

# La naturaleza humana es siempre diferencial

[Twittear](#)

0 comparticiones



(Por **Alfredo Marcos**) La modernidad nos ha aportado potentes instrumentos, pero nos ha sumido en la ignorancia del sentido. Para investigar sobre el sentido propongo recuperar dos máximas antiguas: “llega a ser quién eres” y “conóctete a ti mismo”. En realidad, el autoconocimiento y la autorrealización son simultáneos. Necesitaremos, pues, un conocimiento de nuestra naturaleza humana y de nuestra constitución personal. Expusimos ya, en un primer artículo publicado en FronterasCTR, una teoría de la naturaleza humana próxima al sentido común y a la tradición aristotélica, según la cual somos animales sociales racionales. Esta idea de nuestra naturaleza nos da ya orientaciones de vida. Pero mi vida tiene que realizarse en función de la persona que soy, contando con todas sus diferencias. ¿Podemos obtener conocimiento sobre esto? La respuesta nos viene dada a través de la noción de *diferencia*, que exponemos en este artículo, que completa el primer artículo mencionado. La diferencia constitutiva es única en cada persona, y es formal, luego, en principio, cognoscible. Para conocerla hace falta un arsenal muy variado de recursos, que incluye las ciencias y mucho más. Abordamos aquí, por tanto, la cuestión crucial de la naturaleza humana desde la especificación de sus diferencias.

Mi vida es una vida personal, que tiene que realizarse también en función del individuo concreto que soy. Mi naturaleza (recordemos el *primer artículo*, ya publicado) me permite construir mi individualidad personal, intransferible y diferencial. ¿Podemos obtener conocimiento sobre esto?, ¿dicho conocimiento puede ser reputado como verdadero o falso sin relativismo? La respuesta nos viene dada a través de la noción de *diferencia*. Es lo que abordamos en este *segundo artículo*. La diferencia constitutiva es única en cada persona, en ella se integran todos los rasgos o diferencias, y, además, es formal, luego es, en principio, cognoscible. Ahora bien, para llegar a conocerla hace falta todo un arsenal muy variado de recursos, que incluye las ciencias y mucho más. Además, el tipo de verdad que podemos pedir a este conocimiento es la verdad práctica. A través del desarrollo de este concepto nos hemos dado cuenta de que en realidad el autoconocimiento (verdad) y la autorrealización (praxis) son procesos simultáneos y mutuamente dependientes que se retroalimentan. Que para conocer a la persona y propiciar su realización hagan falta las ciencias naturales, sociales y humanas, además de las artes, la sabiduría religiosa y proverbial, la filosofía, el diálogo y la comunicación, la meditación, contemplación y reflexión, la praxis y la experiencia cotidiana, no es ciertamente un gran hallazgo. Es más bien una obviedad. Pero el objetivo aquí era precisamente el de presentar unas bases filosóficas que den cuenta de esta verdad obvia y que sean conformes a la misma.

## Ontología de la diferencia y naturaleza humana

Mantengamos el reto: conóctete a ti mismo para llegar a ser quien eres. Pero conocer la naturaleza humana no es todavía saber *quién soy*. Obviamente, saber *qué soy* aporta mucha luz sobre el problema de *quién soy*, pero me deja indefectiblemente a cierta distancia de la meta. No puedo orientar mi vida sin saberme animal social racional, pero este saber no es suficiente, necesito conocer también la persona concreta que soy.

Estamos ante un doble problema. Por un lado, nos preguntamos por el posible conocimiento de lo individualidad concreto. No soy simplemente un animal, sino *esteanimal*, no soy simplemente social, sino que pertenezco en concreto a esta familia, a esta población, a este pueblo o *polis*, no soy simplemente un ser racional, sino que soy exactamente *estese* ser racional. Por otro lado, está la cuestión de la unidad: los tres rasgos o diferencias han de integrarse de algún modo si quiero dar cuenta del ser sustantivo que soy. Los dos aspectos de este problema apuntan hacia el mismo concepto, ajeno ya al universo griego, y más propio de la filosofía medieval y de la tradición judeocristiana, el de *persona*. Decir que soy *esteanimal* social y racional concreto es tanto como decir que soy *estapersona*; así el *qué abstracto* se concreta en un *quién*. Además, soy *una* persona precisamente, y no más. En la persona, los tres rasgos o diferencias de la naturaleza humana se unifican e integran al tiempo que se concretan<sup>[1]</sup>.

