

Introducción

El hombre es un ser problemático para sí mismo. En su propia existencia, experimenta la unidad y la continuidad de su vida y, al mismo tiempo, la complejidad e incluso la disgregación de su interioridad. Se nos hace difícil comprender y explicar nuestra peculiar identidad y la articulación de todos los elementos que nos permiten pensar, desear y actuar. De alguna manera, se reproduce y agudiza en la esfera de lo humano la cuestión fundamental de entender lo uno y lo múltiple en el mundo que nos rodea. Por este motivo, las grandes interpretaciones sobre el cosmos y sobre el hombre se han debatido siempre en intentar explicar lo permanente y lo mudable. En último término, tales interpretaciones se condensan en tres: el monismo, que reduce todo a pura materia o a puro espíritu; el dualismo, que separa lo material y lo espiritual; y la visión sintética

de espíritu y materia en una unidad a la vez constitutiva y dinámica¹.

En tiempos recientes, la progresiva estratificación de las visiones sobre el hombre (de signo monista o dualista) ha conducido a la desintegración de sus elementos constitutivos y a la disolución de la unidad del sujeto. A partir del período de entre guerras del siglo XX, la consideración unitaria del ser humano entra en profunda crisis –situación, por lo demás, ya comenzada mucho antes en la modernidad– y surgen perspectivas por así decir programáticamente sectoriales, sobre todo con el estructuralismo. Este problema había sido ya denunciado por los iniciadores de la antropología filosófica (Scheler, Gehlen, Plessner, etc.); pero hacia el final del siglo XX la situación se hace especialmente aguda con la aparición del postestructuralismo y, en general, con un amplio sector de la postmodernidad que proclama abiertamente la «muerte del sujeto»².

1. Cfr. J. J. SANGUINETI, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid 2007, pp. 171-175.

2. En continuidad con Nietzsche, estos autores (cabe citar a Foucault, Derrida, Deleuze y Barthes) centran su atención en la disolución de la unidad del yo humano, tematizada como «muerte del hombre» (Foucault), «muerte del sujeto» (Derrida, Deleuze) o «muerte del autor» (Barthes). Vid., entre otros, M. FOUCAULT, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México 2002.

Estas circunstancias han conducido a la demanda de un enfoque más amplio y holístico, capaz de poner en relación las diferentes dimensiones del ser humano –cuerpo y espíritu, inteligencia y voluntad, emociones y decisiones, etc.– y su relación con el ambiente.

Por otra parte, el pensamiento científico experimental ha tenido un enorme desarrollo en los últimos siglos, debido principalmente a la certeza de su método y a su capacidad de aplicación tecnológica. El modelo por excelencia del saber moderno es por ello la ciencia experimental aplicada. Sin embargo, esta perspectiva comporta necesariamente una consideración sectorial de los problemas, al punto que se hace más eficaz cuanto más particular y restringido sea su estudio. Tal enfoque encuentra serios límites cuando se refiere al cosmos en su totalidad y más específicamente en el caso del ser humano. En este último, se hace especialmente problemática la consideración de los aspectos más biológicos de su comportamiento en conexión con aquellos que consideramos más humanos, en particular en lo relativo al funcionamiento del sistema nervioso. De esta conexión se han ocupado de un modo u otras ciencias como la psicología o la psiquiatría, pero ha sido enfocada frecuentemente de modo reductivo o unilateral. También aquí se verifica una demanda de una perspectiva más amplia y global.

El impresionante avance de la neurociencia en las últimas décadas se ha debido en gran medida al acierto metodológico de abordar el estudio del sistema nervioso de un modo interdisciplinar, es decir, a través de diferentes ciencias experimentales³. De esta manera, la neurociencia ha cuestionado *de facto* la idea moderna de saber científico, precisamente por su articulación unitaria de varias perspectivas⁴. Sin embargo, fruto de este éxito de aproximación metodológica y de los recientes progresos tecnológicos, la neurociencia se ha ido planteando cuestiones cada vez más nucleares acerca de qué y quién es el hombre. En consecuencia, esta ciencia experimental se está viendo abocada a retomar el diálogo

3. Este hecho se puso de manifiesto de manera fehaciente en los años sesenta del siglo pasado con dos acontecimientos de gran trascendencia para el análisis de la ciencia neural: la fundación de la International Brain Research Organization (IBRO) y de la Society for Neuroscience.

4. En nuestra opinión, y como veremos a lo largo de nuestro texto, es importante tener en cuenta el fondo narrativo de esta metodología interdisciplinar de la neurociencia. Un ejemplo muy significativo de lo que venimos diciendo se puede ver en la ineficiencia de la aplicación de la concepción freudiana a la terapéutica de las enfermedades mentales y el descubrimiento de los psicofármacos en la década de los cincuenta del siglo pasado. Cfr. J. M. GIMÉNEZ AMAYA, S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *De la neurociencia a la neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 30-32; cfr. G. M. SHEPHERD, *Creating modern neuroscience. The revolutionary 1950s*, Oxford University Press, New York 2010, pp. 206-215.

interdisciplinar a un nivel por así decir más profundo, a saber, con las ciencias no experimentales. Nos encontramos así en un momento privilegiado en el desarrollo del saber científico.

