidentifica y por el que le identifican sus congéneres. Y es aquí donde emplaza Habermas la dignidad de los seres autónomos, y derivadamente la dignidad de su naturaleza común, sin la cual quedaría mermado el ejercicio de la libertad autónoma, toda vez que su equipamiento genético estaría en dependencia de la voluntad de los programadores. Para la tematización del contenido de la dignidad específica del hombre que nos ocupa, importa recalcar la apreciable contribución habermasiana a este respecto, como conclusión de las consideraciones anteriores, con tal que se la complete, eso sí, con la vertiente fenomenológica, indispensable para empezar a cubrir los flecos señalados en el modo habermasiano de argumentar.

Según la lectura fenomenológica, el cuerpo es expresión de la dignidad de la persona por cuanto a través de él se hacen patentes de modo inmediato —sin necesidad de una coordinación expresa— las actitudes internas (en un plano psicológico) y el movimiento constitutivo que es indiscernible de su actividad biológica (a un nivel vital). Lo provocado conscientemente no es, por tanto, la expresión natural corpórea, sino en todo caso su simulación. La Fenomenología ha distinguido a este propósito entre el lado interno y el lado externo de los actos sociales.¹⁵ De este modo,

¹⁵ El estudio fenomenológico correspondiente se encuentra en REINACH, A., *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, Obras I, Munich, 1989, 141-278; cf. FERRER, U., *Adolf Reinach. Las Ontologías regionales*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 176, 2005. A este respecto, Habermas emplea equívocamente el término “performatividad” en relación con la vivencia asociada a la expresión externa (“autoatribuciones performativas del agente”, válidas tanto para los efectos realizados por él como para sus actos internos,

la actitud del observador que se sitúa ante los estados anímicos y corpóreos es siempre posterior y relativa a la vivencia primera del cuerpo propio, inseparable de la vivencia del sujeto como un poder activo.¹⁶ De un modo análogo, la reciprocidad en el trato parte de la empatía (Einfühlung), por la que los sujetos se revelan a la percepción ajena como irreducibles a toda suma de propiedades observables y —añadiría aquí— a toda suma de propiedades programadas.¹⁷

Pero el modo de vivenciarse corpóreamente el sujeto no es el mismo si sabe que ha sido acogido por sus padres como un don natural que si sus propiedades corpóreas han sido precalculadas por los progenitores, ya que en el segundo caso se superpondrían en su propia identidad lo natural y lo artificial. La dignidad no recae sobre lo tenido, sino sólo sobre lo sido en primera persona: lo tenido es lo esencialmente disponible y manejable, mientras que lo sido es mi esfera de pertenencia —de acuerdo con la terminología husserliana—, vale decir, lo indesarraigable. La conciencia originaria del cuerpo en primera persona significa que la persona se identifica con él como siéndolo antes de toda objetivación; no es suyo porque la persona lo haga suyo, sino que se lo apropia porque es suyo antes de todo acto consciente. Por ello, *encontrar en el cuerpo algo que resulte de un disponer ajeno anterior a la persona contradice la originariedad de la experiencia del cuerpo* previamente a todo enunciado, ya sea en tercera o en primera persona: la persona sería y no sería origen de sus propias acciones en tanto que realizadas por ella corpóreamente.

Esta autopertenencia preconsciente de la corporeidad se proyecta en la intransferibilidad del “aquí”, de lo “mío” o de la perspectiva espacial propia, por ejemplo. Al yo corpóreo como tal le corresponde la opacidad,

ZMN, 103, cf. más arriba nota 11), ya que no se trata con ésta (con la vivencia asociada a la expresión) de una realización en un medio externo, como la que conviene a los signos lingüísticos, cuanto del supuesto que hace auténtica su aparición corpórea (en un gesto de agradecimiento, por ejemplo).

¹⁶ Es un poder anterior a toda objetivación (RICOEUR, P., *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981, 75).

¹⁷ Como es sabido, la empatía fue particularmente tematizada por Edith Stein desde el análisis fenomenológico (STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004; cf. CABALLERO BONO, J.L., “Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein”, *Burgense*, 43/2 (2002), 395-419).

advertible tanto en el sumirse del presente en el pasado con anterioridad a todo acto de conciencia objetivante como en la inadecuación de la conciencia inobjetiva de sí. Desde estos supuestos adquiere una nueva flexión la noción de dignidad; pues al englobar ésta a la corporeidad natural, no sería congruente que el cuerpo y la vida hubiesen de someterse a unos dictados deontológicos convencionales.