Mi hipótesis es que las dos cuestiones de que consta el aterrizaje de la naturaleza humana en la persona concreta se pueden afrontar gracias a la noción de *diferencia*. Y esto nos coloca ya en la atmósfera típica de la filosofía postmoderna. La crítica heideggeriana al olvido de la diferencia, así como su reivindicación de esta noción, encontró eco inmediato en otros pensadores contemporáneos, como Deleuze, Lyotard o Derrida<sup>[2]</sup>. Y con ello nos

viene sugerida una nueva dificultad quizás insalvable, la de la inteligibilidad de la diferencia. Recordemos la vieja tradición parmenídea, conforme a la cual solo la identidad es realmente inteligible. Si tratamos de captar el *quién*, la persona, a través de la noción de diferencia, quizá nos condenamos a no entender a la persona, a no saber quién es cada cual y, en consecuencia, a la pérdida del sentido. Con todo, la cuestión es demasiado importante como para dejarla pasar sin una exploración más detenida: se trata de saber si es posible o no establecer razonablemente en plena postmodernidad el sentido de una vida humana.

Permítaseme, pues, trabajar sobre la noción de diferencia. Quizá, una vez reconsiderada, podamos emplearla para transitar desde la *naturaleza humana*, hasta la persona *concreta*, desde el *qué* hasta el *quién*. Quizá podamos hacerlo sin poner en riesgo la *unidad* de la persona, unidad aparentemente amenazada por una definición formulada en términos de tres diferencias. E incluso es posible que nuestro trabajo sobre la noción de diferencia acabe por mostrar que, en el fondo, y a su manera, también la diferencia, y no solo la identidad, resulta inteligible.

## *Diferencia constitutiva y diferencia comparativa*

Abordaré la noción de diferencia desde la perspectiva de la biología de Aristóteles, donde tal noción resulta clave. Cuando leemos a Aristóteles desde su biología, como se ha empezado a hacer en las últimas décadas, su pensamiento conecta de modo muy natural con el de autores contemporáneos como Zubiri o los filósofos de la diferencia (y muy especialmente Deleuze). Los textos biológicos de Aristóteles denominan *diferencia* (*diaphorá*) a cada rasgo de un ser vivo. El viviparismo, la condición de herbívoro, la posesión de alas o de vesícula biliar son diferencias. De hecho, la biología del pensador griego está estructurada según diferencias, no según especies. Por ejemplo, es posible encontrar en líneas muy próximas entre sí referencias al delfín y al caballo por el hecho de que ambos son vivíparos. O bien: se interesa por el topo porque en él se dan dos diferencias, ceguera y viviparismo, que raramente aparecen juntas. Trata, en suma, sobre la condición de vivíparo, de ciego o de herbívoro, no sobre tal o cual especie. Podríamos inferir que en el caso del ser humano sucede algo parecido, lo importante no será la especie, sino las diferencias.

Pero la noción de diferencia tiene, en Aristóteles, al menos dos significados que conviene distinguir. La diferencia puede ser entendida en un *sentido lógico*, como rasgo que diferencia, distingue, separa, una clase de otras, o bien en su *sentido físico*. En este segundo sentido se trata del rasgo en tanto que constitutivo de un ser vivo concreto. Para ambas acepciones podemos hallar usos en español. Según la primera, decimos que dos entidades son diferentes en tal o cual característica. Aquí la diferencia compara. Conforme a la segunda, hablamos del proceso de diferenciación de un viviente, que es tanto como su ontogénesis, la génesis de lo heterogéneo a partir de lo homogéneo y, con ello, la constitución de la propia entidad. Aquí la diferencia constituye.

Aristóteles hereda de Platón la primera acepción de la diferencia, y la mantiene. Pero añade la otra, más propiamente biológica. Nos referimos al segundo de los sentidos mencionados. En este mismo sentido se utiliza hoy el concepto de diferenciación en embriología, para señalar el proceso mediante el cual aparecen células y tejidos más diferenciados a partir de otros que lo están menos. El primer sentido es más clasificatorio, comparativo y estático, mientras que el segundo es más dinámico y constitutivo. El primero es principalmente lógico y el segundo físico. Bien se podría decir, pues, que las diferencias comparativas son, en realidad, un subproducto de las constitutivas.

En la contemporánea filosofía de la diferencia podemos encontrar también una idea de diferencia constitutiva muy próxima a la de Aristóteles. El pensamiento de Deleuze, por ejemplo, se caracteriza por el deliberado intento de inversión de las nociones de identidad y diferencia. Tradicionalmente la diferencia se tomaba como algo secundario y derivado de la identidad. Para que puedan existir diferencias -se suponía-, antes deben existir entidades idénticas cada una a sí misma entre las cuales establecer las diferencias. Para Deleuze, a la inversa, son las diferencias las que generan identidades. De hecho, la identidad de una entidad vendría dada por una serie de diferencias que, al mismo tiempo, constituyen internamente la entidad (*diferencias internas*) y, secundariamente, la distinguen de otras entidades. De este modo, la relación entre lo general y lo concreto no sería ya una relación lógica de subsunción, sino una relación física de diferenciación. Por lo tanto, si queremos llegar a conocer a la persona que somos, no podemos conformarnos solo con lo general, sino que tenemos que ir a lo primario y constitutivo, a la diferencia.