En el diálogo de la neurociencia con otros saberes no experimentales, se hace necesario establecer un marco conceptual filosófico que permita interpretar adecuadamente las funciones del sistema nervioso y su relación con el comportamiento humano. Para muchos autores, esta base sapiencial se ha buscado en la filosofía de Descartes, Kant y, menos frecuentemente, en la fenomenología⁵. La experiencia de nuestra colaboración, sin embargo, ha puesto de manifiesto la especial adecuación de la tradición aristotélico-tomista para abordar estas cuestiones, y ello por dos motivos. Desde el punto de vista epistemológico, por la importancia que Aristóteles y Tomás de Aquino dan a la experiencia sensible; y desde el punto de vista ontológico, por su concepción unitaria de la substancia (hilemorfismo), particularmente en el caso de los vivientes.

Como antes indicábamos, este libro es fruto de una colaboración docente que se ha desarrollado en el marco de la enseñanza de la antropología filosófica en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz

5. Cfr. J. M. GIMÉNEZ AMAYA, S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *De la neurociencia...*, cit., pp. 55-60.

de Roma y en los seminarios de investigación organizados por el proyecto STOQ (*Science, Theology and the Ontological Quest*) en esta citada universidad. En nuestras conversaciones, descubrimos progresivamente una convergencia de intereses a partir de perspectivas diversas: la antropología filosófica y la neurociencia. En estos dos ámbitos –como ya señalábamos al inicio– se ha dado en tiempos recientes una disgregación del sujeto y una demanda de unificación. Tal paralelismo sugería una relación entre las dos perspectivas, que fue concretándose en aspectos cada vez más precisos: la persona humana, el conocimiento, la afectividad, la libertad, los hábitos, etc. En todos ellos, se pone de manifiesto el problema de lo uno y lo múltiple en lo humano, y se descubre que la diversidad de elementos no puede entenderse sino por referencia a la unidad. En otras palabras, la vía para entender la complejidad del comportamiento humano es una idea unitaria de la persona.

Desde un punto de vista más práctico, nuestra metodología ha consistido en discutir en profundidad los problemas en común intentando ponerse cada uno en el lugar del otro, para elaborar un enfoque unitario e integrado de los dos saberes. Posteriormente, esa visión integrada ha sido transmitida y discutida con los alumnos para corregirla y mejorarla.

En este contexto, un tema prominente en nuestro estudio ha sido el de los trastornos mentales. Esta realidad, sin duda, cuestiona la idea unitaria del sujeto; y, así, algunos autores postestructuralistas ven en dichas enfermedades una prueba irrefutable de la fragmentación de lo humano⁶. El resultado de esto no solo es una relativización de la distinción entre salud y patología, sino sobre todo la imposibilidad de responder a la continuidad y unidad de nuestra experiencia. En efecto, por más que la vida pueda estar llena de disfunciones, de hecho, la experimento como «mi propia vida»; la vivo yo de una manera personal y reconozco que tiende a una plenitud unificadora de sus posibilidades.

Nuestro estudio también ayuda a integrar uno de los descubrimientos más significativos de la historia reciente de la psiquiatría y de la neurociencia: los psicofármacos. Este hallazgo ha puesto en cuestión muchos de los «dogmas» de cómo entendemos nuestro comportamiento y sus disfunciones.

Sintéticamente, podemos decir que el objeto principal de este texto es explicar de modo esque-

6. Cfr. M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, 2.^a ed., Siglo XXI, Madrid 2002; J. DERRIDA, *La escritura y la diferencia*, Antrophos Editorial del Hombre, Barcelona 1989. Es importante destacar que, para Freud, el sujeto es un haz de pulsiones agregadas en diversos estratos: vid., entre otros, J. B. FUENTES, *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid 2009.

mático la unidad psicofísica del sujeto humano, tanto en su estructura interna como en su actividad vital. Para ello, nos hemos fijado en dos temas fundamentales de la antropología: el conocer y el desear. Hemos pretendido mostrar cómo, en esos ámbitos, las diversas dimensiones del actuar humano se encuentran integradas de modo unitario. Sin embargo, hemos expuesto que esa unidad se encuentra desarticulada –aunque no totalmente desintegrada– en los trastornos mentales. Desde estos argumentos, hemos accedido también al gran tema en el que se pone en juego la unidad de la persona, esto es, la libertad. Cabe preguntarse por qué no hemos tratado más directamente y desde el inicio esta cuestión de la libertad, tan decisiva para entender la unidad humana. La respuesta hay que buscarla precisamente en la motivación de fondo de nuestra investigación interdisciplinar: las múltiples dimensiones de la vida humana no pueden entenderse integralmente «sin» una base neurobiológica, pero tampoco pueden entenderse integralmente «solo» desde una base neurobiológica. En su comprensión más profunda, el tema de la libertad excede a la ciencia experimental, precisamente porque va más allá de las manifestaciones observables del comportamiento humano. Sin embargo, para aproximarse a ella, es necesario comprender bien la unidad psicofísica del hombre en todos sus niveles.