De un modo derivado, también la comunidad del nosotros se falsearía si se adultera la significación originaria del yo corpóreo. El nosotros es entendido por Habermas contrafácticamente, no restringido al grupo particular, cuyos miembros ocasionalmente interactúan, sino abarcando a la humanidad, tal como lo muestra Kant en las distintas formulaciones del imperativo categórico, pero especialmente cuando destaca que la humanidad ha de ser tratada, ya en la persona propia, ya en la ajena, como fin en sí. Según la interpretación habermasiana, la individualidad corpórea de cada sujeto se patentiza —en el imperativo kantiano— en el hecho de que el reino de los fines o comunidad moral no absorbe los fines individuales, sino que parte de su expresión como máximas y sólo veta la eventualidad de que no pudieran asumirse desde el nosotros omnicompreensivo de la comunidad de los seres racionales.¹⁸ En particular, ha de tomarse en cuenta la posibilidad insustituible de decir “no” por parte de cada uno de los sujetos afectados por las tomas de decisiones.

Pero si la conciencia corpórea no es separable del yo encarnado que la actualiza, es porque forma parte de la esencia en la que se hace manifiesto el acto de ser de la persona. La conclusión es patente: la dignidad de la naturaleza o especie humana no lo es de suyo, sino en la medida en que revela la dignidad de su portador. Ahora bien, ¿cómo repercuten en la naturaleza de éste las notas existenciales del sujeto singular digno?

3. Carácter derivado de la dignidad de la naturaleza humana

Planteada en los términos descriptivos en que, por ejemplo, la exposición de la falacia naturalista toma a la naturaleza humana, no parece viable adjudicarle dignidad o valor propio sin un injustificado salto lógico, o bien sin hacerle perder la absolutez o validez en sí misma que su noción incluye,

¹⁸ HABERMAS, J., ZMN, 99-100.

desfigurando así de un modo relativista —en el sentido de relativo sólo a los miembros de la especie— la significación genuina de la dignidad del hombre.

Tampoco es exacto que la especie humana designe una idea común, que se haría efectiva en una multitud de ejemplares, al modo como los conceptos geométricos más universales se particularizan en los más determinados o como los objetos inanimados se cumplen diferenciadamente en cada una de sus modalizaciones: la diferencia está en que mientras la individuación les viene a los objetos abstractos de la adición de notas (el triángulo que se individualiza como equilátero, isósceles o escaleno o la cualidad color individuada en cada uno de sus matices) y la realización de la idea de mesa en un ejemplar singular requiere la construcción de éste, cuando se trata de la vida común a los vivientes —y, por tanto, también del específico vivir humano— no estamos ante una especie abstracta que se modalice en cada uno de ellos, sino que *la vida es justamente lo que los individualiza*. ¿Podría concluirse, entonces, que la naturaleza humana no es sino un modo señalado de cumplirse el vivir, tal que, en vez de ser abstraído de los particulares, es lo que los entronca genéticamente? A favor de ello se podría hacer valer que cuando se trata de vivientes animales, se suele aducir el aislamiento reproductivo como el criterio más fiable para identificar una especie, y, en el caso del hombre, su racionalidad y su libertad esenciales no son meras ideas realizadas, sino que sólo se hacen presentes al ser ejercitadas por alguien.

Sin embargo, hay una diferencia insoslayable entre la esencia humana¹⁹ y las otras especies vivientes, que hace visible la dignidad característica de la primera. En efecto, para el viviente no humano el vivir es su mismo ser

¹⁹ Las nociones de especie, naturaleza y esencia acaban coincidiendo en el hombre, pero cada uno de ellos posee implicaciones diferentes. La especie tiene por función definir o especificar un concepto, en este caso lo que caracteriza al hombre como tal (el eidos). “Naturaleza” designaba primero la nativitas o proceso de generación y de aquí pasó a significar el principio real de la generación de un individuo (la physis). “Esencia” es nominalmente el portador o poseedor del existir en acto (la ousía). Como hasta ahora se ha estado tratando de lo que se mantiene idéntico en todos los hombres, el término adecuado era especie o naturaleza; al pasar a continuación a poner en relación lo específicamente humano con su acto de ser, el término que se va a emplear por el momento es el de esencia, aunque más tarde se regrese a mostrar su convergencia con la naturaleza.

(*vivere viventibus esse*, según la sentencia aristotélica), mientras que el hombre conduce su vivir, no se identifica en su acto de ser personal con los actos que realiza, sino que co-existe con ellos o es *además*.²⁰ Sólo en el caso del hombre la esencia viviente pone de manifiesto un acto de ser individuado, que no se agota en su aparición e identificación exterior como viviente. En este sentido, la dignidad de la esencia humana no puede ser otra que la dignidad de la persona en acto (por ello el concepto de persona potencial, a veces socorrido, resulta desde este planteamiento inconsistente).