Las dos acepciones apuntan también a dos modos distintos de conocer. Tomada la diferencia en el plano lógico, el conocimiento resultante es clasificatorio y la definición de un objeto se produce por comparación con otros y por su ubicación en un determinado dominio conceptual. Mientras que la diferencia en su acepción física nos orienta hacia la organización propia del objeto, hacia su constitución interna y sus relaciones reales con otros, es decir, hacia su forma individual, hacia su esencia.

Pudiera parecer extraña la alusión a una forma individual -que es *forma de vida* en el caso de los vivientes-, y más extraño todavía que identifiquemos el viviente individual con su esencia. Pero, en mi opinión, hay buenos argumentos a favor de esta identificación. Zubiri, por ejemplo, en *Sobre la esencia*, aporta algunos. Y el propio Aristóteles, habida cuenta de la reciente investigación sobre su biología, puede ser interpretado perfectamente

como defensor de una forma cuantitativa y cualitativamente individual, identificable en cada ser precisamente con su esencia<sup>[3]</sup>. A este respecto, Theodor Scaltsas ha escrito: “La esencia no puede pertenecer al sujeto, tiene que ser el propio sujeto”<sup>[4]</sup>. Y el mismo Aristóteles se pregunta: “¿Qué impide que ciertas realidades se identifiquen ya con su esencia, dado que la esencia es sustancia?”<sup>[5]</sup>.

En suma, al autoconocimiento se accede mediante el conocimiento de las diferencias, y la autorrealización consistirá precisamente en un proceso de diferenciación. Nos sigue preocupando, no obstante, la cuestión de la unidad de la persona, pues estamos hablando todavía de *diferencias*, así, en plural. ¿Será posible la integración de todas ellas en una sola?

## *La unidad de las diferencias en la última diferencia*

La diferencia constitutiva solo puede ser una y única, pues constituye a un ser uno y único. Es más, la diferencia constitutiva, en realidad, se identifica con la propia sustancia que constituye. En el caso que nos ocupa, el del ser humano, la diferencia constitutiva sería la propia persona. En esta dirección apuntan varios textos del tratado *Sobre el Alma* del resto de la obra biológica de Aristóteles. Permítaseme considerar uno de ellos, tal vez el más significativo. Hay un pasaje del tratado *Sobre las partes de los animales* en el que Aristóteles afirma que “la diferencia es la forma en la materia”<sup>[6]</sup>. Para algunos podría resultar extraña esta afirmación<sup>[7]</sup>. Y lo es si la leemos desde el punto de vista lógico, pero no si lo hacemos desde el punto de vista físico.

Desde el punto de vista lógico, la especie es el resultado de añadir al género la diferencia. O sea, da la impresión de que la especie está más cerca de la materia, y que la materia es el principio de individuación de la especie. Pero desde el punto de vista físico las cosas cambian, es la diferencia la que está más cerca de la materia. La diferencia es la forma en la materia, la forma en la entidad individual concreta, y, en realidad, esta misma entidad<sup>[8]</sup>, pues son muchos los textos en los que Aristóteles reafirma la unidad de materia y forma<sup>[9]</sup>. Es la forma, entendida como diferencia, la que juega aquí como principio de individuación de una materia indiferenciada o genérica. De modo que la diferencia constitutiva no es una forma en abstracto, sino la forma en la materia, el viviente concreto, si hablamos de seres vivos, la persona, si de seres humanos se trata. Esta lectura no es excepcional, sino que enlaza de modo muy natural con otros textos situados en el libro II del tratado *Sobre el alma* en *Metafísica*, libros VII y VIII.

Está claro, pues, que desde el punto de vista físico la diferencia constitutiva es única y se identifica con la cosa misma; en el caso de los seres humanos, con la persona. Ahora bien, se nos plantea el problema de la relación entre lo físico y lo lógico. Es decir, ¿podríamos de algún modo captar esta diferencia desde nuestros conceptos, podríamos definir a cada persona, conocer lo individual? ¿Podríamos integrar los distintos rasgos o diferencias propias de la naturaleza humana en una sola y última diferencia lógica que se corresponda con la diferencia física constituyente? En ese caso, la diferencia última sería a un tiempo la sustancia y la definición de la cosa<sup>[10]</sup>. Estamos ante el problema de la inteligibilidad de la diferencia o, si se quiere, de lo individual concreto, que para el caso que nos ocupa es tanto como hablar de la inteligibilidad de la persona. Pasemos ahora a considerar esta cuestión.