Alasdair MacIntyre, en su libro *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, hace referencia a su descubrimiento de la importancia de la biología para la antropología y la ética⁷. En efecto, este autor se daba cuenta de que no es posible desligar la llamada «biología metafísica» de Aristóteles respecto de su ética de la virtud.

De otra parte, la consideración de la vulnerabilidad y la discapacidad humanas ayudaban a MacIntyre a fundar, con más solidez y realismo, la necesidad de las virtudes. Inspirados en este descubrimiento del filósofo británico, nos hemos propuesto confrontarnos con el problema clásico del dualismo desde una perspectiva interdisciplinar. En este esfuerzo, ha quedado de manifiesto que una buena parte de dicho problema se encuentra precisamente en su punto de partida, es decir, en la formulación del problema mismo.

El dualismo busca descubrir lo distintivo del ser humano en su contraposición a lo que considera no humano. De esta manera, en la definición clásica del hombre como «animal racional», el aspecto animal-biológico aparece contrapuesto a la dimen-

7. Cfr. A. MACINTYRE, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona 2001.

sión racional, llevando a considerarlos como dos partes o principios no completamente integrados. Sin embargo, el enfoque aristotélico muestra que el carácter de ser viviente (todo lo referente a la física y a la biología) entra a pleno título como género en la definición del hombre, mientras que su racionalidad indica su distinción «dentro de ese género». En otras palabras, la racionalidad es el modo propio y específico de la biología humana. Se abre así una manera de concebir las relaciones entre biología y racionalidad desde el punto de vista de su integración.

Una condición para una visión realista e integradora de la naturaleza humana consiste en afirmar lo específicamente humano sin deprimir lo que hay en común con el resto de animales, y, en consecuencia, sin negar al mundo animal características que son propias de esos seres. En efecto, encontramos en los animales algunos trazos que estamos acostumbrados a atribuir exclusivamente a los seres humanos, cuando esto es, por lo menos, discutible. Por ejemplo, parece claro que en algunas especies animales no humanas puede encontrarse cierto lenguaje, signos de autoreconocimiento⁸, afectividad, sociabilidad e incluso altruismo.

8. Esta característica ha sido descrita en los llamados animales «especulares», es decir, aquellos que son capaces de

En esta misma línea, el filósofo alemán Robert Spaemann ha señalado, como característica específicamente humana, la existencia plural y la conexión genealógica entre los individuos. Desde este punto de vista, la sociabilidad no es solo un rasgo distintivo de los seres humanos, sino el ámbito en el que estos desarrollan su racionalidad de manera plena⁹. Por otra parte, Tomás de Aquino en distintas ocasiones hace referencia a cierta racionalidad participada en el mundo animal, como también en las dimensiones inferiores del propio ser humano. Así apunta, por ejemplo, a cierta universalidad del conocimiento sensible, un reconocimiento de fines y medios e incluso de una forma de libertad¹⁰.

En definitiva, el gran tema de fondo de estas páginas es comprender la naturaleza humana de

reconocer su propia imagen ante un espejo (algunos cetáceos, el elefante o los primates no humanos). Para algunos etólogos esta capacidad sería un principio de autoconciencia.

9. Cfr. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Pamplona 2000. Cfr. también L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «Los fundamentos del ser social», en A. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Dios para pensar*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2002, pp. 49-69, para un análisis lúcido de las diferencias entre el enfoque del filósofo alemán con el que tiene el filósofo utilitarista Peter Singer.

10. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1 ad 3. Cfr. también R. SPAEMANN, R. LÖW, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, Ares, Milán 2013.

manera completa, en la integración de la racionalidad con la biología humana. Ello requiere también una reflexión sobre la finalidad de la naturaleza y en cómo se encuentra de manera propia y singular en el ser humano. Este es precisamente el tema central de este libro.

No nos queda más que mostrar nuestro agradecimiento a las personas e instituciones que han colaborado y han hecho posible este proyecto en sus diversas fases. Un reconocimiento particular se dirige a la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, a la Universidad Autónoma de Madrid y a la Universidad de Navarra, por las facilidades que nos han proporcionado para realizar esta contribución, y a la editorial EUNSA por su ayuda en la edición de estas páginas.