Lo que a continuación procede es hacer patente —en su esencia— el existir del hombre, de tal modo que de ello resulte, por un lado, que su existir como persona no conviene a un sujeto ya dado al que sobrevengan adicionalmente unas determinaciones que integraran su esencia²¹ y, correlativamente, que la índole esencial no es en este caso restrictiva del acto de ser en general, sino que en ella se delata la irreductibilidad del acto humano de ser y, por tanto, las condiciones en que se ofrece el existir humano. De aquí una diferencia de principio entre la naturaleza animal y la naturaleza humana: la segunda no sólo es inseparable de unas operaciones definidas, como la primera, sino que es reforzada de continuo por el viviente personal que la asiste; o en otros términos: en el hombre la naturaleza es vida recibida, a la que el viviente humano convierte inseparablemente en vida añadida o incrementada por medio de los hábitos. Es significativo que semánticamente la naturaleza o *physis* proceda de un verbo sustantivado (nascor en latín, *phyein* en griego), remitiendo, así, al sujeto verbal en el que es efectiva; la vida, por el contrario, unifica en sí misma al viviente individual y al vivir en que éste se expresa, sin necesidad

²⁰ La noción de persona como siendo *además* ocupa un lugar central en la Antropología trascendental de Leonardo Polo (POLO, L., *Antropología trascendental I: La persona humana*, EUNSA, 1999).

²¹ Así lo expone en particular Spaemann: “A los demás nos manifestamos como personas gracias a aquello por lo que nos manifestamos como personas a nosotros mismos, a saber, gracias a una ‘naturaleza’. La persona no es un sí mismo mas allá de una naturaleza, como esencia cualitativa, sino que su ser no es otra cosa que el tener tal naturaleza y disponer de ella” (SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1998, 115-6; trad. cast.: *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, EUNSA, 2000).

de acudir a un coprincipio distinto del viviente, como es en el otro caso el sujeto de la naturaleza (a saber, los ejemplares singulares de esa naturaleza en los animales, o el ser personal si se trata del hombre).

La esencia humana se hace presente como un yo, que no sólo reclama para ella misma el respeto a su dignidad, sino que también la reivindica a favor de los demás. El rostro inerte —en el que está inscrito el precepto “no matarás”— es el índice más claro de esta exigencia ética cuando se trata de un viviente ya nacido, como mostrara E. Lévinas. Pero esto nos plantea el siguiente interrogante: ¿en qué puede consistir la lesión contraria a la dignidad que se infiere a un yo, dado que éste no deja de serlo por el hecho de que sea tratado indignamente? La respuesta es inequívoca: justamente en tratar de impedirle el crecimiento que como persona humana le es inherente (desde su inicio vital); es un crecimiento no controlado desde fuera, pero tampoco por la propia persona a la que constituye. Sin entrar a desarrollar aquí el tema de la violencia y sus implicaciones, me limito a señalar que se impide el crecimiento constitutivo de la persona cuando se la cosifica, congelando su capacidad de iniciativa y, correlativamente, de respuesta o acogida. Frente a la mirada que ratifica y promueve la propia libertad, está la mirada que obtura las posibilidades de cada yo porque lo trata como un objeto, manipulable en un contexto. Otro modo de expresarlo es mediante aquella formulación del imperativo categórico kantiano que prohíbe hacer uso de la humanidad, tanto en la propia persona como en la ajena, como si fuera un mero medio —provisto de un precio intercambiable—, y no como fin de suyo.

El yo como expresión lingüística es autorreferencial porque lo es de un sí mismo, que, en vez de estar vuelto sobre sí, está vertido hacia el futuro, con el que se incrementa. Este crecimiento del yo se expone tanto en la dilatación del horizonte visivo como en la realización de la autodeterminación, ya que, si bien una y otra lo son temáticamente en orden a un término externo —lo conocido y los actos externos respectivamente—, indirectamente hacen *alcanzarse* al yo como el *me* personal sobre el que recaen oblicuamente los actos, añadiéndosele.

Pero, en segundo lugar, la vulneración de la dignidad humana es posible por la inseparabilidad entre el yo —presente de modo instantáneo— y la naturaleza, duraderamente tenida por él, sin la cual no habría un yo que puede reactualizarse. No es mi naturaleza en sí misma la que sufre tal o

cual lesión, sino un único yo, que se exterioriza múltiple y temporalmente en su naturaleza, hasta el punto de no ser otra cosa el yo singular que el sí mismo en su exterioridad como naturaleza. Formalmente considerados, todos los yos serían idénticos, como ha mostrado Spaemann; por ello, sólo en tanto que cada uno posee diferenciadamente una naturaleza, se singulariza en lo que ya es. Lo singular no es, pues, la naturaleza, sino su *ser tenida* por la persona. La realidad singular del yo, que precede como naturaleza exteriormente reconocible a su autonciencia como yo y que sigue presente como realidad singular en las intermitencias de la conciencia, es el alguien al que llamamos persona, inconfundible con la naturaleza en que se le reconoce —ya que la sola naturaleza abstracta, un algo, no podría transformarse por sus propias virtualidades en el yo consciente como un alguien.