## *La inteligibilidad de la última diferencia*

Si la separación entre *logos* y *physis* fuese insalvable, tendríamos que renunciar al autoconocimiento y a la justificación del sentido. Aristóteles se embarca por dos veces en el intento de cerrar la brecha entre las diferencias lógicas y la diferencia física. Lo hace, en primer lugar, mediante una reforma de la teoría de la definición. Y fracasa. Emprende después una nueva singladura en busca de otra forma conocimiento (*alle gnosis*<sup>[11]</sup>), esta vez a través de la filosofía práctica y de una nueva constelación de ideas, entre las que se encuentran las de analogía, metáfora, semejanza, prudencia y verdad práctica. La filosofía actual de la diferencia ha tomado nota, y con razón, del fracaso del primer recorrido, el de la definición y el logos unívoco, pero no ha sabido valorar suficientemente el potencial del segundo. Podríamos, en mi opinión, disipar la sombra del nihilismo actualizando las sugerencias que Aristóteles nos brinda en esta su segunda singladura.

La reforma del aparato lógico de la definición es llevada a cabo por el pensador griego por los siguientes pasos. Primeroreduce todos los géneros que puedan figurar en una definición a uno: “En la definición no entra otra cosa que el género denominado primero y las diferencias”<sup>[12]</sup>. A continuación reduce el género a la especie: “El género no existe en absoluto aparte de las especies del género, o si existe es como materia”<sup>[13]</sup>. En un tercer paso reduce la especie a las diferencias: “Es evidente que la definición es el enunciado constituido a partir de las diferencias”<sup>[14]</sup>. Y el cuarto paso reduce todas las diferencias a la última: “Es evidente que la diferencia última será la sustancia y la definición de la cosa”<sup>[15]</sup>. Luego, si se pudiese hacer bien el proceso, es decir, dividiendo por la

diferencia de la diferencia<sup>[16]</sup>, entonces, toda la definición y, lo que es más, la sustancia misma, estaría contenida en la última diferencia<sup>[17]</sup>, que sería a un tiempo lógica y física.

Pero en el tratado *Sobre las partes de los animales*<sup>[18]</sup> salen ya a flote numerosos problemas a la hora de establecer conexiones entre la *physis* y el *logos* por la vía de la definición. La definición que conduce a la diferencia última, dividiendo por la diferencia de la diferencia, no parece factible, de modo que a la hora de investigar sobre los animales, hay que proceder mediante varias series de diferencias, por así decirlo, paralelas, que no confluyen en una última y única. Así, lo más recomendable es proceder como hace el saber común, poniendo juntos aquellos individuos que comparten una cierta constelación de diferencias, que no podemos ya comprimir en una única<sup>[19]</sup>. Aquí parece que finaliza el idilio entre la *physis* y el *logos*. La mayor proximidad entre lo uno y lo otro la hallaríamos bajo fórmulas como “Sócrates es racional” (su diferencia específica), que expresa más sobre Sócrates que “Sócrates es hombre” (su especie)<sup>[20]</sup>. Aun así, no pone pie en la individualidad de la persona, ni expresa correctamente la integración de los distintos aspectos biológicos, sociales y espirituales de la misma. No es extraño que el propio Aristóteles muestre en algunos pasajes una clara desconfianza respecto del *logos* unívoco y de las virtualidades de la definición<sup>[21]</sup>.

¿En qué consiste, pues, esa otra forma de conocimiento (*alle gnosis*) que nos llevaría más cerca de la persona? En primer lugar, para que este conocimiento sea meramente posible, es importante reparar en la naturaleza formal de la diferencia como principio de individuación. Solo si reconocemos este aspecto formal a los individuos pueden estos resultar inteligibles. Se puede interpretar la filosofía aristotélica de muchos modos, e históricamente se ha hecho. Pero en nuestros días, a partir de la lectura atenta de los textos biológicos, está emergiendo una lectura según la cual la forma es individual. Lo es cuantitativamente en todos y cada uno de los seres, y lo es cualitativamente de manera gradual. Es decir, la diferenciación cualitativa individual admite grados; así, una abeja, cuya plasticidad comportamental es escasa, pues su conducta está genéticamente regulada de modo rígido, presenta menores diferencias respecto de otras que un delfín, cuya capacidad de aprendizaje es considerablemente mayor, respecto de otros. Por ello, en ciertos casos, lo que aprendemos sobre la especie puede casi agotar lo que podemos aprender acerca de cada individuo. Pero en otros casos, una vez conocidos los rasgos de la especie, quedará aún mucho que aprender acerca de cada individuo. Y el caso humano es extremo en este sentido.

Por más que aprendamos sobre la naturaleza humana, quedará todavía una enorme cantidad de conocimiento por obtener acerca de cada persona concreta. Para esta tarea serán imprescindibles las ciencias, en una cierta interpretación analógica de sus conceptos, pero también las artes, con su capacidad de creación de metáforas, así como otras fuentes de conocimiento, tales que la religión, el diálogo y la comunicación con los otros, la meditación y reflexión, la propia praxis y la experiencia vital cotidiana, interpretado todo ello bajo la modulación de la prudencia.

Parece que mediante una sensata combinación de todas estas fuentes de conocimiento podemos poner pie, o casi, en lo individual concreto. Pero ahora deberíamos preguntarnos en qué medida estas fuentes de conocimiento responden ante el tribunal de la verdad. Hasta hace poco, de un modo u otro, se mantuvo la distinción platónica entre ciencia (*episteme*) y opinión (*doxa*), como dos modos o niveles distintos del saber, dotado de certeza el primero y no el segundo. Algunos autores postmodernos han enrasado esta distinción al interpretar en clave relativista toda forma de conocimiento, incluida la ciencia. Otros pensadores, como Karl Popper, han optado por distinguir cuidadosamente entre verdad y certeza, para reconocer a continuación que incluso en ciencia hemos de convivir con la incertidumbre, pero que ello no impide que toda fuente de conocimiento, si se pretende legítima, haya de responder ante el tribunal de la verdad. A partir de aquí, nuestra pregunta podría formularse en estos términos: ¿El conocimiento sobre cada individuo concreto, procedente de una pluralidad de fuentes, en qué modo responde ante el tribunal de la verdad?

La pregunta es importante, para empezar porque el andamiaje conceptual de la ciencia lo construimos a partir de un cierto conocimiento de los individuos concretos, por semejanza entre diferencias. Así elaboramos los conceptos, las leyes y las clasificaciones: a partir de las semejanzas entre diferencias (semejanzas que descubrimos creativamente<sup>[22]</sup>). Por supuesto, también es importante porque la verdad en el conocimiento de la persona es imprescindible para establecer de modo razonable y sin relativismo el sentido de su vida.

## Verdad práctica y autorrealización

Pues bien, el tipo de verdad que podemos pedir al conocimiento de lo individual es la verdad práctica. Según Aristóteles: “el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto [...] esta clase de entendimiento y de verdad es práctica”<sup>[23]</sup>. Destaquemos algunas de las características de la verdad práctica.

En primer lugar, sabemos que consiste en la concordancia entre deseo e intelecto, pero sin que el uno domine sobre el otro, sin que ninguno de los dos sufra violencia para adecuarse al otro, pues en ese momento el ser humano, que es “deseo inteligente e inteligencia deseosa”<sup>[24]</sup>, se estaría haciendo traición a sí mismo, estaría dejando de ser auténtico, verdadero. Obsérvese la fórmula gramatical elegida por Aristóteles para referirse aquí al ser humano. No emplea la yuxtaposición, sino la adjetivación de un rasgo mediante el otro, es decir la diferencia en la diferencia. Y se cuida muy bien de evitar la jerarquización, al poner cada uno de los dos términos tanto en la función de nombre como en la de adjetivo. La verdad práctica consiste en la integración de estas dos diferencias en un punto intermedio y mejor, que no está previamente dado en ninguna de ellas, sino que debe ser hecho. Y al mismo tiempo que es hecho es descubierto. Se da por y en la acción.

En segundo lugar, se puede decir con toda propiedad que existe un tipo de verdad que no se concibe como un acuerdo abstracto, sino que se hace, se realiza o, para ser más precisos, se actualiza mediante la acción de un sujeto. Dicha verdad puede ser entendida, pues, como la actualización de una potencia: en la medida en que tal potencia era real, la verdad práctica es objetiva, es genuina *verdad*; en la medida en que la actualización de la misma requiere acción humana, es creativa, es *práctica*.

Y, por último, no hay una regla automática para la creación ni para el reconocimiento de este tipo de verdad; sin embargo, la arbitrariedad y el relativismo están excluidos, se trata de un ejercicio “determinado por la razón y por aquélla regla por la cual decidiría el hombre prudente”<sup>[25]</sup>.

Así pues, el concepto de verdad práctica está pensado en las dimensiones ética, epistémica y antropológica, como la realización de cada ser humano por acuerdo de intelecto y deseo, como un proceso de actualización de capacidades humanas que se da en la acción y bajo la guía de la prudencia.

Lo importante aquí es que el modelo de la verdad práctica nos permite cerrar la brecha entre la *physis* el *logos* tanto como sea posible. Ciertas características o diferencias se aprenden, se constituyen y se integran a un mismo tiempo, dando como resultado la persona misma. Este modelo, que Aristóteles aplica a dos de nuestros rasgos, la condición desiderativa/animal y la intelectual/racional, tal vez pueda ampliarse hasta abarcar las tres diferencias propias de la naturaleza humana. Para dar el primer paso en esta dirección, quizá baste con recordar que nuestra inteligencia es también social, es decir comunicativa y dialógica.

Verdad práctica significa, pues, concordancia entre deseo e intelecto, y constitución de la propia persona. Cuando se da la concordancia entre el deseo y la inteligencia el sujeto se va constituyendo, diferenciando y mejorando a sí mismo. De manera que la verdad práctica no consiste tan sólo en el acuerdo entre dos rasgos humanos, sino que tiene una dimensión constitutiva: “Con razón se dice –escribe Aristóteles– que realizando acciones justas se hace uno justo [...] y sin hacerlas ninguno tiene la menor posibilidad de llegar a ser bueno”<sup>[26]</sup>. Es decir, para conocernos con verdad (“conócete a ti mismo”), tenemos que hacernos (“llega a ser el que eres”). “Lo que hay que hacer después de haber aprendido –insiste Aristóteles– lo aprendemos haciéndolo”<sup>[27]</sup>.