La mediación —a través de la naturaleza tenida— en el conocimiento de sí se cumple cada vez que el sí mismo se hace consciente de un estado orgánico o psíquico, como el hambre o la fatiga por ejemplo, ya que la vivencia de que tengo hambre o de que estoy fatigado lo es simultáneamente de un yo y de una naturaleza con afecciones orgánicas y anímicas, sin posibilidad de disociación entre el yo y su ser natural, aunque, por otra parte, ni temporalmente ni esencialmente coincidan la afección natural y la conciencia explícita del yo como sujeto de ella: cuando me vuelvo consciente de la fatiga, es porque mi cuerpo ya la ha acusado. Algo semejante ocurre en el recuerdo, en que el yo recordado es exteriorizado en una naturaleza por el yo que vivencialmente lo recuerda, siendo no obstante identificado realmente el primero como algo uno con el yo que lo identifica en el recuerdo. Esta exteriorización natural del yo se confirma en el hecho de que coincide también con aquél que es recordado por los otros²², por más que para ellos no se presente con la conciencia de ser su yo, pero sí como un yo ajeno. La persona ya es cuando es consciente de sí, y su ser mismo consiste en tener una naturaleza. Por relación a la naturaleza tenida se pone de relieve la facticidad de la persona humana.

Si lo peculiar de la persona humana es el *tener* una naturaleza y esta naturaleza atraviesa un desarrollo continuado desde el momento de la

²² “Erst durch die Erinnerung werden wir uns selbst enthüllt” (SPAEMANN, R., *Personen*, 117).

concepción, no parece quedar espacio para un posible argumento que denegara el estatuto personal al ser ya concebido en ninguna de sus fases.²³ Y precisamente el carácter normativo antes aludido que posee el concepto de persona²⁴ es el que se transmite a su naturaleza cuando se exige respeto incondicionado a la vida humana. No deja de haber persona humana por el hecho de que no sea todavía consciente o no lo sea momentáneamente o no lo sea ya, puesto que la inconsciencia lo único que le impide es manifestarse en su esencia como un yo, que ya era de un modo natural sin solución de continuidad con todas las otras etapas de su existencia; de lo contrario, habría que admitir el sinsentido de que un algo se convirtiera en alguien en un momento indeterminado de su desarrollo. Es por lo que una vida humana prepersonal en el sentido de Habermas apenas se puede pensar, ya que, si es humana en su naturaleza, ha de ser tenida por el alguien que se identifica como yo, como cuando dice de sí mismo “yo nací en tal día”, aunque no fuera consciente de su nacimiento: la persona no es sino el portador que coexiste con su naturaleza o la acompaña.

BIBLIOGRAFÍA

- CABALLERO BONO, J.L., “Sentido y alcance de la empatía en Edith Stein”, *Burgense*, 43/2 (2002), 395-419.
- FERRER, U., “De la naturaleza en sentido descriptivo a la naturaleza normativa”, *Ética y Sociología. Estudios en memoria del Prof. J. Todolí*, L. Méndez (coord.), Univ. Complutense/Ed. San Esteban, Madrid/Salamanca, 2000, 87-101.
- FERRER, U., *Adolf Reinach. Las Ontologías regionales*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2005.
- GERMÁN ZURRIARÁIN, R., “El concepto de vida ‘prepersonal’ en ‘El futuro de la naturaleza humana’ de Habermas”, *Cuadernos de Bioética*, 56, XVI (2005/1), 43-50.
- GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad: un estudio desde R. Spaemann*, EUNSA, 1996.

²³ Así lo expone gráficamente el estudio de SUÁREZ, A., “El embrión humano es una persona. Una prueba”, *Cuadernos de Bioética*, XIII, 47 (2002), 19-38.

²⁴ SPAEMANN, R., *Personen*, 26.

- GONZÁLEZ, A.M., "Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1996 (29), 665-679.
- HABERMAS, J., *Die Zukunft der menschlichen Natur. Zu einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2001 (trad. cast.: *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002).
- JONAS, J., *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997.
- MOLINUEVO, J.L., "¿Fin del humanismo? Polémica con Sloterdijk", *Revista de Occidente* (228), Mayo 2000, 75-79.
- POLO, L., *Antropología trascendental I: La persona humana*, EUNSA, 1999.
- Ricoeur, P., *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981.
- SPAEMANN, R., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1998 (trad. cast.: *Personas. Acerca de la distinción entre 'algo' y 'alguien'*, EUNSA, 2000).
- STEIN, E., *Zum Problem der Einfühlung*, Kaffke, München, 1980 (trad. cast.: *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004).
- SUÁREZ, A., "El embrión humano es una persona. Una prueba", *Cuadernos de Bioética*, XIII, 47 (2002), 19-38.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.