Obsérvese que aquí hemos invertido la relación de orden entre las dos máximas. Empezábamos diciendo que para cumplir con la máxima de Píndaro uno tiene que conocerse a sí mismo. Descubrimos ahora que, para conocerse, uno tiene que realizarse. No se trata de un círculo vicioso sin posible entrada ni comienzo. Sino de un círculo virtuoso en el que simultáneamente uno se conoce por autorrealización y mediante ese conocimiento aprende lo que tiene que realizar. Entre la dimensión ética (“llega a ser el que eres”) y la epistémica (“conócete a ti mismo”) de la verdad práctica existe una mutua implicación exigida por la propia antropología aristotélica. Llega a ser el que eres, es decir, conócete a ti mismo. Conócete a ti mismo, es decir, realízate.

Uno se da cuenta de que tiene talento para la música haciendo música, aprendemos sobre nuestra capacidad para el deporte ejercitándola, en la acción llegamos a captar nuestras dotes para la concentración o para el trabajo prolongado y duro, para la observación, para la atención al detalle o bien para la creatividad, para la compasión o el cuidado, para la gestión o el liderazgo, para el cálculo o la abstracción, para la reflexión o la meditación, para el humor o el buen consejo, descubrimos, en fin, la textura propia, concreta e irrepetible de cada persona. Lo que después de haber aprendido hemos de hacer, lo aprendemos haciéndolo.

En esta búsqueda del autoconocimiento y de la realización de cada persona, tienen un papel fundamental los demás. De hecho, la puerta de entrada al círculo virtuoso es la *paideia*<sup>[28]</sup>. Recordemos, nuestra inteligencia no solo es deseosa, sino también social. Nuestro autoconocimiento y realización dependen críticamente de aquellos que saben ver las capacidades y posibilidades, de aquellos que aconsejan y orientan, que dan ejemplo, que educan, entrenan, cuidan, sanan o forman. También de nuestros pares en la aventura de la vida, cuya conversación nos resulta de tanta ayuda para autodescubrirnos. Y junto con ello, las distintas modalidades del arte y de la ficción nos aportan visiones de la vida humana a través de las cuales de un modo u otro podemos vislumbrar la propia. Y aun habría que sumar a todo esto otras fuentes de conocimiento; en palabras de Gadamer: “Uno no puede ignorar tal ‘conocimiento’ en cualquier forma en que se exprese: en la sabiduría religiosa o proverbial, en obras de arte o en pensamiento filosófico”<sup>[29]</sup>.

Se podría objetar que también mediante el ejercicio asiduo del crimen, uno puede descubrir en sí mismo ciertas dotes y capacidades criminales. En este caso, ¿debería uno esforzarse en el perfeccionamiento de estas dotes para tener una vida cumplida? Desde luego, si la coherencia con lo dicho nos obligase a responder afirmativamente, estaríamos ante una especie de reducción al absurdo de toda la posición que hemos ido edificando. Pero no hay por qué responder afirmativamente, pues el ejercicio universal del crimen sería obviamente contrario a nuestra naturaleza social, e incluso peligroso para nuestra condición animal, mientras que reservar solo para uno mismo el privilegio del crimen está en contra de nuestra condición racional, como argumenta Kant.

Es decir, el hecho de que el autoconocimiento y la autorrealización respondan ante el tribunal de la verdad implica que no toda biografía es genuina autorrealización. El relativismo, insisto, queda excluido. Prueba de ello es que podemos decir, cada uno de sí mismo y de los demás, de modo falible pero no injustificado, cuándo estamos ante una vida realizada (*praxis teleia*) y cuándo ante una vida fracasada, inauténtica, errónea (en el doble sentido, ético y epistémico). Para empezar, cualquier tipo de biografía que no atienda a la naturaleza humana será una suerte de autofalsificación, pues somos humanos. Esta clave es la que nos ha permitido excluir el estilo de vida criminal como una genuina vía de autorrealización. Dicho de otro modo, la naturaleza humana tiene valor normativo para nuestras vidas. Afirma Aristóteles que “lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno”<sup>[30]</sup>.

De las notas propias de nuestra naturaleza, parece que Aristóteles señala la racionalidad como la más excelente e incluso divina, y recomienda “en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”<sup>[31]</sup>. Sin embargo, en un pasaje aledaño, nos recuerda que “siendo humano, el hombre contemplativo necesitará del bienestar externo, ya que nuestra naturaleza no se basta a sí misma para la contemplación, sino que necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados”<sup>[32]</sup>. En definitiva, no podemos olvidar nuestros aspectos animales y sociales, y tampoco traicionar a la parte más divina que hay en nosotros, sino buscar una integración armónica y con vistas a la excelencia de todo ello. Esa es la posición de lo propiamente humano.

Por otro lado, y aun dentro de los márgenes de la naturaleza humana, siempre corremos el riesgo de no realizar nuestra propia vida personal, la de cada cual, corremos el riesgo de vivir de modo alienado, de elegir la vida de (lo) otro. “Sería absurdo –escribe Aristóteles– que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro”<sup>[33]</sup>. Y esto puede ocurrir por imposición más o menos violenta, por obcecación, por capricho, por ignorancia, por falta de reflexión o escucha en medio de esta *sociedad del ruido*, o por falta de autocontrol, por mimetismo o por moda... ¡Son tantas las posibles causas de la inautenticidad! (Y si algo espera nuestra sociedad de los filósofos, por cierto, es que ayudemos a identificarlas).

En suma, todo el recorrido que hemos hecho nos orienta hacia un sentido de la vida que cumple con las condiciones buscadas. Es un sentido común, pues es concorde con la naturaleza humana, la que compartimos todos los miembros de la familia humana. Es un sentido de la vida personal, pues se concreta en la irrepetible diferencia constitutiva. Es también cognoscible, gracias a una gran pluralidad de fuentes, y razonable, pues responde ante el tribunal de la verdad práctica, lo que permite justificar razonablemente su elección ante uno mismo y ante los demás (y también ante Dios, añadiría el creyente).

## Resumen conclusivo

Nos ha tocado vivir a caballo entre el fin de la modernidad y el comienzo de lo que no sabemos todavía qué. Los tiempos modernos nos han aportado potentes instrumentos, pero nos han sumido en una cierta ignorancia del sentido. Nos cumple ahora investigar el sentido de la vida humana sin renunciar a los medios que hemos ganado durante la modernidad.

En esta clave hemos recuperado dos máximas antiguas en torno a las cuales parece haber un amplísimo consenso. Conforme a la primera, el sentido de cada vida está en la autorrealización. La segunda nos recuerda la necesidad de autoconocimiento, sin el cual la autorrealización sería imposible. Necesitamos, pues, un conocimiento, tanto de nuestra naturaleza humana, como de nuestra peculiar constitución personal.

A partir de aquí hemos recorrido muy someramente las actuales posiciones respecto de la naturaleza humana, y hemos apostado por una en concreto. Se trata de una teoría de la naturaleza humana muy próxima al sentido común y a la tradición aristotélica, según la cual somos animales sociales racionales. Hemos explorado, también muy superficialmente, estas tres características o *diferencias* propias de lo humano. En virtud de las mismas hemos descubierto que somos vulnerables, dependientes y autónomos. También sabemos que nuestro lugar propio está tanto en el entorno natural, tanto como entre la familia humana y en la esfera de lo espiritual. Todo ello nos da ya muchas orientaciones de vida. Pero, al fin y al cabo, mi vida es una vida personal, que tiene que realizarse también en función del individuo concreto que soy.

¿Podemos obtener conocimiento sobre esto?, ¿dicho conocimiento puede ser reputado como verdadero o falso sin relativismo? La respuesta nos viene dada a través de la noción de *diferencia*. La diferencia constitutiva es única en cada persona, en ella se integran todos los rasgos o diferencias, y, además, es formal, luego es, en principio, cognoscible. Ahora bien, para llegar a conocerla hace falta todo un arsenal muy variado de recursos, que incluye las ciencias y mucho más. Además, el tipo de verdad que podemos pedir a este conocimiento es la verdad práctica. A través del desarrollo de este concepto nos hemos dado cuenta de que en realidad el autoconocimiento (verdad) y la autorrealización (praxis) son procesos simultáneos y mutuamente dependientes que se retroalimentan. Que para conocer a la persona y propiciar su realización hagan falta las ciencias naturales, sociales y humanas, además de las artes, la sabiduría religiosa y proverbial, la filosofía, el diálogo y la comunicación, la meditación, contemplación y reflexión, la praxis y la experiencia cotidiana, no es ciertamente un gran hallazgo. Es más bien una obviedad. Pero el objetivo aquí era precisamente el de presentar unas bases filosóficas que den cuenta de esta verdad obvia y que sean conformes a la misma.

[1] Hay que aclarar que esta integración y concreción no es igual a una síntesis. De hecho, ningún organismo llega a la existencia mediante síntesis o composición de partes preexistentes, sino mediante un proceso de *diferenciación*. Esto debería hacernos pensar, dicho sea de paso, sobre el tipo de tecnociencia que es la que hoy llamamos, en términos que parecen entre sí contradictorios, *biología sintética*.

[2] Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988 [ed. bilingüe a cargo de A. Leyte y H. Cortés, ed. original en alemán, *Identität und Differenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1955-57]; Deleuze, G., *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988 [trad. A. Cardín, ed. original en francés *Différence et répétition*, P.U.F., París, 1968]; Lyotard, J. F., *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988 [trad. A. L. Bixio, ed. original en francés, *Le différend*, Minuit, París, 1983]; Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2012 [trad. P. Peñalver, ed. original en francés, *L'Écriture et la différence*, Seuil, París, 1967 ].

[3] Sigo en esta interpretación a autores contemporáneos como Pierre Pellegrin y David Balme. He argumentado largamente a favor de la misma en diversos lugares: Marcos, A., *Aristóteles y otros animales*, PPU, Barcelona, 1996; Marcos, A., *Postmodern Aristotle*, CSP, Newcastle, 2012.

[4] Scaltsas, Th., *Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1994, p. 3

[5] Aristóteles, *Metafísica*, 1031b 31 y ss.

[6] Aristóteles, *Sobre las partes de los animales*, 643a 24.

[7] Incluso se da el caso de editores y traductores de los textos de Aristóteles que han tratado de enmendarla. Sin embargo, figura tal cual en todos los manuscritos menos en uno. Véase al respecto Bartolomé, R. y Marcos, A., *Aristóteles: Obra biológica*, Luarna, Madrid, 2010, p. 113, n. 166, en [www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos\\_2013/Aristoteles\\_Obra\\_biolologica.pdf](http://www.fyl.uva.es/~wfilosof/webMarcos/textos/Textos_2013/Aristoteles_Obra_biolologica.pdf).

[8] Véase al respecto Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, p. 276.

[9] Aristóteles, *Metafísica* VIII 6; *Sobre el alma* I 1; *Sobre las partes de los animales* I; véase también Marcos, A., *Aristóteles y otros animales*, PPU, Barcelona, pp. 140-142.

[10] *Metafísica*, 1038a 19-20.

[11] *Sobre la generación de los animales*, 742b 32.

[12] *Metafísica*, 1037b 30 – 1038a 4.

[13] *Metafísica*, 1038a 5-8.

[14] *Metafísica*, 1038a 8-9.

[15] *Metafísica*, 1038a 19-20.

[16] *Metafísica*, 1038a 9; *Sobre las partes de los animales*, 642b 5 – 644a 12.

[17] Un buen relato de este proceso de reducción, que he seguido aquí, aparece en Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974, pp. 251-252.

[18] *Sobre las partes de los animales*, 643b 10 y ss.

[19] Por ejemplo, se entiende que son aves los sanguíneos, ovíparos, alados, plumíferos, con huesos huecos, con pico y sin dientes. Cada una de estas diferencias puede ser el extremo de una serie distinta y ninguna de ellas tiene por qué incluir a todas las demás.

[20] *Sobre las partes de los animales*, 645b 13-22; *Sobre el alma*, 402b 10-16, 415a 16-20.

[21] *Refutaciones sofisticas*, 165a 5-14.

[22] Sobre la importancia epistémica de la semejanza puede verse Marcos, A., *Postmodern Aristotle*, Newcastle, 2012, cap. 6; Marcos, A., "Semejanza", en: *Estudios Filosóficos*, vol. LX, nº 173, 2011, pp. 119-136. "We can only say 'the same' if we think difference", afirma Heidegger en "... Poetically Man Dwells...", in Heidegger, M., *Poetry, Language, Thought*, Harper, New York, 1971, pp. 213-229; disponible en: <http://timothyquigley.net/cont/heidegger-pmd.pdf>.

[23] *Ética a Nicómaco*, 1139 a 26 y ss.

[24] *Ética a Nicómaco*, 1139b 6.

[25] *Ética a Nicómaco*, 1106b 36 y ss.

[26] *Ética a Nicómaco*, 1105b 10 y ss.

[27] *Ética a Nicómaco*, 1103a 32 y ss.

[28] Véase Marcos, A., "Aprender haciendo: *paideiay phronesisen* Aristóteles", en: *Educação*(Brasil), vol. 34, nº 1, 2011, pp. 13-24.

[29] Gadamer, H. G., *Truth and Method*, Continuum, Londres-Nueva York, 2004, pp. 565-6.

[30] *Ética a Nicómaco*, 1178a 5-9.

[31] *Ética a Nicómaco*, 1178a 1.

[32] *Ética a Nicómaco*, 1178b 34 y ss.

[33] *Ética a Nicómaco*, 1178a 4-5.

**Artículo elaborado por Alfredo Marcos, Catedrático en la Universidad de Valladolid. Hacemos aquí una adaptación, en dos artículos, para FronterasCTR, de su artículo publicado en la revista PENSAMIENTO, vol. 73 (2017).**

## Related posts:

La neurología cuántica podría explicar el origen de la conciencia

¿De qué lado estás? Hemisferios cerebrales y personalidad

El futuro del hombre

0 comparticiones



**SSSSS**

Rating: **5.0/5**. From 1 vote.

[Twittear](#)